

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Н.А. Куценко**

**ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ, ТЕОЛОГИЯ  
В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ  
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XIX ВЕКА**

Москва  
2013

УДК 14  
ББК 74.03  
К 95

### В авторской редакции

#### Рецензенты

доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*

кандидат ист. наук *Г.П. Мельников*

К 95

**Куценко, Н.А.** Философия, филология, теология в образовательной системе Российской империи XIX века [Текст] / Н.А. Куценко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 138 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0254-6.

В монографии, которая является продолжением исследований автора по истории академического образования в России, рассматриваются основные вопросы по его становлению и развитию. Сделан обобщённый анализ данного процесса, который начинается со времён Древней Руси, продолжается в Средние века и Новое время. Также затрагиваются вопросы преемственности отечественного гуманитарного и культурного наследия в новейшей российской истории. Представлены малоизвестные архивные материалы, содержащие ценные сведения о триединстве гуманитарного синтеза филологии, философии, теологии. Они приводятся на примере произведений видных представителей отечественной академической философии Нового времени в лице Георгия Щербацкого, Феофана Затворника и анонимного автора.

ISBN 978-5-9540-0254-6

© Куценко Н.А., 2013

© Институт философии РАН, 2013

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение отечественной философской мысли, несмотря на значительное число посвящённых ей работ, продолжает оставаться актуальной исследовательской задачей историко-философской науки. Важно находить новые тексты и применять более совершенную методологию их анализа. Что касается новизны эмпирического материала, то автор делает основной упор в своих изысканиях на малоисследованные или совсем не исследованные в философском отношении рукописные материалы. Работая в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Одессы, Казани, удалось обнаружить немало ценных рукописей и публикаций в малотиражных дореволюционных изданиях, нередко анонимных.

В теоретическом плане применяется концепция целостного рассмотрения философского знания в общем культурном контексте, поскольку философия представляет синтез и вершину интеллектуальной деятельности. Также используется концепция триединства гуманитарного знания в виде союза филологии, философии, богословия, которое сложилось на Руси после её крещения, прошло через весь средневековый период и продолжило своё существование в Новое время.

Относительно Нового времени важно было учесть соотношение традиций, связанных с древнерусским наследием, и новаций, определяемых развитием естественнонаучного знания, а также активным воздействием западной цивилизации. Если раньше решающую роль в культурном развитии Руси играла Византия, то в Новое время такую определяющую роль начинает играть Европа. Соотношение привнесённого и автохтонного явилось ещё одним предметом исследования в предлагаемой книге, в том числе в системе высшего университетского и духовно-академического образования.

## ГЛАВА 1

# ТРИЕДИНСТВО РОССИЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В СООТНОШЕНИИ ТРАДИЦИЙ И НОВАЦИЙ

Развитие гуманитарного знания в виде филологии, философии, теологии в России Нового времени определялось рядом факторов. С одной стороны, существовала многовековая традиция их совместного существования в допетровской Руси, которая, несмотря на все реформы и нововведения, не могла быть отменена. С другой стороны, динамичное развитие страны в XVIII и XIX вв. привело к появлению иных форм, методов, способов существования обозначенных выше отраслей гуманитарного знания, которые накладывались на сложившуюся традицию и образовывали причудливое с нею сочетание.

Логично начать в связи с этим с описания той традиции гуманитарного знания, которая сложилась на Руси со времён её крещения в конце IX в. Отечественная культура той эпохи находилась под сильнейшим воздействием высокоразвитой византийской цивилизации, которое продолжалось до падения Константинополя в 1453 г. Затем это влияние сменится постоянно усиливавшимся западноевропейским воздействием на все сферы деятельности российского общества. При этом провизантийские основы отечественной духовной культуры не будут уничтожены, забыты, вытеснены. Они как бы уйдут вглубь культурного слоя, периодически напоминая о себе, а в XIX в. византизм наряду со славянофильством, почвенничеством, софиологией и другими течениями мысли и творчества проявит себя в более ярком виде.

Относительно начального этапа становления гуманитарного знания в эпоху Древней Руси необходимо заметить следующее. К началу христианизации Киевская Русь обладала сравнительно развитой материальной культурой. Скандинавы, перемещавшиеся через древнерусскую территорию по пути «из варяг в греки», называли её «Гардарикой», страной городов, поскольку на ней располагались Новгород, Смоленск, Киев и многие другие центры раннефеодальной культуры. Однако духовная культура базировалась на архаических мифологических представлениях, в рамках которых не могло быть ни филологии, ни философии, ни богословия в виде развитых отраслей знания, хотя элементы вербального освоения мира, языческой мудрости, религиозного почитания стихий природы несомненного присутствовали.

В Византии, главной хранительнице античного наследия, которое соединилось с ближневосточным влиянием, со времён классической Древней Греции веками существовали, преподавались, развивались филология и философия, издавна связанные друг с другом. После христианизации античного мира к ним присоединились богословие, и образовался византийский тривиум гуманитарного знания, состоящий из тесно связанных друг с другом филологии, философии, теологии. Византийские отцы Церкви св. – Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, а позднее Иоанн Дамаскин являют в своём творчестве органичное единство трёх обозначенных частей гуманитарного знания.

Важно подчеркнуть при этом, что образовательный процесс в византийской практике начинался с преподавания филологии как начальной и необходимой ступени постепенного восхождения к высотам знания. Без овладения словесным искусством, без умения внимать слову, творить в слове, закреплять в памяти, осуществлять коммуникацию словом невозможно существование гуманитарного знания и человеческой практики в цивилизованном обществе. На Руси этот процесс отразится в своеобразном культе слова, похвале книжному знанию, почитанию книг, переведённых в основном с греческого языка. Организуются школы при храмах и монастырях, составляются библиотеки, усваиваются основы филологического знания.

Следующим этапом гуманитарного образования было приобщение к философии, основанной на теоретическом знании и практическом опыте. Элементы греческой философии присутствовали

в византийских исторических хрониках, под влиянием которых возникло древнерусское летописание. Здесь можно выделить Хронику Георгия Амартола, воздействие которой проступает в тексте «Повести временных лет» и других летописных сводах. Они присутствуют в отечественной житийной литературе, сложившейся под влиянием византийской агиологии, а также в многочисленных словах, поучениях, полемических сочинениях и других памятниках переводной и оригинальной литературы Древней Руси. Любимым чтением было обращение к сборникам сентенций в виде «Пчелы», пространные редакции которой содержали более двух с половиной тысяч высказываний древних философов, христианских проповедников, раннесредневековых авторов.

Третьей завершающей ступенью гуманитарного знания, базирующейся на филологической подготовке, являлось богословие. Толкование Священного Писания и трудов отцов Церкви, выявление сакрального смысла событий, научение христианским добродетелям было ответственным делом и требовало серьёзной гуманитарной подготовки. Заметим, что данная система трёхуровневого обучения сложилась и в Западной Европе, где получение степени доктора филологии, доктора философии, доктора богословия следовало друг за другом. В дореволюционной России в конце XVII–XVIII вв. данная система была отчасти выстроена, однако под влиянием секуляризационного процесса получение высшего философского и богословского образования, а следовательно и степеней, было разделено.

В переносе развитого византийского гуманитарного тривиума на славянскую и древнерусскую почву большую роль сыграли просветители и первоучители славян Кирилл и Мефодий, особенно первый из них. Прозванный Философом, Константин-Кирилл являл в своём лице живое, непосредственное единение филологии, философии и богословия. Он стал образцом для подражания в регионе *Slavia orthodoxa* и тем типом книжника, мудреца, богослова в одном лице, который лёг в основу древнерусского, а затем и новорусского творчества. Не только Иларион Киевский, Климент Смолятич, Максим Грек, Симеон Полоцкий и другие древнерусские авторы, но и Григорий Сковорода, Алексей Хомяков, Фёдор Достоевский, Владимир Соловьёв и множество иных авторов Нового времени отражают эту доминантную традицию отечественной духовной культуры, сложившуюся под византийским влиянием.

Древнерусское наследие, складывавшееся в течение нескольких веков, стало основой дальнейшего развития отечественной культуры, «нашей античностью», как высказался о нём академик Д.С.Лихачёв. Отношение к нему было разным в различные времена от грубого деформирования во времена патриарха Никона и императора Петра Первого до забвения в XVIII столетии, постепенного возрождения славянофилами и апофеоза неорусского стиля во второй половине XIX в. В советский период первоначальное отрицание под влиянием марксистской идеологии, презиравшей традиционные ценности, сменилось в период тяжелейших испытаний в годы Великой Отечественной войны постепенным нарастанием интереса к прошлому, в том числе древнерусскому. Отмеченное во всём мире в 1988 г. тысячелетие крещения Руси привело к реабилитации Русской Православной Церкви и пробуждению интереса к духовной традиции русского народа. Широкое распространение в последующие годы запрещавшихся ранее трудов отечественных религиозных мыслителей, богословов, в том числе представителей эмигрантской мысли, восстановило в известной мере справедливое отношение к наследию Древней Руси.

Возвращаясь к XVIII в., заметим, что он явился закономерным продолжением начавшегося во второй половине предыдущего столетия процесса европеизации России. При царе Алексее Михайловиче, отце великого реформатора, началось распространение стиля барокко, привнесённого из католических стран, прежде всего из Польши. Крупнейший деятель культуры барокко, глава партии латинистов, приближённый к царскому двору белорус Симеон Полоцкий был одновременно писателем и поэтом, философом и идеологом, религиозным моралистом и сторонником создания академии в Москве, где под эгидой церковных наук развивались бы другие, ей подчинённые, в том числе славяно-греко-латинская филология. Основанная в 1632 г. по подобию латинских университетов Киево-Могиланская академия и созданная в 1685 г. Московская Славяно-греко-латинская стали основными центрами гуманитарной подготовки по неосхоластической методике западных университетов. Позднее обе они были преобразованы соответственно в Киевскую и Московскую духовные академии, которые сыграли важную роль в преподавании и развитии не только богословских, но и философских наук.

При Петре Великом прежняя плавная европеизация России по польскому католическому образцу сменилась форсированной жёсткой вестернизацией по протестантскому немецкому образцу. Основываются Академия наук в Санкт-Петербурге и первый российский университет при ней, переводятся с французского и немецкого языков научная, беллетристическая, философская литература. С этого времени российские студенты посылаются на учёбу в Европу, как это будет с Ломоносовым и Радищевым, а западные профессора приглашаются для преподавания в Московском, Санкт-Петербургском и в основанных позднее Киевском и Харьковском университетах.

Процесс усвоения западного опыта был необходим, в том числе в гуманитарной сфере. Если византийская цивилизация постепенно клонилась к упадку и наконец рухнула, а с ней прежде всего было связано развитие Древней Руси, то европейская переживала период подъёма и расширения влияния на другие страны. Под это влияние попала и Россия. Латинский язык, на который в отличие от церковнославянского было переведено всё богатство античной, средневековой, возрожденческой и новоевропейской книжности, был признанным международным языком науки, философии, культуры. Западные университеты с XII в. **являлись центрами преподавания и развития филологии, философии, теологии.** Их достижения стали использоваться в отечественной практике. Интенсивное развитие экономики, техники, мореплавания, военного дела стимулировали развитие знания, в том числе гуманитарного. Всё это властной и грубой рукой великого реформатора и его последователей переносилось в Россию.

В целом XVIII столетие **явилось веком необходимого ученичества** и ускоренного усвоения западного опыта, которое подготовило основу для будущего модернизационного развития России. Однако в этом процессе были свои издержки. Перенос западного опыта без учёта собственных традиций вносил раскол в культуру и деформации в сознании. Происходило расслоение общества на европеизированную элиту и основную массу населения, живущую по законам своих отцов. Протестантский дух проникает не только в среду учёных, военных, технических специалистов, но даже в церковную и богословскую среду. Переводятся как учебники филологии, так и учебники богословия, преимущественно с немецкого

языка. Всё более германизовавшийся императорский дом и его ближайшее окружение нередко дают преференции иностранцам и оттесняют россиян во многих сферах деятельности. Достаточно вспомнить активную борьбу Ломоносова против германизации российской науки. В целом всё же необходимо признать пользу для России усвоения западного опыта. Органичное же его сочетание, точнее попытки подобного соединения, с древнерусским наследием, придут в первой четверти XIX в., после наполеоновского нашествия и Отечественной войны 1812 года, когда россияне воочию увидят европейское варварство и жестокость на своей земле, после чего станут более критически относиться к Западу.

В XVIII в. традиционный тривиум филологии, философии, богословия начинает видоизменяться под воздействием новых факторов. Начавшийся процесс секуляризации постепенно приводит к уменьшению в общественной и культурной жизни религиозного фактора. Сужая сферу своей деятельности, богословие становится более профессиональным, находясь при этом под воздействием западной протестантской и отчасти католической мысли. Всё расширявшаяся сеть духовных академий, семинарий, училищ придаёт развитию отечественного богословия более системный характер. Православие в конкурентной борьбе за души людей с протестантизмом, католицизмом, исламом и другими конфессиями становится более организованным и теоретически подготовленным.

Вместе с тем, проведённая при жизни Петра I при активном участии Феофана Прокоповича церковная реформа ослабила позиции Церкви. Воспринятая от Византии система симфонии светской и церковной властей в виде концепции цезарепапизма была фактически заменена концепцией цезаризма при усилении абсолютистской светской власти и ослаблении духовной, которая всё более подчинялась государственным имперским интересам.

В разрастающейся Российской империи кроме православного населения возрастает доля католического, протестантского, иудейского, мусульманского населения, возникают проникающие из Европы различные секты, сопротивляется никонианской церкви старообрядчество. Всё это создаёт сложную религиозную картину и соответствующую ей ситуацию в богословской мысли, однако православие, модернизируясь вместе с обществом, сохраняет господствующие позиции. Богословская мысль, как церковная, так и

внецерковная, постепенно подтягивается до европейского уровня, не теряя при этом своей твёрдой ориентации на принятые ещё при крещении Руси догматы греческой восточнохристианской веры.

Совершенно новым было появление такого направления в интеллектуальной сфере, как сциентизм. Быстрое развитие науки, создание научных и учебных заведений, перевод соответствующей литературы заставили считаться со столь важным компонентом новоевропейской цивилизации. Основоположителем этого направления в отечественной культуре был Ломоносов. Он удачно сочетал в себе традиционное начало, в виде соединения филологического и философского компонентов с определённой долей богословского, недаром Михаил Васильевич считал «воротами своей учёности» такие сочинения, как «Грамматику славянскую» Мелетия Смотрицкого, «Арифметику» Леонтия Магницкого и «Псалтирь рифмоворную» Симеона Полоцкого. В немецких университетах он получил хорошее современное образование, обрёл полезные знания в естественных науках и философии.

Сочетая отечественную традицию и западную профессиональную выучку, он считал главным не абстрактную теорию, а конкретную практику, служащую интересам российского народа ради его размножения и процветания. При этом Ломоносов не был материалистом, как полагали многие советские исследователи, но являлся действительным ньютоновского типа, признающим не только законы физики, но и стоящую за ними роль Творца. Развитие науки в Новое время вело не к атеизму, а к разграничению полей деятельности между наукой и религией, в том числе к признанию принятой на Западе концепции двух истин, в России ставшей утверждаться в Новое время.

Сциентистская тенденция в европейской и русской мысли будет продолжена в форме появившегося в XIX в. позитивизма, затем махизма, эмпириокритицизма и других концепций и направлений. Отчасти они оказывали влияние на гуманитарную науку, в том числе на филологию и философию, усложняя традиционную схему воспринятого от Византии тривиума. Нельзя было не считаться с ускоренным развитием естественнонаучного знания, породившего сциентизм сознания, однако надежды на то, что оно заменит религиозный тип мировоззрения, не оправдались. Наука, при всём к ней почтении, не может дать ответа на самые главные вопросы смысла человеческого существования.

Что касается марксизма, проникавшего в Россию во второй половине XIX в. и ставшего господствующей идеологией в ней на несколько десятилетий XX в., то он был, несмотря на все заверения в собственной научности, утопическим, тенденциозным, квазирелигиозным учением. Ещё Сен-Симон назвал теорию социализма, предшественника коммунизма, «новым христианством», а Бердяев и другие философы Зарубежья отчётливо показали его ненаучный характер. Заметим в связи с этим, что попытка искоренить традиционную религию привела не к уничтожению религиозного феномена как такового, а к трансформации его в модифицированную форму псевдорелигиозного и псевдонаучного сознания, которое быстро исчерпало себя, показав свою ограниченность.

Наибольшие перемены в Новое время в рамках обозначенной выше триады произошли в философии. Начиная с XVIII в. она становится всё более разнообразной, делящейся на разные течения, приобретая ярких выразителей оригинальных идей и спорящих между собой представителей своеобразных интеллектуальных партий. Процесс этот начался с эпохи Просвещения, когда французские мыслители Дидро, Вольтер, Монтескье и другие стали кумирами образованного общества. Заманчивая идея развеять мрак невежества светом разума и тем самым излечить болезни общества в целом и отдельных людей в частности была привлекательной, здоровой, полезной и, вместе с тем, утопичной. Полученные в том столетии идеи пытались использовать различные социальные круги. В российском Просвещении можно условно выделить три направления.

Первое, назовём его охранительным или проправительственным, ставило своей целью укрепление существовавшего порядка, гармонизации общества, установления социального мира, добросовестного исполнения установленных обязанностей под эгидой монаршей власти. Крупнейшим представителем этого направления являлась сама императрица Екатерина Великая, бывшая весьма образованным человеком, талантливым автором, умелой правительницей обширного государства, которое в её царствование значительно расширило свои границы и добилось серьёзного международного признания. Её единственную из отечественных правителей, несмотря на происхождение, на наш взгляд, можно именовать «философом на троне», реализованной мечтой в отечественной истории в просвещенческом духе.

Второе, либеральное, наименее политизированное, обращённое к образовательной, наставляющей, собственно просветительской практике, представлено прежде всего издателем и общественным деятелем Николаем Новиковым. Подобно Фонвизину, он стремился высмеивать многочисленных недорослей и Скотининых с целью оздоровления российского общества. Тесно связанный с масонами, как и многие его образованные современники, он пытался, с одной стороны, критиковать всё более распространявшиеся вольтерьянство и атеизм, подтачивавшие социальные устои, а с другой, не одобрял позицию официальной Церкви, считая её косной и отставшей от духа времени и европейского прогресса. Масонство в лице своих различных лож и объединений сыграло заметную роль в российской жизни в Новое время, тонко действуя тайными методами.

Третье, радикальное, революционное, оппозиционное направление возглавил Александр Радищев, получивший юридическое образование в Лейпцигском университете, пропитавшийся в Европе идеалами Просвещения, пытавшийся на практике осуществить идеал независимой личности, живущей и действующей по законам разума и справедливости. Однако российская действительность оказалась весьма далёкой от эпохи идеальных законов, поэтому он не мог не вступить в борьбу против тёмных её сторон. Проницательная императрица, внимательно прочитав «Путешествие из Петербурга в Москву», сделала много замечаний на полях книги, объявила автора «бунтовщиком хуже Пугачёва». Она была права, поскольку стихийные крестьянские восстания подавлялись, а вот целенаправленная деятельность по разрушению существовавшего порядка, да к тому же обращённая к образованной части общества, к молодёжи, вела в конечном счёте к социальному перевороту. Это, в конце концов, и произошло, равно как убийство царской семьи.

**В XIX в. в России философская мысль будет испытывать наибольшее воздействие немецкой философии в лице Шеллинга, Гегеля, Канта, о чём немало написано в исследовательской литературе.** Происходившая поляризация общества приводила к появлению полемизировавших друг с другом течений. В пореформенный период во второй половине этого столетия философия в России переживает период наивысшего подъёма, расцвета и разнообразия. Каких только течений и направлений не возникает в данный период:

от утончённых религиозных в духе софиологии Владимира Соловьёва, до грубо материалистических в стиле Николая Чернышевского. Данное разнообразие перейдёт в поэтику Серебряного века следующего столетия, сохранится в культуре русского Зарубежья и будет почти подавлено в Советской России.

Подводя итог, можно сказать, что классический византийский гуманитарный тривиум, сложившийся в результате христианизации Древней Руси, перешёл в культуру Нового времени, сохраняя за собой доминирующее значение. Филология, философия, богословие по-прежнему находились в тесных взаимных отношениях, имея разное пропорциональное соответствие у конкретных мыслителей и деятелей культуры. Философ Александр Герцен был прекрасным писателем и носителем идей социализма как квазирелигиозного учения. Писатель Фёдор Достоевский был глубоким мыслителем и религиозно настроенным автором. Лев Толстой при всей своей оппозиционности официальной Церкви стал ярким религиозным мыслителем в заключительный период своего творчества, его же писательский гений признан во всём мире.

Были, разумеется, различные отклонения от указанной схемы и различные её вариации, но тем не менее тесный союз филологии и философии с участием богословия (даже в виде марксистского и негативистского атеистического сознания) остаётся сердцевинной отечественной гуманитарной культуры, сохранившейся сквозь века до нашего времени. Примеры творчества Вячеслава Иванова, Сергея Аверинцева, Алексея Лосева, Александра Зиновьева являются тому подтверждением.

## ГЛАВА 2

### ДУХОВНОЕ И СВЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ В XVIII и XIX вв.

Остановимся более подробно на некоторых деталях и исторических фактах взаимоотношения духовного и светского образования в России в указанный период, учитывая общую оценку, данную в предыдущей главе.

Как и по всей Европе, в образовательной отечественной культуре XVIII в. главенствовал сильный рациональный ментальный элемент – богословие, который олицетворял собой присутствие европейской традиции – традиции сосуществования теологии в рамках университетов наряду с другими систематическими науками, традиции трактовки абсолюта как основы формирования систематических философских систем. Данный факт нашёл своё отражение в богословских и философских курсах в Киево-Могилянском коллегиуме и Славяно-греко-латинской академии. В этом же веке в России сложилось сильное, структурированное под западный образец, университетское образование, как упоминалось выше. Сегодня мы можем наблюдать как противоречия, так и связи двух образовательных систем, которые существуют уже на протяжении более 300 лет.

Говоря о существующем разделении между светской и духовной системами образования в Российской империи, которое не было свойственно европейской традиции, обратимся в общих чертах к истории взаимосвязи отечественного светского и духовного образования. Данный вопрос особо актуален сегодня, когда речь идёт о непрекращающихся реформах образования как такового, об

унификации образовательных стандартов для средних и высших светских и духовных учебных заведений различной конфессиональной принадлежности.

Рассмотрим вкратце взаимоотношение светского и духовного образования в России, тем самым расширяя рассмотрение поднятых проблем в первой главе работы. Понятно, что в итоге нас интересует, прежде всего, высшее образование, в частности, преподавание философии в светских и духовных учебных заведениях. Однако не следует забывать, что высшее образование – это верхняя ступень образовательного процесса как такового. История высшего образования в России, во многом драматична и сравнительно коротка, она насчитывает всего триста двадцать лет на сегодняшний момент, в то время как Константинопольский университет был основан в V в. при императоре Феодосии II, наиболее ранние западноевропейские университеты в Италии, Франции, Англии существуют с XII–XIII вв., а восточноевропейские в Чехии и Польше – с конца XIV столетия.

Основание в Москве университета, академии, коллегиума или другого подобного заведения обсуждалось еще при Иване Грозном и Борисе Годунове, но события Смутного времени начала XVII в. отодвинули осуществление задуманного. С середины этого же столетия, особенно при государе Алексее Михайловиче, в российском обществе вновь начинает обсуждаться вопрос о необходимости основания высшего учебного заведения, тем более, что после воссоединения Украины с Россией на территории единого государства оказался Киево-Могилянский коллегиум, ставший позднее академией и бывший первым высшим учебным заведением на восточнославянских землях (хотя пальму первенства следует отдать Острожской академии, основанной в конце XVI в., но недолго просуществовавшей)<sup>1</sup>.

В XVII в. **взаимовлияющие связи христианских культур** расширились и укрепились на качественно новой основе, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий, выпускник Киево-Могилянской и Виленской иезуитской академий<sup>2</sup>, глава партии лати-

<sup>1</sup> См.: *Громов М.Н.* Светское и духовное в высшем образовании России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 79–84.

<sup>2</sup> Весьма интересной в этом плане является работа белорусского историка Т.Б.Блиновой «Иезуиты в Белоруссии» (Гродно, 2002).

нистов, стал крупнейшим культурным деятелем новой формации в России второй половины XVII в. Он был горячим сторонником основания академии в Москве, составил «Привилей» для будущего учебного заведения<sup>3</sup>. Но основано оно было, как известно, уже при правительнице Софье в 1685 г. (иногда указывают на 1687 год) под закрепившимся позднее наименованием Славяно-греко-латинской академии. С этого момента и начинается собственно история государственного высшего образования в России. Складываются две заметные тенденции в развитии первого высшего российского учебного заведения и в определенной степени в системе высшего российского учебного заведения как такового<sup>4</sup>.

Первая, которую можно условно назвать мировоззренческой, представляла собой нарастающую латинизацию по католическому и протестантскому типу. Если в допетровский период осуществлялась мягкая европеизация страны под украинско-белорусско-польским влиянием по адаптированному католическому образцу и при взаимодействии близких по языку, обычаям и менталитету славянских народов, то жесткая петровская вестернизация по протестантскому образцу и при активной роли «немцев», как называли в России европейцев неславянского происхождения, значительно усилила и интенсифицировала латинизацию как общества в целом, так и системы образования в частности.

Вторая тенденция, которую можно условно назвать методической, состояла в перенесении на русскую почву схоластической манеры изучения, интерпретации и преподавания как светских, так и церковных наук, что было давней традицией западного образования, воспитания и стиля мышления. Это хорошо вписывалось в сложившуюся на Западе аристотелевско-томистскую парадигму, но было нетипично и неорганично для отечественного самосознания, воспитанного в духе святоотеческого миропонимания и христианизированной неоплатонической традиции. Проще говоря, возникла серьезная коллизия, связанная с различными богословскими и философскими установками, которые исторически в течение многих веков утверждались на православном Востоке (если

<sup>3</sup> См.: *Симеон Полоцкий*. Вирши. Минск, 1990; *Робинсон А.Н.* Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 8.

<sup>4</sup> *Галкин А.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913. С. 43–44.

под этим понимать Россию и близкие ей регионы) и латинском Западе. Указанное обстоятельство порождало методические и методологические расхождения, когда представители двух культурных миров не только говорили на разных языках, но и мыслили, и учили, и аргументировали по-разному<sup>5</sup>. Некоторые тенденции вышеизложенного в общих чертах можно наблюдать и сегодня.

Поначалу заметно деформировавшись под латинским влиянием, в дальнейшем благодаря активной позиции Михаила Ломоносова в светском образовании и митрополита Платона Левшина в церковном, российское образование стало постепенно переходить на русский язык в преподавательском процессе (что не исключало хорошего знания латинского, древнегреческого, а в духовных заведениях дополнительно и древнееврейского языков). Заимствованные из переводной литературы, в том числе учебной, концепции и интерпретации заменялись более адекватными, почерпнутыми из отечественной традиции, что, в конечном счете, привело к созданию уважаемой во всем мире высшей российской школы обучения, как светской, так и духовной, где сочетались европейский опыт и глубокое уважение к собственным традициям и ценностям.

Весьма интересна и поучительна история возникновения и развития светского университетского образования. Здесь право первенства заслуженно отстаивает Санкт-Петербургский университет, основанный при Санкт-Петербургской Академии наук, указ об учреждении которой подписал еще Петр I в 1724 г. Однако стать лидером высшего образования в России этому, ранее учрежденному университету, не пришлось, он не эволюционировал в сторону создания полноценной, эффективно действующей структуры, постепенно деградировал и был упразднен. Новый Санкт-Петербургский университет возник только в 1819 г. на базе Педагогического института, созданного пятнадцатью годами ранее.

Не случайно Михаил Ломоносов, озабоченный состоянием университетского образования в России, предложил идею создания нового университета в Москве, а не реорганизацию старого в Петербурге, где были сильны прозападные традиции и правила столичная имперская бюрократия. Он прекрасно понимал, что будущий университет должен стать не только кузницей кадров, но и

<sup>5</sup> См. об этом: *Панибратцев А.В.* Философия в Московской Славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997.

средоточием всего образования в России, не только отражением современных тенденций в обучении, но и выражением наиболее существенных интересов страны в гуманитарной и естественнонаучной сферах в перспективе стратегического её развития<sup>6</sup>. Московский университет должен был выступить лидером высшего образования, образцом для создания других учебных заведений в стране, местом обмена знаниями и накопленного опыта, что впоследствии и произошло.

Основание университета в первопрестольном граде было несомненным достижением для всей России. Однако отметим и некоторые возникшие проблемы. Общеизвестно, что при учреждении университета в нем были образованы три факультета: философский, юридический и медицинский, первый как общеобразовательный для всех, за которым шла специализация по иным. Но в нем не было создано, вопреки старой европейской традиции, богословского факультета. В данном случае следует отметить серьезное упущение, создавшее перекося не только в столичном университете, но и во всей системе высшего образования Российской империи: был нарушен фундаментальный европейский принцип всестороннего университетского образования при сочетании светского и духовного его компонентов, который не прижился в России по социально-политическим причинам.

В дальнейшем высшее светское и духовное образование было разъединено. Можно лишь благодарить профессоров философии духовных академий, заменивших светских преподавателей философских дисциплин в университетах в 50-х годах XIX в. Они не только «закрыли» образовавшуюся брешь в светском учебном процессе и сохранили академическое отношение к преподаванию оставшихся философских дисциплин, но и создали настоящую классическую его традицию, т. к. впервые были утверждены на министерском уровне унифицированные программы преподавания логики, психологии и истории философии на русском языке, соответствующие европейским стандартам<sup>7</sup>. О данном факте почему-то

<sup>6</sup> Маслин М.А. Университетская и духовно-академическая философия в России // МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 59–70.

<sup>7</sup> Более подробно см. об этом: Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005. С. 33–55.

забывают рьяные сторонники критики философско-богословской мысли в России. Скорее, они по незнанию не вполне объективно оценивают сложившуюся ситуацию развития отечественного историко-философского процесса, поскольку игнорируют то обстоятельство, что более двух третей преподавателей философских дисциплин в системе светского высшего образования Российской империи получили профессиональное духовное образование.

Отметим, что духовное образование было полным и стадийным. Его можно представить в виде следующей последовательности: начальное образование в церковно-приходской школе, если речь идет о сельской местности, гимназия, семинария, академия, преподавание и подготовка нескольких законченных научных работ, аналог современных аспирантуры и докторантуры. Оно было элитарным для тех, кто прошел его высший уровень, также можно говорить и о главных его компонентах, в нашем случае – это необходимая философская составляющая духовного образования. И свидетельствует об этом тот факт, что философию в образовании духовного сословия поддерживали архиереи Филарет (Дроздов)<sup>8</sup>, Иннокентий (Борисов), епископ Иустин (Михайлов), Феофан (Говоров) и др., как и выдающиеся ученые, выпускники духовных академий, среди них действительный статский советник, переводчик трудов Платона, академик В.Н.Карпов и академик Ф.Ф.Сидонский. Учёная среда в Российской империи первой половины XIX в. объединяла лучших деятелей как из светской, так и из духовной среды.

В итоге выделим существование нескольких ведущих тенденций в рассматриваемый период. Во-первых, на протяжении XVIII в. осуществилось окончательное разделение между светской и духовной системой образования в России. Несмотря на это, они продолжали осуществлять единую образовательную функцию. Данный факт специфичен для нашего общества. Выученные по европейскому образцу выходцы из духовного сословия имели больше возможностей проявить себя в дальнейшем, поскольку в государственной системе существовала средняя, представленная многочисленными духовными училищами и семинариями, хорошо функционирующая система духовного образования.

<sup>8</sup> См. об этом: *Шохин В.К.* Святитель Филарет митрополит Московский и «Школа верующего разума» в русской философии // Вестн. рус. христиан. движения. № 175. М., 1997. № 1. С. 82–108.

Во-вторых, формирование русского языка науки происходило также на протяжении XVIII в. Целесообразно и необходимо выделять при изучении данного процесса первую и вторую его половины. В современной литературе по данному вопросу исследуются в основном тексты богословских лекций на древнегреческом и латыни. Мы же изучаем именно русскоязычную рукописную и печатную литературу, поскольку считаем, что изначальное существование со времён распространения кирилло-мефодиевской миссии славяноязычных и русскоязычных богословско-философских переводных памятников в начале XVIII в. при постепенном переходе всей европейской науки на традиционные языки сыграло важнейшую роль. В закреплении данного процесса необходимо выделить деятельность митрополита Платона (Левшина), М.В.Ломоносова, Н.Н.Поповского, Я.П.Козельского и других преподавателей-просветителей как переводчиков философских и богословских европейских текстов на родной язык.

В-третьих, при постепенном переходе обучения на русский язык и при параллельном преподавании на латыни (в университетах и академиях), где также присутствовало преподавание на немецком, французском языках приглашёнными европейскими профессорами, а также и изучение древнегреческого и древнееврейского, произошло «самоформирование» русской научной лексики, основанной на уже имеющейся отечественной богословско-философской лексической традиции. В данном процессе выходцы из духовной среды как самой образованной в империи сыграли главную роль. Далее волею судеб разделение высшего светского и духовного образования было законодательно закреплено реформами духовного образования, а затем и светского, начавшимися в первой четверти XIX в. С этого времени и происходит некое соперничество уже существующих образовательных систем, к тому же в духовно-академической среде окончательно формируется полемическое профессиональное богословие. Данный факт особо присущ процессу преподавания богословия в Казанской духовной академии, изначально призванной утверждать православие среди иноверных народов Российской империи.

Хочется упомянуть о работе в архивах. Задача введения в научный оборот нового историко-философского материала в условиях открытости архивов представляется весьма актуальной. Можно

говорить о том, что в истории философии как науке вполне сложился костяк историко-философской концепции русской философии, который был создан в традиции её развития, становления и изучения целой плеядой профессионалов, как ныне здравствующих, так и безвременно ушедших. Есть основные направления, их определение, характеристики, анализ творчества наиболее видных представителей славянорусской. Таким образом, в истории русской философии на сегодняшний день проанализирован достаточно большой массив историко-философского материала, который можно охарактеризовать как более или менее доступный. Заметим, что значительная часть такого материала была извлечена из научного небытия по личной инициативе исследователей русской мысли. Практически все представители современной российской историко-философской школы в области интересов русской философии работали и продолжают работать как с личными архивами выдающихся её представителей, так и с архивами государственных учреждений.

История философии сегодня активно овладевает источниковедческой методологией, заимствованной у современной исторической и филологической науки, что нельзя не признать достижением, поскольку историко-философский материал по-новому оценивается как по качеству, так и по количеству. Происходит обогащение круга вопросов, которым интересуется история философии. Здесь она выступает уже в качестве истории больше, чем в качестве философии. Наблюдается также расширение границ историко-философского жанра, куда попадают личные дневники, записки, факты биографии. Наследие русских мыслителей вновь анализируется и во многом переосмысливается. Возросло значение политически-социальной составляющей понимания социальной роли философа, философа-богослова, писателя-мыслителя, поскольку взаимоотношение государства с профессионалами в области философии, богословия и литературы складываются с юных лет, лет обучения государством будущих философов, писателей и богословов. Данные материалы в основном черпаются из сохранившихся личных архивов и архивов академических заведений.

Москва, Киев и Санкт-Петербург в качестве столичных городов хранят в своих запасниках огромное количество материала, ценного для историко-философского исследования, также богаты

архивами Одесса и Казань. Интересен материал, предоставляемый региональными академическими заведениями, сохранённый в областных архивных учреждениях. Особо в этом плане выделяется Одесский областной архив, сохранивший канцелярскую «правду» Императорского Новороссийского университета, а также бесценные личные коллекции. Архив чудом сохранился во время фашистской оккупации, поскольку он был вывезен в Германию в качестве культурной ценности и затем возвращен в Одессу, часть архива находится в Киеве. Причин того, что архив уцелел, было много, в том числе и наличие крупной колонии немецких поселенцев в этом черноморском городе.

Отметим, что грамотная работа с таким материалом позволяет расширить круг исследователей, а профессиональная работа с молодыми историками философии их наставников во многом облегчает изучение и обобщение нового историко-философского материала, которым так богаты музейные и государственные архивы России и стран СНГ.

Отдельной строкой следует упомянуть о трудностях, сопряжённых с данным видом работы. Их немало, начиная от оформления надлежащей документации и заканчивая проблемой доступа и снятия копий, однако преодоление данных бюрократических трудностей вполне посильно, тем более, что в последнее время в Российской Федерации не требуется официального разрешающего документа (он необходим командированным для первоочередной выемки документов). Интересующийся может пользоваться фондами по личному ходатайству, что, увы, не всегда способствует сохранности документов.

### ГЛАВА 3

## АВТОРЫ И ТЕКСТЫ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОГО ХАРАКТЕРА РАССМАТРИВАЕМОГО ПЕРИОДА

В данной главе будет рассмотрена вкратце жизнь и наследие двух видных представителей духовно-академической философии в России Нового времени, а также полемическое, с теологической точки зрения, сочинение по философской тематике неустановленного автора, обозначившего себя псевдонимом А.С.

### § 1. Георгий Щербацкий и его историко- философский курс

Исследование процесса становления философского образования и профессиональной философии в России в последние десятилетия привлекает внимание специалистов различных гуманитарных направлений: филологов, философов, историков, богословов, культурологов. Данная недостаточно исследованная область является объектом междисциплинарных исследований, в которых представители различных отраслей знания весьма нуждаются во взаимном сотрудничестве, испытывая необходимость реконструкции исторически достоверного образа русской философской мысли в эпоху начала её нового этапа. Его основное качественное отличие заключалось в том, что во второй половине уже барочного XVII в. произошло предметное самоопределение философии на отечественной почве (философия читалась в Киево-Могилянской академии с 1634 г., в Славяно-греко-латинской академии с 1687 г.).

В первой половине XVIII в. время изменило практически всё, начиная с внедрения новой русской лексики, которую укоренили петровские реформы. Даже при реформах духовно-академического образования в начале XIX в. многие выдающиеся профессора предпочитали латынь русскому (например, профессор Киевской академии И.М.Скворцов в начале упомянутого века писал о недостаточной развитости русской научной лексики, зато одним из первых перешёл на родной язык при переводе преподавания ректором Иннокентием (Борисовым) всех основных академических курсов на русский в 1832–1834 гг.)<sup>9</sup>. Отметим в связи с поднятым вопросом известную «тяжеловесность» стиля профессора филологии Фёдора Голубинского, сохранившиеся лекции которого на русском языке представляют собой почти прямую кальку с латыни. В действительности же современный (в нашем понимании) русский язык в начале XIX в. уже сформировался как явление, веком раньше он ещё был несколько иным.

Одна из новаторских для своего времени «Историй философии» в России, имеющая значение определённой вехи в развитии историко-философского дискурса в восточнославянском регионе, принадлежит перу Георгия Щербацкого. В 1751 г. им на латыни был прочитан в Киево-Могилянской академии соответствующий курс. Курс сохранился в рукописной форме в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины в Киеве, частично был переведен с латинского языка на русский в 1982 г.

В начале выделим некоторые наиболее показательные фрагменты из курса Щербацкого, отражающие использование автором принципиально новой методологии осмысления философского дискурса, которая свидетельствует о влиянии философии Декарта, воспринятой в свете богословских истин. Затем большее внимание уделим собственно историко-философским взглядам Щербацкого, тем самым развивая тематическое и источниковедческое поле общей проблемы, которую можно представить следующим образом: богословы как историки философии.

Курс Георгия Щербацкого, прочитанный в 1751 г., записан на 210 листах. На первых 13 листах вкратце изложены «Наставления к более легкому изучению древних и новых философов». Далее – курс

<sup>9</sup> См. подробно об этом: *Куценко Н.А.* Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX в.: процесс становления и виднейшие представители. М., 2008. С. 30–50.

логики (70 листов), физики (48 листов). Позднее рукопись этого года пополнилась созерцательной философией (23 листа) и этикой. Как указывается на обороте 183-го листа рукописи, «преподал эту философию Пурхотия в Киевской академии достопочтенный господин и ученейший муж, префект школ и преподаватель греческого языка господин иеромонах Георгий Щербацкий...». К вышеупомянутому следует добавить, что он был племянником Тимофея Щербацкого – архиепископа, затем митрополита Киевского, Галицкого и Малой России, куратора Академии (в период с 1748 по 1757 гг.). Последний был известен своим либеральным отношением к современной ему западной философии, положения которой он стремился вписать в православную трактовку основных догматов церкви. Митрополит «дозволял» использовать некоторые западноевропейские учебники по философии, что можно сказать и о «философии Пурхотия», упомянутой в тексте его племянника. Известно, что Пурхотий (Пуршо, Пурхотиус) был профессором философии в Сорбонне.

Георгий Щербацкий родился близ Переяслава, что под Киевом, в 1725 г. Закончив в 1747 г. Киево-Могилянскую академию, остался в ней преподавать поэтику, риторику, греческий язык, философию. Работал над пополнением академической библиотеки, почему и был знаком с новейшими философскими тенденциями. Время кончины Щербацкого точно не установлено, поскольку в 1753 г. он был переведен постановлением Святейшего Синода профессором в Московскую академию, а в киевских архивах остались лишь авторские рукописи его философских курсов на латыни.

Из материалов Г.Щербацкого мы выделяем популяризацию богословом картезианских принципов ясности и отчетливости идей, направленных на облегчение понимания того, каким образом осмысливается проблема истины в философии. В приложении приводятся два текста из курсов Щербацкого, прочитанных в 1751 и 1752 гг. Первый текст – «Метафизика, или Первая философия» (фрагмент рукописи на латыни 1752 г., шифр ДС/п 174, л. 95). Второй текст – «Физика, или Наука о природе» (фрагмент из курса физики, прочитанного в 1752 г., там же, л. 173–258). Тексты переведены на русский язык Ярославой Михайловной Стратий. Они приводятся в приложении 1 по изданию: Я.М.Стратий, В.Д.Литвинов, В.А.Андрушко. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982.

Автор переводов делает вывод о том, что «введение важных гносеологических проблем в данный курс отличает его от остальных, традиционно схоластических курсов»<sup>10</sup>, что в свою очередь свидетельствует об изменении взглядов на предмет и задачи метафизики, которая преподавалась в Киево-Могилянской академии, уже во второй четверти XVII в.

Можно говорить и о существовании своеобразных «картезианских чтений» в Киевской и Московской духовных академиях, а также в Санкт-Петербурге в середине XVIII в., проходивших в полемическом духе. Так, Г.Щербацкий указывает на доказательство существования Бога, приводимое св. Августином в диалоге «О свободном выборе», и доказывает, что Декартом были «присвоены» эти идеи, поскольку, игнорируя картезианскую идею-гипотезу о «Боге-обманщике», Щербацкий считает, что выделение единства мышления и бытия в познавательном акте вовсе не обязательно – это ясно и так<sup>11</sup>. Оставаясь теологом, в своих лекциях Г.Щербацкий в соответствии с собственной логикой мышления дает характеристику как богослов-аналитик другим виднейшим философам древности и современности, часто сопоставляя их взгляды, как, к примеру, во втором приводимом тексте, где Декарт сравнивается с Гассенди. Большое внимание уделяется Щербацким натурфилософским проблемам. Не случайно второй приводимый текст посвящен натурфилософской концепции, основанной, как и русский текст переводчика – анонима первой половины XIX в., на физических идеях Декарта. Работы приводятся в первом приложении в переводе Я.М.Стратий из указанной книги.

## § 2. Жизнь и творчество Феофана Затворника

Видное место среди духовных писателей и религиозных мыслителей второй половины XIX в. занимает Георгий Васильевич Горовов, более известный по монашескому имени как Феофан Затворник Вышенский (1815–1894). Он представлял собой тип европейски образованного, со знанием иностранных языков, учёного

<sup>10</sup> Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.Ф. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308.

<sup>11</sup> Там же. С. 309.

богослова новой формации, характерного для лучшей части своего сословия, возвращённого в эпоху Нового времени. Георгий родился в священнической семье под Ельцом, входившим тогда в пределы Орловской губернии. Закончил Киевскую духовную академию в 1841 г., где получил основательную богословскую и философскую подготовку. Среди его однокурсников были такие выдающиеся учёные богословы, как святитель Иннокентий Борисов и Василий Карпов, в будущем оба действительные члены Санкт-Петербургской Академии наук.

На последнем году учёбы в академии, когда ему исполнилось всего четверть века, молодой слушатель принимает монашество, но не ради сугубой аскезы, а для возможности максимально полного сосредоточения в духовной и книжной деятельности. Однако мир его не сразу отпускает. Будучи замечен церковным начальством, Феофан посылается в Санкт-Петербургскую духовную академию, главный центр европейски ориентированной богословской мысли, каковым он остаётся до сего дня. Затем он служит в посольских храмах за границей, в духовной миссии в Иерусалиме, будет некоторое время правящим архиереем Тамбовской и Владимирской епархий, даже ректором той самой столичной Духовной академии. Но всё это не соответствовало дарованиям и призванию великого духовного писателя, каким Феофан станет во второй половине своей жизни. В 1866 г. он удалился в Вышенскую Свято-Успенскую пустынь ранее Тамбовской губернии, ныне Рязанской области, где и прожил в уединении оставшиеся годы своего земного бытия. Как он сам признавался: «Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества»<sup>12</sup>.

Начался самый плодотворный, творческий, вдохновенный период его жизни. Удалившись от людей, он стал им ближе благодаря устранению тех обременительных отношений, которые ранее связывали его свободу. Феофан Затворник обращается к самому широкому кругу своих духовных чад, хотя ряд его призывов в виде писем носят персональный характер. Показательны названия его сочинений: «Мудрость человеческая и простота евангельская», «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться», «Мысли на каждый день года».

---

<sup>12</sup> Цит. по: *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 395.

Избегая непосредственного общения с обращающимися к нему людям, он прибегает к жанру письменного увещания, принятого ещё в Древней Руси. Можно в связи с этим вспомнить «Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху» или послание Максима Грека Ивану Грозному. Такой способ коммуникации позволяет автору находиться в некоем духовном пространстве и, отвлекаясь от светских обстоятельств, излагать главное. «Письма о христианской жизни» и «Собрания писем» тому свидетельствуют. Они широко издавались после кончины подвижника, пользуются большим спросом и сегодня.

Другой важной стороной деятельности Феофана Затворника было глубокое изучение святоотеческого наследия, связанное с переводом основополагающих трудов ранней православной традиции. Он участвовал в полемике по поводу более совершенного перевода Нового Завета, переводил сам с древнегреческого и новогреческого языков. Обратившись к фундаментальному труду византийской аскетической практики, известному как «Филокалия», он сделал его перевод на современный русский язык, который получил название «Добротолюбие» и был опубликован в 5 томах. Подобную работу также осуществил его современник Паисий Величковский, перевод которого более распространён. Паисий был одним из основателей старчества, удивительного явления в русской духовной жизни Нового времени, когда вне оказённой официальной церкви синодального периода на периферии империи возникали очаги духовной жизни, а в лесах подвизались провидцы вроде преподобного Серафима Саровского и оптинских старцев. К последним за мудрым советом и сердечной беседой будут ездить Николай Гоголь, Фёдор Достоевский, Владимир Соловьёв и другие выдающиеся умы своего времени. Даже прегордый в своей внешней простоте Лев Толстой попытается с ними общаться, но откровенного диалога не произойдёт.

Среди вышедших в последнее время трудов Феофана Затворника обратим внимание на книгу под названием «Православие и наука» (М., 2005), имеющую подзаголовок «Руководственная книга изречений и поучений». Она составлена современным богословом Феофаном Крюковым и, будучи предназначена для нынешнего читателя, выглядит весьма актуальным произведением.

В своём предисловии от 1876 г. Феофан Затворник горячо отстаивает единство веры и знания, считая, что «Дух у нас один». И наука, и религия, и сама природа в своей гармонии указывают на единство мироздания, таковым должно быть и знание о нём. Чрезмерно дифференцированное, обособленное, ушедшее от веры естественнонаучное знание искажает картину мира, дробит её и создаёт иллюзию истинного представления о действительности. Не отрицая пользы научных достижений, Феофан Затворник говорит об их относительности и неспособности заменить нравственные ценности.

Он выказывает своё отношение к философии, полемизируя с теми, кто считает, что в области веры нет философии: «Нет, совокупность истин веры есть самая стройная, возвышенная утешительная и воодушевительная философия, система настоящая, каких не представляет ни одна система философии»<sup>13</sup>. По старой традиции, идущей ещё с первых веков христианства, Феофан подчеркивает пагубность внешней мудрости и настаивает на спасительности внутренней боговдохновенной. Позднее им будет признаваться относительная польза мирской философии, а также утвердится концепция двух истин.

Воззрения Феофана Затворника нужно рассматривать в контексте идейной ситуации того времени, когда шли ожесточённые споры между представителями различных направлений, когда присутствовала апологетика науки в базаровском духе, утилитаризм в писаревском, материализм в плехановском, атеизм в ленинском. Отставание святоотеческой традиции было не демонстрацией средневекового обскурантизма, а напоминанием о непреходящих духовных ценностях, которые не может отменить никакая наука и никакая идеология.

Четвёртая глава указанной книги носит название «Христианская гносеология». В ней приводятся мысли Феофана Затворника о роли рассудка в научном познании, которое признаётся необходимым в длительном процессе освоения мира. Наука представляет апофеоз рассудочного понимания бытия. Она обращена к миру вещному, тварному, феноменальному, говоря языком современной философии.

---

<sup>13</sup> Феофан Затворник, *Святитель*. Православие и наука. М., 2005. С. 25.

Далее Феофан Затворник обращается к разуму, его роли в познании и связи с философией. Если рассудочный тип мышления характерен для науки, то разумный более соответствует философии. Он проводит различие между философией мирской и духовной, считая вторую соответствующей евангельскому учению и потому душеспасительной для человека, потому потребно не знание вообще, а актуально необходимое для достойной земной жизни и приготовления к жизни вечной.

В пятой главе раскрывается смысл православной метафизики. Феофан Затворник критикует «ультраматериализм», под которым подразумеваются физикалистские и эволюционистские учения о происхождении жизни, души, человека. Автор рассматривает соотношение души, духа и тела с точки зрения святоотеческого учения, когда тело полагается материальным субстратом индивидуального человека, душа – областью его столь же индивидуальных психических переживания, а дух – боговдохновенной, свыше ниспосланной, идеальной частью сложного трихотомического устройства человека. Он иронически при этом называет дарвинизм «сонным мечтанием».

Христианская антропология, по Феофану Затворнику, рассматривается в шестой главе. Повествование начинается с описания сотворения человека и его грехопадения, которые породили всю последующую историю человечества. Ветхий человек должен быть заменён новозаветным. Существо человека не двусоставно, как часто полагает современная наука, а трёхсоставно, ибо без рассмотрения главного духовного, определяющего начала невозможно понять сущность человека и смысл его существования.

В седьмой главе анализируется христианская психология, а в восьмой – христианская педагогика, тесно связанная с соответствующей психологией. В этих главах развиваются те же мысли, что и в предыдущих, но в более практическом плане, когда речь заходит о воспитании ребёнка, о миссии учителя, об искушениях юношеской поры, о плодах правильного воспитания.

Лишь частично затронув богатое идейное наследие Феофана Затворника, мы можем сделать некоторые выводы относительно характера его творчества. В нём проступает всё тот же классический византийский святоотеческий тривиум. Феофан предстаёт как искусный писатель, полемист, наставник, опирающийся на фи-

логические принципы вербального искусства. Он является при этом серьёзным мыслителем, рассматривающим смысл человеческого существования, соотношение рассудка и разума, роль метафизики в познании. Но более всего, и это естественно, он проявляет себя как искусный богослов, все проблемы рассматривающий сквозь призму догматического религиозного учения. Его труды востребованы и сегодня, искренние письма и проповеди привлекают внимание ищущих правды людей. Недаром на юбилейном Поместном соборе Русской Православной Церкви 1998 г. он был причислен к лику общерусских святых подобно митрополиту Макарию и Максиму Греку, жившим в XVI в.

### **§ 3. О структуре и содержании полемического богословского сочинения неустановленного автора**

Опубликованное в «Трудах Киевской духовной академии» произведение неустановленного автора, обозначенного инициалами А.С., представляет собой интересное сочинение по истории европейской философии Нового времени от Декарта до Фихте. Объём его составляет около 4 авторских листов (более 100 страниц). Текст сплошной без разделения на какие-либо разделы и подразделы. Нет указания на источники, они не цитируются, отсутствует библиография. Складывается впечатление, что перед нами некий лекционный курс, который подготовил данный автор и очевидно читал его слушателям Киевской духовной академии, что можно попробовать уточнить по документальным материалам о преподавании философии в указанном учебном заведении, если таковые сохранились. Труд представлен в полном объеме во втором приложении.

О характере и стиле изложения автора можно сказать, что он изъясняется ясно, чётко, доходчиво. Он как бы беседует со слушателями, обращаясь к ним с вопросами, и сам же отвечает на них. Явно это текст, рассчитанный на определённую аудиторию, которую автор пытается убедить в правоте своих взглядов и ошибочности иных интерпретаторов. А.С. стремится объективно подойти к наследию великих европейских мыслителей, показывая их сильные стороны и, вместе с тем, отмечая имеющиеся, на его

взгляд, заблуждения. Работу отмечает целостность в отстаивании ключевого заявленного тезиса о несостоятельности новейшего, т. е. относящегося к эпохе до середины XIX в., пантеизма. Пантеизм представлен как соперник, оппонент, противник чистого теизма, доминировавшего религиозно-философского учения, поддерживавшегося официальной православной Церковью в Российской империи. Таким образом, рассматриваемый текст имеет чёткую функциональную и идейную направленность. Он предназначен для определённого круга слушателей и его цель очевидна. Она состоит в выработке у слушателей и читателей неприятия западной позиции размывания теизма в различных сложных философских системах, скрыто или явно предлагающих идею пантеизма. Под этим наименованием, как мы полагаем, подразумеваются самые разные концепции, где нет чёткого выражения основных догматов христианства (в нашем случае православия) и их защиты от идейных соперников и конкурентов.

В силу изложенного и принимался во внимание характер текста, стиль автора, его задача, которую он решил, и ценности, которые он отстаивал. Мы можем перейти к непосредственному анализу содержания работы. Текст начинается с предложения, сразу заинтриговывающего читателя: «Есть ложные системы, так искусно построенные, в такую заманчивую форму облечённые, что нетрудно при первом взгляде на них обмануться внешним признаком истины». Мысль ясная, чётко выраженная, не растянута в сложную длинную фразу, лаконично излагающая методологическую предпосылку автора, которой он будет следовать далее. Складывается впечатление, что неизвестный нам А.С. хорошо владел ораторским искусством и был неплохо подготовлен по части риторики, а следовательно, мог быть воспитанником той самой академии, где он читал свой курс. Умение убеждать в правоте своих взглядов, заинтересовать аудиторию, увлекать слушателей профессионально воспитывалось в духовных академиях и семинариях, поскольку их выпускники занимались не замкнутой научной деятельностью, но активной работой с массой верующих, среди которых были и маловерующие, а порою и совсем не верующие.

Заинтриговав первой фразой, автор в такой же яркой эмоциональной, доходчивой форме излагает своё понимание развития западноевропейской философии, начиная с XVII в. «Колыбелью»

и «зародышем» всех последующих философских систем пантеистического характера он полагает не без оснований философию Декарта. Её он подвергает обстоятельному разбору на многих страницах своего труда. У А.С. двойственное отношение к Декарту и его взглядам. С одной стороны, он отмечает «обширное поле чистой и безусловно свободной мысли» французского мыслителя, который стремился силой сомнения освободиться от «внешних преград и внешнего авторитета». В начале своего пути Декарт, по мнению автора текста, был «самым искренним теистом», но в его системе были заложены «семена пантеизма», которые он не взрастил в полной мере, оставив это дело другим философам.

А.С. вводит любопытный термин «здание знаний». Фундаментом его построения у Декарта послужила знаменитая установка *cogito ergo sum*. Всё, в чём не уверен мыслящий человек, отбрасывается в сторону. От всеразрушающего сомнения Декарта спасает убеждение в том, что «мыслящее я – единственное начало знания», единственный аргумент в пользу существования человека, достойный его самого. Но на что способен самоизолировавший себя субъект, не слишком ли шаткое основание он выдвигает для построения своей системы? Отрицая внешние авторитеты и влияния, исходящие от других людей, Декарт приходит оригинальным путём к принятию Высшего существа.

Полагая себя существом несовершенным, он считает, что сама идея несовершенства или совершенства могла исходить от наиболее совершеннейшего существа. Таков источник Богопознания, когда человек, желая обрести опору, приходит к идее Бога как Творца и Промыслителя. При этом Бог не отождествляется с миром, им самим созданным, что привело бы к пантеизму. Он есть предельная абстракция или то, что мы называем субстанцией, ибо Он не может быть обозначен никаким придуманным термином, Он Бог живой, творящий и промыслительный, как это явствует из сакральных текстов, а не из теоретических рассуждений философов.

Автор постоянно перемежает своё изложение вопросами, как бы обращаясь к себе и аудитории: «Почему Он делается Творцом? Где причина этого? В случае ли, в необходимости или в премудрости и благодати?». Далее А.С. переходит к натурфилософии Декарта, его воззрениям на природу, главным атрибутом которой являет-

ся протяжение, качество сугубо математическое, количественное, достаточно абстрагированное. Что касается души, то её атрибутом предстаёт мышление. Подобный психофизический параллелизм ведёт к упрощённой картине мира и места в нём человека, что в целом соответствовало уровню развития науки, философии и богословия того времени.

Признав за Декартом право быть основоположником философии Нового времени, А.С. обращается к Мальбраншу, как его современнику, последователю и одновременно оппоненту, отмечая, что другой французский мыслитель и католический священник в одном лице стремится примирить веру и знание, опираясь в том числе на августинизм и окказионализм. Мир внешний в чувственном его восприятии объявляется обманчивым, неподлинным, иллюзорным. Окончательный вывод Мальбранша, по мнению нашего автора: «Бог есть всё, и нет ничего кроме Бога». Таким образом, природа растворяется в Боге и Бог растворяется в природе, что приводит к пантеизму, против которого так настойчиво выступает А.С.

Следующей фигурой рассмотрения стал Спиноза, один из великих философов той эпохи. Категоричный вывод автора сочинения стал таковым: «...несомненно, что система Спинозы, рассматриваемая сама в себе, представляет полное, систематическое развитие пантеизма со всеми его опасными выводами и последствиями». К этому привело «излишнее доверие» разуму и силе логики. Формальная точность и последовательность могут привести к ложным выводам, если неверно выбрана исходная позиция.

А.С. довольно подробно анализирует учение и метод Спинозы, рассматривая его учение о четырёх видах познания: 1) **приобретённые от других путём слуха и доверия**, 2) **собственным опытом приобретённые**, 3) **путём понимания вещей в их сущности**, 4) **понимание чистых идей или сущностей при полном отрешении от чувственного опыта**. А.С. критикует идеализм Спинозы, его отказ от чувственного восприятия мира, уход в область чистой мысли, которую он именуется «пустой абстракцией», «бескачественной и безжизненной сферой». В заключение он именуется систему Спинозы, хотя и «замысловато и искусно построенную», однако же «несостоятельной гипотезой». Не соглашается автор с учением Спинозы о Боге как субстанции в трёх её вариантах, каждый из кото-

рых выглядит формальной абстракцией. Достаточно основательно рассмотрев взгляды Спинозы, А.С. отмечает, что и этот сильный мыслитель вступил на неверную дорогу, ведущую к пантеизму.

Затем в центре внимания автора оказывается немецкий философ Лейбниц, старший современник ниже рассмотренных мыслителей, который оказал большое влияние на развитие европейской философии, полемизировавшей с картезианской школой. Будучи человеком широкого кругозора и соответствующей подготовки, он довольно удачно критикует абстрактную метафизику Декарта и Спинозы, имевшую многих последователей в Европе. Акосмизм и идеалистический пантеизм, крайний логицизм и гипертрофированный геометрический метод критикуются Лейбницем с позиции живого универсального знания о мире, представителем которого он сам являлся, чем и заслужил почтение теологов.

Лейбниц выдвинул идею о совместной субстанциональности и индивидуальности всех существ в своей теории монадологии. По его словам, «это не атомы материальные Эпикура, не геометрические точки картезианцев, существующие только в абстракции, а цельные единицы или единства, цельные отдельные ясные миры, носящие в себе образ всей вселенной». А.С. с восторгом пишет о той реабилитации внешнего живого мира, который был забыт в картезианской философии. Метафизика вышла из царства теней, обратившись к реальному миру.

Вместе с тем, критикуя картезианские учения за их предельное абстрагирование от реальности, акосмизм и пантеизм, сам Лейбниц оказался не свободен при использовании некоторых положений их школы. Его учение о монадах, положительно действовавшее против отвлечённой метафизики картезианства, само стало превращаться в некое догматизированное абстрактное учение, став «ненатуральной теорией уединённых сил», по словам автора. Введя понятие предустановленной гармонии и образа Бога как «монады монад», Лейбниц всё же не смог снять противоречия и определённой тенденциозности своего учения. Оно сыграло положительную роль в опровержении абстрактного пантеизма картезианской школы и абсолютизации формально-логического подхода у последователей Спинозы, но само стало лишь этапом в развитии европейской философии, который пришлось пройти и преодолеть другим мыслителям.

Особое внимание А.С. уделяет Канту, замечая при этом: «Пантеизм позднейшего времени и своими началами, и своим направлением более всего обязан философии Канта». По его мнению, немецкий философ стремился максимально вытеснить из сознания мыслящего индивида влияние внешней действительности, ибо оно не может знать ничего, «кроме своих личных форм». Происходит предельная субъективизация сознания, которое отныне занимается самим собой, считая внешний мир собранием вещей-в-себе, недоступных познанию их сущности, что неизбежно ведёт к солипсизму и агностицизму. Вывод автора таков: «Итак, современное исключение Кантом объективного элемента знания, с одной стороны, и возведение всего знания к началу субъективному, с другой, – вот, что послужило широким основанием для новейшего пантеизма».

А.С. считает Канта «великим и сильным умом», однако сожалеет при этом, что кёнигсбергский мыслитель ушёл в мир отвлечённых абстракций, безжизненных и далёких от подлинной реальности. Не вдаваясь в разбор всей философии Канта, автор предлагает посмотреть, как он оценивает механизм человеческой мысли, разделяя его на три среды – чувства, рассудка и разума. С помощью чувств составляются первичные представления о вещах, рассудок устанавливает отношение между ними, а разум выводит умозаключения, формирует причинно-следственные связи, завершая мыслительный процесс.

При этом немецкий философ выделяет два фактора, на основе которых строится знание. Первый – *a priori* отражает глубину духа познающего и составляющего форму знания. Вторым – *a posteriori* поставляет материю знания, поступающую в результате опыта и структурируемую априорными формами, уже лежащими в сознании субъекта. Первое начало есть главное и фундаментальное, оно предшествует опыту, оформляет его данные, выстраивает картину мира и взаимосвязи между вещами. Априоризм предстаёт как одна из важнейших сторон философии Канта, на основе которого строится вся его система.

А.С. рассматривает кантовское представление о времени и пространстве, понимаемых не как объективные характеристики реальности, но как некие «формы сознания, формы необходимые, всеобщие, данные *a priori*», не имеющие никакого значения вне нас. Таким образом, важнейшие атрибуты реальности являются,

по Канту, формами мысли, принадлежащими исключительно субъекту, который накладывает их на данные опыта, структурируя их в своём сознании. Опровергая взгляды Канта, наш автор использует термин «предлежательное значение», означающий внешнее происхождение данных опыта. Его вывод после критического анализа кантовских воззрений формулируется следующим образом: «Наши познания начинаются не пустыми понятиями пространства и времени, как ошибочно представляет Кант, а действительными понятиями протяжения и преемственности, не безжизненным абстрактом, а живым контактом».

Субъективизм и априоризм Канта ведёт к агностицизму. По словам А.С., из взглядов Канта следует вывод о том, что человеческий разум принципиально не может знать, что такое в самих себе и душа, и мир, и Бог. Не может даже знать, существуют ли они в действительности. Так ложные начала приводят к ложным выводам. Кант не отрицает того, что в сознании существуют идеи души, мира, Бога, но только как результат мыслительного процесса. О реальном, онтологическом, независимом от нашего сознания бытии речи не идёт.

Как воспитанник и преподаватель Киевской духовной академии, как убеждённый теист, наш автор подробно рассматривает кантовскую интерпретацию знаний о Боге. По Канту, идея Бога есть «самая высшая и необходимая для разума», потому что завершает весь процесс познания, приводит все частные знания к высшему единству. Как идея она необходима, но как аргумент в пользу подтверждения не убедительна. По мнению А.С., Кант «делает заключение о совершенной невозможности и бессилии разума человеческого знать что-либо о действительном бытии Божиим». Кант отрицает все доказательства бытия Бога, в том числе онтологическое как самое распространённое и базовое.

Отвергнув классические доказательства бытия Божия в критике чистого разума, Кант попытался компенсировать свой негативизм в критике практического разума. Автор замечает: «Единственное основание для уверенности в бытии Божиим, по Канту, составляет нужда, какую человек имеет в Боге, как условия, необходимым для приведения в полную гармонию счастья и добра, без него не было бы возможности объяснить нравственное управление миром». А.С. называет этот аргумент слабой и шаткой подпоркой,

поскольку бытие Бога связывается с некой человеческой потребностью. Это чисто антропологическое фейербахианское истолкование сути вопроса.

Хотя сам Кант не был пантеистом в прямом значении этого слова, он в своём априоризме, агностицизме и скептицизме стал его защитником (А.С. употребляет термин «протектором»). Кант подготовил почву для разрушения всех онтологических систем, своим сомнением «подорвав саму веру в действительность существования бесконечного». Эту работу изучали последователи Канта. Их усилиями была выстроена теория растворения Бога в природе, абсолютизации натуры, исключения верховного существа, стоящего над миром в качестве его Творца и Промыслителя.

А.С. переходит к рассмотрению одного из кантовских последователей, а именно к Фихте, субъективизм которого превосходит субъективизм учителя. «По Фихте, субъективное Я есть единственное и полное начало, и знание, и бытие, оно само себя полагает и даже творит, и не только творит себя, но творит природу и самого Бога». Наш автор довольно резко критикует учение Фихте, называя его уродливым и нелепым, претендующим вместе с тем на некий догматический статус. Крайности учения Фихте, по его убеждению, проистекают из ложных посылок Канта, они есть следствие данных априорных и субъективных начальных установок, доведённые до логического конца предваряющих установок.

Кратко и резко осудив Фихте, А.С. переходит к Шеллингу и Гегелю, которых ценит значительно выше, но считает апологетами абсолютного знания мыслящего субъекта.

С этими великими немецкими философами А.С. связывает «полное и окончательное развитие новейшего пантеизма», против которого он решительно и бескомпромиссно выступает на всех страницах своего труда. Он отмечает «обширность, стройность и художественность» систем двух философов, которые, однако, основаны на одной главной и ложной идее, суть которой состоит в утверждении того, «что мысль человеческая по природе своей абсолютна и тождественна с бытием». Шеллинг при этом больше заботится о художественном выражении своих взглядов, а Гегель тяготеет к их системному изложению.

А.С. описывает происхождение духа в природе по Шеллингу: «Природа спит в растении, мечтает в животном, бодрствует в человеке». Сказано красиво и вдохновенно, но весьма субъективно и

пантеистично. Пантеизм этих суждений состоит в том, что признаётся существование где-то в глубинах мира некоего высшего существа, слитного с природой, которое постепенно начинает процесс восходящего проявления и высвобождения от косных сил природы до сотворения человека. Эта эволюционистская теория связана с развитием естественных наук в XIX в. Гегель развивает художественно-пластичную интерпретацию Шеллинга до стройной наукообразной системы абсолютного знания. Он принимает, как выражается А.С., «химеру» полного тождества мысли и бытия. Гегель абсолютизирует значение идеи, считая весь процесс развития природы, социума, человека разными стадиями её самопроявления. В отличие от художественного метода Шеллинга, Гегель стремится выработать и сформулировать основные законы развития духа, понимаемые как законы диалектики. А.С. критикует закон единства и борьбы противоположностей, смысл противоречия, лежащего в основе сущего и другие концептуальные идеи Гегеля, которые получают потом дальнейшее развитие, в том числе в марксизме, уже начавшим развитие с середины XIX столетия.

Поводя итог своего анализа, А.С. замечает: «В системах пантеистических до Канта, как мы видим, Бог отождествляется с миром, а мир поглощается Богом, в системах же после Канта мир отождествляется с Богом, а Бог поглощается миром». Пороком всех пантеистических систем является выделение не живого мыслящего существа, отдельного от мира и пытающегося мир подчинить неким правилам, устанавливаемым исходным абстрактным объектом.

Основная идея автора выражена в заключительном абзаце таким образом: «Позднейшее перерождение пантеизма в материализм и атеизм служит доказательным подтверждением той истины, которая ясно открывается во всей истории развития новейшего пантеизма, что он не состоятелен сам в себе, в своих началах, в своём методе, и что потому должен рано или поздно пасть сам собою, несмотря ни на какие усилия логики и диалектики, употребляемые пантеистами для поддержания крепости своего знания». Патетическая концовка отражает скорее мировоззренческую установку неизвестного нам автора, чем подлинный ход событий в Европе и России.

Оценивая рассмотренный вкратце труд А.С., можно сказать, что он представляет немалый интерес для понимания идейной ситуации в России середины XIX в. Он также документально

свидетельствует об интересе в духовно-академических кругах к западноевропейской философии, в том числе с целью критики многих её представителей. При частых притеснениях университетской философии духовно-академическая линия развития отечественной мысли имела большое значение в плане её общей эволюции. Неизвестный нам автор, выступающий под псевдонимом А.С., демонстрирует хорошее знакомство с западной классической философией, пытается полемизировать с ней, высказывает свои суждения, по большей части охранительные. Разумеется, ему не по силам опровергнуть и принизить философские взгляды Декарта, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля и иных великих мыслителей, однако вступление с ними в спор, собеседование, полемику уже является фактом активного существования отечественной мысли в рассматриваемый период. Можно по праву назвать это произведение «философским эссе», подчинённым ведущей идее опровержения пантеизма.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

История философии сегодня не может не использовать историковедческую методологию, заимствованную у современных исторической и филологической наук. Специалисту в нашей области желательно владеть не только знаниями нескольких языков, но и навыками работы с архивными материалами, как рукописными, так и печатными. Средневековый философ и богослов был в той или иной мере обучен древнегреческому, древнееврейскому, латыни. Радует то, что многие коллеги в наше время также стремятся овладеть как классическими, так и современными восточными и западноевропейскими языками. Данный факт свидетельствует о продолжении существования тривиума, состоящего из филологии, философии, теологии в единстве целостного гуманитарного знания. Мы собираемся продолжать исследования в данном направлении, поскольку неизученным остается значительный массив ценного архивного материала.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

Представляя читателям приложения к данной книге, следует отметить, что любое изучение материала философско-богословского характера должно учитывать характерные черты последнего. Это ортодоксальность позиции преподающего богослова, особенность стилистики изложения, непримиримость к неканоническому толкованию догматов, принципиальная критика иных воззрений, некая «агитационная направленность».

В первом приложении содержатся два историко-философских текста Георгия Щербацкого, прочитанных на латыни. Первый – «Метафизика, или Первая философия» (фрагмент рукописи на латыни 1752 г., шифр ДС/п 174, л. 95). Второй текст – «Физика, или Наука о природе» (фрагмент из рукописного курса физики, также на латыни, 1752 г., там же, л. 173–258). Тексты в русском переводе приводятся по изданию: Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.Ф. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 315–323.

Во втором приложении представлен полный текст работы профессора Киевской духовной академии с инициалами А.С. «Историческое развитие новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности». Приводится по изданию: Труды Киевской духовной академии. 1865 г., август, сентябрь. С. 179–228; 447–511.

ГЕОРГИЙ ЩЕРБАЦКИЙ

1) Метафизика, или Первая философия

Можно ли назвать первым принципом достоверного познания тот, который Декарт упоминает как во втором «Метафизическом размышлении», так и в первой части «Начал человеческого познания» п. 7. Именно: «Мыслю, следовательно, существую». Отвечаю. Если под первым началом достоверного познания ты понимаешь это первое достоверное познание, которым человек познает естественную истину о существовании вещей, то это предложение «я, мыслящий, существую», можно назвать первым началом достоверного познания, как хочет Декарт. Поскольку, если кто-нибудь сомневается, существует ли что-нибудь вне его в вещественной природе, то он не может сомневаться в том, что он существует, пока сомневается, так как осознает скрытым чувством себя существующим. Так как в ясной и отчетливой идее сомневающегося заключается идея существования. Но если под первым принципом достоверного познания подразумевают некоторое общее правило, согласно которому могут быть образованы все высказывания, как относительно сущности, так и существования вещей, находящихся вне нас, то это предложение «**ego qui cogito, existo**» **менее всего может рассматриваться как первое начало достоверного познания.** Та достоверность, которой мы обладаем относительно чувственных вещей, находящихся и существующих вне нас, благодаря неиссякаемому и скрытому животворному чувству, подтверждается сделанным предположением, что существует Бог, который не может нас обманывать.

Но что касается этого правила и подобных высказываний, поскольку они выносятся благодаря этому животворному чувству о чувственных вещах, так и тех суждений, которые касаются сущности вещей, мы считаем, что это происходит не иначе, как только в согласии с нашим условием, что все, что постигается в ясной и отчетливой идее чего-либо, может с достоверностью утверждать о ней.

## 2) Физика, или Наука и природе

О началах Декарта.

Декарт в том сходится с Гассенди, что так же, как и он, использует механические начала, выведенные, как известно, из искусного расположения частей материи для объяснения сути природных вещей, хотя оба они в целом явно и определенно расходятся во мнениях по ряду вопросов. Так, Декарт, в частности, полагал, что локальная протяженность в длину, ширину и глубину представляет собой ту же самую вещь и саму материю или тело, следствием чего было исключение возможности существования всякого пустого пространства. Далее, поскольку в протяженной субстанции он усматривал пределы делимости, то не решился по примеру перипатетиков объявить ее до бесконечности делимой: как у Гассенди и эпикурейцев, она у него только превратилась в атомы, хотя он утверждает о возможности ее бесконечного деления на меньшие части. Наконец, он хочет, чтобы вся материя была инертной, не наделенной никакой возможностью самодвижения, между тем как Гассенди, так и эпикурейцы считали атомы деятельными, всегда находящимися в непрерывном, стремительном движении и наиболее склонными к самодвижению.

Истинную гипотезу Декарта по отношению к возникновению вещей мы охарактеризуем ниже. Здесь же мы даем лишь краткий обзор. Согласно Декарту, все мирозданье может быть представлено как расчлененное Творцом природы на различные вихри, состоящие из материи самой по себе, несомненно, однородной, но гетерогенной по отношению к форме и движению, так что в центре каждого вихря сосредоточивается какое-то огромное множество тончайшей материи, не удерживающей ни одной формы и все легко воспринимающей, которая считается первоэлементом и формирует каждую постоянную звезду. Далее, он считает, что вокруг каждой постоянной звезды непрерывно вращается эфирная, или небесная, субстанция, состоящая из особых шарообразных частичек.

Вместе с тем, в соответствии с этой гипотезой, любые части материи не только одновременно вращаются вокруг общего центра вихря, но также и отдельно вокруг собственного центра. И если бы

эти частицы имели какие-то выступы или углы, то они непременно сгладились бы в результате непрерывного трения, а их осколки, по видимому, ушли бы в тончайшие опилки первоэлемента.

Итак, все то, что остается от этих частичек, обязательно должно быть шарообразным, или сферическим, и оно, соответственно, называется элементом, так как, пребывая постоянно в состоянии кругового движения, стремится отделиться от центра согласно закону движений, объяснение которого будет дано ниже.

Кроме этих элементов встречается более плотная материя, состоящая из многоугольных, плотно прилегающих друг к другу осколков первоэлемента, которая была названа тем же Декартом третьим элементом и которая входит в состав земли, планет и всех плотных тел.

Таким образом, первым картезианским элементом является некая тончайшая, прозрачная материя, подверженная наиболее быстрому движению, не удерживающая никакой формы, все легко воспринимающая и вследствие этого очень легко регулирующая процессы изменения и образования любых тел. По его мнению, большое количество этого элемента находится в Солнце, постоянных звездах, а также во всех огненных и светящихся телах.

Второй элемент состоит из мельчайших шариков, которые, однако, как первоэлемент, не проникают сквозь очень узкие отверстия больших тел, поскольку они несколько плотнее частиц первоэлемента и не так легко меняют свою форму. Далее, внутри себя они оставляют какие-то небольшие пространства, которые должны заполняться первоэлементом. Из этой же шарообразной материи возникает эфир, или небо. Отсюда сама она чаще всего называется нами эфирной субстанцией.

И, наконец, третий элемент тоже ведет свое начало от частиц первоэлемента, поскольку, несомненно, эти тончайшие частицы так соединяются и сплетаются между собой, что образуют определенные более плотные и разветвленные молекулы, которые, утратив движение, приобретают форму третьего элемента и этот элемент содержится в плотных телах, преимущественно в земле и всех планетах.

Теперь, если кто-нибудь пожелает выяснить наше мнение о началах Декарта, то, по крайней мере, относительно природы материи, или телесной и протяженной субстанции, а также относительно

но вакуума, или пустоты как сплошной, так и рассеянной, мы его ранее изложили. Какова же наша точка зрения относительно делимости материи, мы выясним несколько позже. Поэтому перед нами здесь предстают только два объекта, требующих определения: во-первых, однородная ли материя, или везде ли она относится к тому же самому роду и категории, как считает Декарт, и далее, могут ли быть в каком-то смысле доказаны или приняты три картезианских элемента. Итак, положение первое.

Представляется, что первоматерия, из которой состоят естественные и чувственные тела, везде относится к тому же самому роду или категории. Доказываем. Материя, из которой состоят естественные и чувственные тела, есть определенная, естественным образом протяженная, плотная и непроницаемая субстанция. Разумеется, протяженная субстанция всегда гомогенна, т. е. однородная и однопорядковая: ведь она всегда возникает от одной и той же идеи и никакое сознание не мыслит, что мы определяем в ней различные в родовом отношении части, поскольку и без родового различия частей во всех телах вполне хватает различных компонентов. Следовательно, первоматерия, из которой состоят природные и чувственные тела, всегда представляется однородной и однопорядковой.

Ответы на возражения. Если допустить, что материя, воспринятая без механических воздействий, величины, формы, положения, движения и покоя, также всегда однородна, не различна по природе или порядку, то никак не представляется возможным дать объяснение тому невероятному разнообразию, которое наблюдается среди природных тел.

Отвечаем, отрицая положение. Источником этого разнообразия является не материя, а форма, т. е. различное расположение материи. Так, когда части воды перестают двигаться в отдельности и одновременно концентрируются в лед, то эти сросшиеся части воды весьма непохожи на предыдущие. Так, из различных земных соков путем только одного их процеживания в волокнах дерева возникает кора или твердая скорлупа, из хлеба и пищи – хилум (chylum), кровь, кости и мясо, весьма различные между собой. Таким образом, мы видим, что исключительно благодаря перемещению частей, их видоизменению или новому порядку, а также любому иному изменению формы или расположения происходят

ежедневно эти явления. Точно так же это обыкновенно происходит и при любых иных изменениях и возникновениях чувственных тел. Следовательно, разнообразие природных тел в высшей степени соответствует гомогенности материи.

#### Положение 2.

Весьма правдоподобным представляется утверждение о существовании трех элементов Декарта и тройственной материи, а именно, тончайшей материи первоэлемента, шарообразной материи второго элемента и плотной, или бороздчатой, материи третьего элемента. Доказываем. Столько может быть допущено видов материи, или элементов, сколько имеется основных отличительных признаков природных тел в этом универсуме, которые не представляется возможным объяснить иначе, чем их происхождением от разных видов материи, или элементов. Не подлежит сомнению, что в этом видимом мире таких отличительных признаков природных тел, которые невозможно объяснить иначе, чем их происхождением от разных видов материи, или элементов, имеется три. Прежде всего, различаются определенные тела, излучающие свет и называемые светящимися. Таковыми являются постоянные звезды, в которых преимущественно доминирует материя первоэлемента, о чем мы уже говорили и что более подробно объясним позже при рассмотрении природы огня.

Во-вторых, существуют такие тела, которые пропускают свет через себя и называются прозрачными. Таково небо, т. е. то растекающееся прозрачное пространство, в котором находятся все звезды, планеты и наш земноводный мир. Рассматривая положение Декарта о том, что прозрачное растекающееся пространство, во всяком случае большей частью, состоит из шарообразной материи или второго элемента, мы обнаруживаем, что оно не лишено правдоподобия, когда речь идет о прозрачности и влажности.

И, наконец, в-третьих, встречаются тела, отражающие свет и называемые плотными. Таковыми являются все планеты и земля, которую мы населяем, а также абсолютно все, что на ней рождается. Во всех этих телах преобладает плотная, или бороздчатая материя, как пишет Декарт в третьей части «Начал», разд. 52. Таким образом, наличие трех картезианских элементов, т. е. материи первого, второго и третьего элемента, может представляться весьма правдоподобным.

Ответы на возражения.

Возражение первое. Материя всегда себе подобна, а не различна по сути или способу (существования), как мы установили в вышеизложенном положении. Следовательно, нельзя утверждать, что имеется три вида материи.

Отвечаем, разделяя антицедент. Материя, рассмотренная сама по себе, однородна и всегда себе подобна, поскольку, несомненно, она есть протяженная субстанция. Соглашаюсь. Если же утверждать однородность материи относительно различных чувственных, или нечувственных форм, то я это отрицаю. Исходя из последнего, я отрицаю и следствие. Ведь если рассматривать материю касательно ее различных форм, хотя бы по отношению к нечувственным, то можно заметить, что она имеет сложную структуру: она либо состоит из мельчайших и тончайших частиц первоэлемента, движущихся с огромной скоростью и легко принимающих любую форму, либо из мелких шариков второго элемента, несколько более плотных и менее подвижных по сравнению с частицами первоэлемента, и, наконец, из ветвистых, неровных, покрытых бороздами частей, именуемых третьим элементом. Эти три вида материи следует различать не только в тех природных телах, о которых мы уже упоминали, в частности в постоянных звездах, небесной субстанции и планетах, их нетрудно распознать и в окружающих нас телах. Ведь земные, густые и перемешанные части, входящие в состав земли, дерева, камней и других твердых и плотных тел, вне всякого сомнения, относятся к третьему элементу, жидкие вещества типа воздуха, воды, вина и т. д. соответствуют второму элементу, что обуславливает постоянное движение каждой их части в отдельности, происходящее, однако, не с той скоростью, которая свойственна движению раскаленных или огненных тел, наполненных первоэлементом. А если поставить на огонь какую-нибудь жидкость, то по мере нагревания и превращения в огонь движение ее частей будет все более ускоряться. Твердые же тела, такие как золото, серебро и другие металлы, под действием огня расправляются и приобретают свойства огненной природы. Поэтому учение об этих трех видах материи представляется весьма правдоподобным и может отстаиваться как в высшей степени приемлемое.

Возражение второе. То не является первоэлементом, что может делиться до бесконечности или, по крайней мере, до неопределенности. Что касается трех элементов Декарта, то они могут делиться либо до бесконечности, либо, по крайней мере, до неопределенности, что установил сам Декарт. Следовательно, они не есть первоэлементы природных тел.

Отвечаем, разделяя большую посылку. Я согласен с тем, что первоэлементами нельзя считать то, что до неопределенности может делиться на меньшие и меньшие части, если под первоэлементом понимать только то, что просто и неделимо, каковым признается эпикурейцами атом. Но я возражаю против того, чтобы под первоэлементом понимали протяженную субстанцию, лишенную любой чувственной формы, из которой возникают чувственные образы и в которую как в общее начало они растворяются. Поэтому я согласен с меньшей посылкой и отрицаю следствие. Таким образом, под первоэлементом понимается или нечто простое и неделимое, каковым, пожалуй, не может быть ни одно тело, что бы ни утверждали эпикурейцы, или материя, лишенная всякой формы или чувственного образа и готовая к образованию чувственных тел любой формы или категории. Если рассматривать элемент первым способом, то никаких первоэлементов такого рода нет ни у Декарта, ни у Аристотеля и перипатетиков, поскольку материя всегда может делиться, или, по крайней мере, всегда воспринимается делимой. Но если понятие элемента трактовать во втором смысле, то, конечно, первоэлементы Декарта прямо могут восприниматься как начала вещей, ведь ничего не препятствует тому, чтобы они входили в состав чувственных тел любого вида и чтобы в них они растворялись при последнем разложении. Вполне естественно, что начала Декарта могут считаться первоматерией, равным образом лишенной любой чувственной формы.

Если ты спросишь, следует ли предпочесть объяснение природы вещей Декарта эпикуровскому, то я отвечу: да, следует. Декарт везде прославляет высшего Творца и Правителя мира и указывает на него как на причину всех движений. Эпикур же возникновение чувственных вещей и высшее чистое искусство природы объясняет только случайным соединением атомов. Поэтому всякая нечестивость Декарта по отношению к Богу не выходит за пределы

допустимого. Другое дело – Эпикур, устраняющий божественное Провидение и пытающийся изгнать из сознания людей всякое понятие о Боге. <...>

Сторонники механистической философии не только в античности, например, Лукреций и все последователи Эпикура и Демокрита, но и в Новое время, более тщательно разрабатывавшие унаследованное от Галилея учение о движении (Гассенди, Декарт и другие) считают, что природным телам присуще только одно локальное движение, и полагают, что в нем содержатся и осуществляются любые возникновения, уничтожения, изменения, увеличения и уменьшения, хотя они и не приводят его одно и то же определение. Так, Гассенди в первой части «Физики» кн. 1, посвященной движению и изменению вещей, в гл. 1 после Эпикура определяет локальное движение как перемещение с места на место, т. е., следуя выражению всех эпикурейцев, из пространства в пространство. По их мнению, местом движений является пространство, или пустота, в которой содержатся и движутся тела (учение об этом пустом пространстве ранее было в достаточной степени опровергнуто). В отличие от него, Декарт убежден в невозможности существования в природе пустоты, а также любого пространства, лишённого свойства протяженности, вместе с физическим телом. Он указывает на то, что локальное движение происходит иначе, чем в пустом пространстве, и определяет его во второй части «Начал» (§ 25) как перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которых оно непосредственно касалось и которые рассматривались как бы находящимися в состоянии покоя, в соседстве с другими. Это определение, судя по различным способам, которыми оно постигается, не может считаться ни истинным, ни ложным. Мы же объяснили его своим методом и в соответствии с ним будем рассматривать весь этот видимый мир в двух аспектах, а именно в физическом и математическом. В физическом аспекте мир исследуется тогда, когда он рассматривается в отношении физических и чувственных качеств, например, подвижности, текучести и других, действительно ему присущих. В этом смысле почти все его части пребывают в постоянном движении: ведь мы видим, что небо, звезды и почти все тела ежедневно совершают установленное движение. В математическом же аспекте мир рассматривается, исследуется исклю-

чительно с точки зрения протяженности, не допускающей принятия во внимание других качеств, например движения, текучести, твердости и т. д., хотя на самом деле и физически движение, покой, форму и положение частей этого универсума нельзя от них отделить. Тем не менее ничто не препятствует тому, чтобы сам мир мы представляли себе неподвижно протяженным, естественно, в том случае, когда дух размышляет только о его величине, не принимая во внимание качеств. Так, несмотря на то, что эфирная субстанция, содержащая солнце и звезды, пребывает в постоянном движении, астрономы рассматривают различные ее части как неподвижные, например точку восхода, точку захода, наивысшую точку Зенит и противоположную ей точку, называемую Надир, или Натира. Это объясняется тем, что чистая протяженность исследуется в абстрагированном от всех физических свойств виде.

## Приложение II

Труды Киевской духовной академии 1865 г., август, сентябрь. С. 179–228; 447–511. Подготовка текста воспроизведена с сохранением авторской орфографии и пунктуации осуществлена Н.А.Куценко. Уточнение некоторых понятий дано в квадратных скобках и в конце текста.

А.С.

### **Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности**

Есть ложные системы, так искусно построенные, в такую заманчивую форму облеченные, что нетрудно при первом взгляде на них обмануться их внешним призраком истины. И при дальнейшем рассмотрении не легко бывает догадаться, где главная ошибка, где ложь, так искусно замаскированная в заманчивую форму истины. Только тогда обнаруживается вся пустота, шаткость и неосновательность этих систем, когда мы знакомимся с почвою, на которой они произрастали, и историей их происхождения и развития, – подобно тому, как пред глазами наблюдателя какого-либо обманчивого воздушного явления тогда только совершенно развеивается обман, когда он найдет возможным объяснить происхождение этого явления. Таковы по преимуществу системы новейшего пантеизма. В них на первый взгляд представляется столько самой строгой логичности в мыслях, столько последовательности в заключениях и выводах, столько широты во взглядах и приложениях их к действительности, что не думаете найти в пантеизме новейшем последнее, окончательное решение на все вопросы, занимающие дух человеческий, – полный и удовлетворительный ответ на все требования разума. И при дальнейшем более серьезном исследовании этих систем, не легко бывает распутать\* в них искусно сотканную при помощи логики и диалектики ткань заблуждений, которой концы очень удачно бывают скрыты под наружностью строгой и стройной системы. Если же и скоро могут быть подмечены в них слабые стороны, то остается загадочным, как могли образоваться подоб-

---

\* В оригинале – ‘распужать’.

ные системы, стоившие необычайных усилий уму человеческому, а между тем построенные так не твердо, так шатко. Что заставляло сильные и рабочие умы обрекать себя на такую напряженную и бесплодную работу? Какими побуждениями руководствовались они, злонамеренными или благонамеренными? Если злонамеренными, то чем объяснить их необыкновенную энергию и усердие в изыскании истины? Если же благонамеренными, то чем объяснить их ошибки и обман при необыкновенных способностях, при искреннем отношении к истине, при строгой верности требованиям логическим? Как могли так жестоко обмануться столь сильные и способные умы?

С решением только всех этих и подобных недоумений на счет заблуждений новейшего пантеизма может вполне обнаружиться вся его шаткость и несостоятельность. Где же искать разрешения этих недоумений, как не в истории новейшего пантеизма? Она одна может указать нам, где первое и главное основание, на котором постепенно стало созидаться здание новейшего пантеизма. Она только может объяснить, почему это здание принимало такие или другие формы, и наконец явилось в настоящем своем виде? В ней можно найти объяснение того, почему претыкались о камень пантеизма очень замечательные и сильные умы, строя воздушные системы, и не подозревая их пустоты и неосновательности, почему нередко впадали они совершенно невольно в самые нелепые и опасные заблуждения, которые часто вовсе несродны были их внутренним расположениям и наклонностям. В ней можно найти и много других данных полезных для возможно ясного и полного обнаружения всей несостоятельности новейшего пантеизма. Поэтому-то, имея в виду показать несостоятельность новейшего пантеизма, мы считаем полезным и нужным обратиться к его истории, и проследить хоть коротко за его происхождением, развитием и судьбою.

Для нашей цели нет надобности писать полную и подробную историю новейшего пантеизма, а достаточно ограничиться более замечательнейшими явлениями в его истории, — обратить внимание на более важных и представительных лиц в этой истории, имевших огромное влияние на ход и развитие пантеизма и на другие условия более замечательные, от которых зависела его судьба и направление.

Где искать колыбель новейшего пантеизма? Где зародыш, из которого выродилось целое поколение пантеистических систем? Колыбель новейшего пантеизма всего натуральнее искать там, где находится колыбель всех новейших направлений философствующей мысли, более или менее близких к истине и далеких от нее, более или менее полезных и опасных. Мы здесь разумеем не что иное, как философию Декарта с ее новыми началами, на которых стали созидаться все новейшие системы. Обширное поле чистой и безусловно свободной мысли Декартовой, освобожденное силою сомнения его от всяких внешних преград, внешнего авторитета и общего смысла, очищенное от всех свидетельств опыта и наблюдения, покрытое туманом абстракции, смешивающим и обезличивающим все предметы, – это поле не могло ли послужить богатою почвою для произрастания пантеизма? И знаменитое *cogito ergo sum*, заключавшее столь обильную пищу для идеализма, не могло ли послужить зародышем, из которого мог возникнуть пантеизм? Впрочем говоря это, мы вовсе не думаем поставить Декарта во главе новейших пантеистов. Как увидим скоро, нельзя сомневаться в том, что Декарт был самый искренний теист, но принявший начала, заключающие в себе семена пантеизма, вставшие на дороге, к нему ведущей, он невольно высказал уже в некоторых мыслях своих предрасположенность к пантеизму, невольно стал пролагать путь к нему. Если он остался верен своему теизму, то этим обязан он своей непоследовательности, тому, что успел остановиться на половине дороги, ведущей к пантеизму. И другие были философы, подобно Декарту, искренних убеждений в бытии личного Бога, но, следуя за Декартом, впали в пантеизм, потому только, что остались больше Декарта последовательными в развитии начал его философии.

Чем же Декарт положил начало новейшему пантеизму и способствовал его развитию?

Войдем в самую область метафизики, построенной Декартом, и чтобы лучше разглядеть её и оценить, начнем свой обзор с фундаментальных её камней, и будем подниматься вместе с Декартом шаг за шагом до самой её вершины, наблюдая везде за связью, правильностью и прочностью в построенном им здании.

Декарт, когда принялся за свою самостоятельную, мыслительную работу, уже не многим ученым мыслителям мог уступать в своих богатых и многосторонних сведениях по всем отраслям зна-

ний. У него были уже свои взгляды и убеждения, как во всяком развитом и образованном мыслителе, был уже и свой определенный взгляд на Бога и мир, и отношение их между собой. Но под этими взглядами и убеждениями, или, точнее сказать, полуубеждениями носилась безотвязная и мучительная мысль: не есть ли все это дело предрассудков воспитания и школы, частных, случайных мнений, так часто несогласованных между собою и противоречащих? Не есть ли все это дело обмана и заблуждения? Все приобретенное и нажитое умом не есть его собственность; не есть ли поэтому оно ложь и обман? Все эти и подобные мысли привели Декарта к решимости пересоздать снова на новом основании все здание знаний. Как же это сделать? Очень просто: употребить в дело силу сомнения, что падает под эту силою, отставить в сторону, отвергнуть, а что останется нерушимым, то принять, и на нем строить новое здание знаний. Так и поступает Декарт. Он отвергает в своем сознании решительно все, на что могла быть брошена хотя бы малейшая тень сомнения, и ищет в себе такой истины, которой ни чем не могло бы коснуться сомнение. Пред его сомнением падают все данные опыта и наблюдения, исчезают все явления обыденной жизни, небо и земля, он отказывается от своих очей, ушей, рук, всех чувств, как свидетелей и проповедников обмана, отказывается от своего тела и для него перестает существовать вся Вселенная. И не только истины опытные, но и математические не ускользают от сомнения Декартова. Неужели подлежит сомнению, например то, что дважды два четыре, или что треугольник не есть круг? Но Декарт еще сомневается и в этом, сомневаясь в том, создал ли Бог разум человека так, чтобы он видел вещи, как они есть на деле, да есть ли самый Бог, и не есть ли дух человеческий только игра злого гения, забавляющегося его обманом?

Итак, что же остается на долю разума человеческого? Одно – абсолютное, бесплодное сомнение, и ничего больше? Нет, в глубине самого сомнения Декарт находит твердую, нерушимую точку опоры, и вместе с нею выход из всеобщего сомнения на путь уверенности и истины. Среди всеразрушающего сомнения, Декарт замечает нечто неуловимое, недоступное для сомнения, – это – самое существо сомневающееся, существо мыслящее, – это я. Я отверг бытие чувств, бытие тела, рассуждает Декарт, но завишу ли я настолько от чувств тела, что без них не могу существовать? Я был

убежден, что не было ничего из того, что признавалось существующим в мире, что нет ни неба, ни земли, ни духов, ни тел, но не был ли я убежден в то же время в том, что я существовал? Так, нет сомнений, что я существовал, если я был убежден, или если я только мыслил нечто. Никакой самый могущественнейший обманщик не в силах обмануть меня на этом пункте. То же самое, что он будет обманывать меня, будет убеждать меня, что я существую. Пусть он обманывает, сколько захочет, но никогда не в состоянии будет сделать из меня ничто, если я буду мыслить себя чем-либо. Итак, заключает Декарт, нужно принять за несомненное, что положение: я есть, я существую, есть положение необходимо истинное, всякий раз, когда я произношу его или осознаю его в своем духе.

Вот Декартово *cogito ergo sum*, послужившее основанием для вновь предположенного им здания науки. В нем заключено все, что требуется для знания, в нем начало знаний и истины и критериев. Я потому уверен в бытии своем, что мыслю, – вот начало уверенности в знании. Я потому убежден в своем существовании, что я ясно, отдельно, очевидно представляю его в своем сознании, – вот критерий истины. Мыслящее я – единственное начало знания; ясность, отдельность, словом очевидность в сознании – единственный критерий истины.

Здесь мы на время не можем не остановить Декарта, и не высказать своих недоумений и опасений насчет дальнейшего пути, ожидающего его впереди. И, во-первых, убежден ли Декарт в совершенной достаточности своего начала познания? Можно ли из него произвести весь круг познаний, вполне соответствующий тому, которым Декарт мог обладать до своего всеобщего сомнения и до исключения всякого внешнего авторитета? Декарт может сказать, что его ум по своей природе сходен с умом каждого, что следовательно его ум может воспроизвести все, что есть истинного в уме частном и всеобщем, состоящем из всех частных, вместе взятых. Да, может быть так, но не более, а от возможности еще далеко до действительности. Не даром говорят: один ум хорош, а два лучше, – тем лучше многие умы и все взятые вместе. А что же сказать об уме высшем всех умов человеческих? И то, что заключается в этом уме, может произвести в себе ум Декартов? Декарт может сказать, что его уму не может противоречить по природе никакой другой ум, каков бы он ни был. Пусть будет так; но сле-

дует ли отсюда, что его ум, низший ум может заключать в себе все то, что есть в уме беспредельно высшем его, – уме верховном? Сколько в этом уме может быть истин, высших – разумения человеческого? И если некоторые из этих истин открываются человеку, как существенно необходимые, то не будет ли в огромном убытке ум Декартов, сразу не признавший кроме себя одного, никакого другого внешнего начала истины? Таким потерям должен будет подвергнуться ум Декартов, уединенный от всякого внешнего авторитета, даже тогда, когда бы он со своей стороны сделал все, что может по своей природе сделать для знания, когда бы он владел самыми здоровыми и отличнейшими силами, и ни в чем ни на шаг не уклонялся от истинных требований своей природы. Но так ли это бывает на деле? Можно ли ожидать совершенной безошибочности в деятельности со стороны разума при настоящем его состоянии, особенно разума, отказавшегося от всякого внешнего водительства?

Спросим самого Декарта, может ли он ручаться за безошибочность своего разума, признанного единственным началом уверенности, и если может, то в чем заключается ручательство? Со своей стороны, мы очень опасаемся за его уединенный разум, не зная, почему бы он не мог сбиться с прямого пути и впасть в заблуждение, почему бы он не мог обмануться, создать иллюзии, и признать их за действительность. Декарт скажет, что его разум совершенно безопасен на счет обмана, потому что он владеет несомненным критерием истины, который в состоянии предохранить его от всякой лжи и обмана, критерий его – это ясность, раздельность понятий, очевидность. Но что это за критерий? Может ли он представить надежное ручательство за безошибочность разума в различении и измерении истин? Мы спросим у одного Декарта, случайно ли, или существенно и необходимо связан этот критерий с природою мыслящего духа? Если случайно, то что это будет за критерий истины, который у одних будет, а у других нет, между тем как истина сама по себе безусловного характера, существенна и необходима для каждого? Если же он существенно соединен с природою мыслящего духа, то он всегда составлял и составляет общее достояние всех и каждого. Но почему же Декарт отверг все то, что другими признавалось за истину? Отчего показалось ему сомнительным, смешанным, темным то, что для сознания других

было ясно, отдельно и очевидно? На каком основании он признал обманом, призраком, иллюзией то, что казалось другим очевидной действительностью? Если он был прав, предполагая, что другие, признавая что-либо за очевидную истину, могли в то же время обманываться, то не будут ли вправе и другие предполагать, что Декарт, признавая что-либо за очевидно истинное и действительное, может сам обманываться в этом, что он вместо настоящей истины может созидать в уме своем одни призраки пустые и иллюзии, а другим выдавать их под прикрытием своей обманчивой очевидности за истинные и действительные вещи? И тем более вправе так думать, что, как каждому очевидно, ничего нет легче, как обмануться в чем-либо человеку, разобщенному с действительной жизнью и общим смыслом людей, и что ничего нет труднее, как выйти из подобного состояния, не справляясь с жизнью, с мнением других, отвергая всякий внешний авторитет. Чего не может создать разум, находясь в таком уединенном, отрешенном состоянии? В его глазах действительные вещи могут представиться совершенно иными, чем каковы они на деле, может представиться их отношение в ином, смешанном виде. Если он будет смотреть так на весь мир и отношение его к Богу, то далек ли он будет от пантеистического взгляда на Бога и мир? И кто выведет разум из подобного обмана, если он не захочет никого знать, никому и ничему не верить, кроме одного себя?

Но пока удержимся от суждения об опасном исходе для Декарта избранного им опасного пути, и пойдем вслед за ним дальше, чтобы увидеть, избежит ли он совершенно предполагаемых нами опасностей, или нет, и если избежит, то каким образом?

Выйдя из бездны всеобщего сомнения, Декарт становится твердою ногою на почве своего мыслящего существа, бытие которого не может подкопать никакое сомнение. Но как выйти ему из этой тесной и узкой области на свет Божий, как возвратить потерянную им Вселенную? Выход из этого мрачного положения Декарт старается отыскать и находит в своем мыслящем духе. Нисходя путем наблюдения себя самого в сокровенную глубину своей души, он открывает в ней всегда присущую духу, нераздельную с его природою, и, так сказать, прирожденную ему идею существа совершеннейшего. В ней убеждает Декарта нераздельное с мыслящим духом сознание своего несовершенства. Каким образом мог

бы я знать, рассуждает Декарт, что я сомневаюсь, что мне недостает некоторой вещи, что я не есть всесовершенный, если бы я не имел в себе никакой идеи о существе более совершенном чем я? Этой идеи достаточно уже для Декарта, чтобы разорвать свои прежние цепи, сковывающие его сознание и чтобы подняться в область жизни всесовершеннейшего существа и убедиться в бытии Божиим. Я знаю, что я существую, говорит Декарт, но что я такое? Существо сомневающееся, т. е. несовершенное. Между тем я не могу рассуждать о моем несовершенстве, о моих пределах, не имея понятия о существе беспредельно совершенном. Откуда же происходит эта идея? Из глубины моего духа произойти она не могла, потому что я чувствую себя несовершенным. Не может произойти она и от мира внешнего, который еще более несовершен, чем я. Следовательно она должна быть дана самим существом совершеннейшим, иначе было бы больше в идее, чем в ее предмете, больше в действии, чем в причине, – что составляет противоречие. Доказательство бытия Божия поразительно по своей простоте, ясности и очевидности для каждого.

Убедившись таким образом в бытии Божиим, Декарт тем же путем убеждается в том, что Бог есть Творец и Промыслитель. Размышляя о себе, как существе несовершенном, и о Боге, как существе всесовершенном, Декарт спрашивает себя: чрез себя ли я существую? И отвечает: нет, руководствуясь следующими соображениями. Если бы я был способен, так рассуждает Декарт, дать себе бытие, то я бы имел весьма достаточное основание дать себе все совершенства, о которых я имею идею. При этом если бы я был творцом своего бытия, то я в каждую минуту сознавал себя промыслителем, поддерживающим бытие, чувствовал бы в себе эту силу творческую и промыслительную, между тем как я чувствую непрерывно недостаток в моем бытии, – ясный знак, что я завишу от более высшего начала. Итак Бог, по Декарту, есть не только совершеннейшее существо, но и Творец и Промыслитель мира. Он не есть субстанция мировая, существующая под условием существования мира, а – существо отличное от мира, владеющее своею собственною и особенною сущностию, – Он существует не в возможности только, а в действительности, владея всегда всею полнотою своего бытия. Когда я размышляю о себе, говорит Декарт, а не только сознаю, что я существо несо-

вершенное, неполное, зависящее от другого, стремящееся беспрестанно к чему-то лучшему и большему, чем я сам, но я в тоже самое время сознаю, что Тот, от Которого завишу я, владеет всеми этими совершенствами, о которых я воздыхаю и нахожу в себе идею, неопределенно и только в возможности, и владеет он ими на самом деле, действительно и беспредельно.

Вот простые, ясные и верные понятия о Боге, добытые Декартом из недр своего собственного сознания путем простым и естественным! Он обращался в этом случае к источнику Богопознания, хотя не единственному, потому что есть и другие способы Богопознания, и не вполне достаточному, но тем не менее важному и действительному. Он имел здесь дело с действительными явлениями своего сознания, наблюдал в нем живые идеи, или лучше сказать, образ Божий, запечатленный в его духе, и от него восходил к модели, как от действия к причине, не переходя за пределы непосредственного, живого наблюдения. Метод простой и он привел Декарта к простым и живым понятиям о Боге, как существе живом, действительном, отличном от мира, личном.

Но такими ли остались эти понятия при дальнейшем развитии их, когда Декарт вместе с ними, оставив область живую, действительную, перешел в область совершенно иную, в противоположную? Область самонаблюдения в глазах Декарта представляется слишком узкою и тесною для вмещения всеобщих, абсолютных истин, в ней могут возникать неопровержимые, несомненные истины, но с оттенками характера относительного, так как они относятся к существу партикулярному, помещенному в таком-то месте, живущему в такое-то время, наблюдающему себя, мыслящему, рассуждающему и умозакljučающему под влиянием случайных условий. Чтобы отнять у этих истин частный, относительный характер, нужно перенести их в область чистой, независимой ни от каких условий относительных, абсолютной мысли. Как же это сделать? Превратить их в определения, аксиомы, идеи чистые и абстрактные, с которыми бы можно было так обращаться, как с идеями круга, треугольника, квадрата и т. д. Вот куда направил свой путь Декарт, именно туда, откуда мы больше всего ждали опасностей для него. Здесь он совершенно переменяет свое отношение к истине, и не удивительно, если иногда расходится с нею. Прежде мы видели в Декарте человека живого, мыслящего, созерцающего

в своем духе живые, действительные идеи, всегда ему присущие и находящиеся в живой связи с бесконечным и совершеннейшим идеалом; здесь же он хочет быть математиком, геометром, имеющим дело с аксиомами всеобщими, определениями безжизненными и абстрактными, не имеющими внутреннего отношения с жизнью и действительностью. Там он шел простым и естественным путем, самонаблюдая, убеждаясь в своей мысли, в своем бытии, в его неполноте и несовершенстве, и восходя отсюда до Существа совершеннейшего, владеющего всею полнотою бытия и жизни, а здесь хочет предаться духу абстракции, и под влиянием его носиться в фантастической области отвлечения математических понятий и определений, думая произвести в них бытие и жизнь. Там, одним словом, Декартово *cogito ergo sum* было живым началом, живущим действительным бытием, и вдыхающим в себя действительную жизнь, а здесь оно является уже, как *нечто мыслящее*, как призрачное, и живущее одними призраками. Не приготовлена ли здесь настоящая почва для метафизики пантеистической? Что иное легче всего может вырасти на ней, как не пантеизм? Перенесенные сюда абстрактные идеи Бога и мира что другое могут дать, кроме отождествления их в одной какой-либо из этих идей? Та и другая идея одинаково здесь лишены в абстракции своих действительных свойств и отличий своего бытия и жизни. Как же их разграничить и провести отношение между ними? Очевидно не трудно мыслящему духу, поставившему себя в такое затруднительное и фальшивое отношение к действительности, при стремлении его к единству, смешать эти две идеи, признав господство одной какой-либо из них, или идеи Бесконечного, или идеи конечного. В первом случае произойдет пантеизм идеалистический, а в последнем материалистический. Другой более благоприятный исход в этом случае едва ли возможен даже при добрых намерениях. И благонамеренные и религиозные мыслители, развивая свои понятия о Боге, и отношение Его к миру на почве чистой абстракции, при руководстве одним духом отвлечения вместо метода наблюдения, не могут избегать вполне одной какой-либо из крайностей пантеизма, если захотят быть последовательными, только разве изменяя своему ложному методу, могут остаться при своих прежних понятиях о Боге, как Существо личном, отдельном от мира, и о мире, как творении Божиим.

Что же Декарт? Совершенно ли невредимым прошел среди своего нового и опасного пути? Совершенно ли целыми и неприкосновенными остались его прежние простые и ясные понятия о Боге? Нельзя сказать, чтобы он намерен был изменить им, но с другой стороны нельзя сказать и того, чтобы они остались совершенно свободными от тени, наброшенной на них пантеизмом. Посмотрим, как Декарт развивает свое учение о Боге, и отношении Его к миру.

Не довольствуясь доказательствами бытия Божия, почерпнутыми от самонаблюдения *a posteriori*, как партикулярными и относительными, Декарт ищет доказательства чисто геометрического, совершенно абсолютного. Как же отыскать такое доказательство? По мнению Декарта, для этого достаточно взять только и рассматривать саму в себе идею существа совершеннейшего, отвлеченно от духа мыслящего о ней. Пусть будет дана такая идея. По самому определению своему, она заключает в себе все совершенства. Но само собою очевидно, что бытие есть совершенно. Следовательно она заключает в себе и бытие. Итак бытие существа совершеннейшего необходимо вытекать из одного, взятого *a priori*, понятия о существе совершенном. Вот как могуча и плодотворна в мнении Декарта абстрактная идея существа совершеннейшего, на самом деле совершенно безжизненная и бесплодная, не могущая произвести ни одного существа, ни одного атома. Чего нельзя приписать этой идее, не подозревая ее пустоты и безжизненности? ... Сопоставляя эту идею, владеющую всеми совершенствами, и в числе их бытием, с идеею существ несовершенных, почему во имя совершенства не перенести на нее всего действительного бытия, не оставив на долю идеи последней ничего, кроме бытия призрачного? Ничего не возразит против этого идея существа совершеннейшего, и не произнесет никакой жалобы на это и идея существ несовершенных. Они безмолвны, безжизненны, с ними можно обращаться, как и сам Декарт думал, как с идеями круга, треугольника и т. п.

Как бы то ни было, под влиянием ли своей геометрической идеи существа совершеннейшего, или идеи существ несовершенных, но Декарт обнаруживает открытое стремление – изглаждать\* всякую действительность у существ несовершенных, и относит все условно к Богу, вследствие чего запутываются и смешиваются его понятия о Боге и мире и отношения их между собою.

---

\* 'изглаждать' – в смысле 'исключать'.

Декарт, как мы уже видели, признает Бога Существом личным, отличным от мира Творцом и Промыслителем. Как же он развивает эти понятия о Боге? И, во-первых, как раскрывает понятие о Боге Творце? Бог есть существо совершеннейшее и самодовольное и вместе с тем Творец. Почему он делается Творцом? Где причина этого? В случае ли, в необходимости ли, или в премудрости и благодати? Можно бы ожидать от Декарта, что он примет последнее предположение, так как признавал Бога свободным существом, между тем он сверх всякого чаяния, склоняется к двум первым, Неужели Бог, будучи существом свободным, сотворил Вселенную без всякого разумного побуждения, без представления о том, будет ли она делом совершенным и достойным Его величия? Декарт безусловно отвергает всякое основание для творения Вселенной; кроме абсолютной воли Божией, воли всецело произвольной, индифферентной и безразличной в себе. Почему же? Потому что, по мнению Декарта, иначе думать, значит уничтожать всемогущество Божие и силу творческую. Думать, что Бог решился создать Вселенную потому, что она идеально была представляема в вечном совете Его премудрости, значит предполагать, что существа еще прежде акта творческого имели бытие, гармонию, совершенство, одним словом свою сущность со всеми отношениями, обуславливающими настоящий порядок. Но Бог всецело создал Вселенную, даровал ей не только бытие, но и сущность с законами и порядком. Если же не существовала Вселенная идеально в уме Божиим до акта творческого, то можно спросить Декарта, когда явилась в уме Божиим идея о Вселенной, вечные истины Божественные, открываемые в мире? И они, по Декарту, сотворены Богом. Если так, то не значит ли это, что чрез творение прибавилось нечто в Боге, чего прежде не доставало, не значит ли, что Он в некотором отношении творит и Себя Самого? Но Декарт не прочь и от той мысли, чтобы признать в Боге некоторую силу положительную, при посредстве которой он Себе Самому дает в некотором отношении бытие и все совершенства, в которых оно обнаруживается, так что воля Божия предшествует Его бытию и Бог в этом смысле есть причина Себя Самого, *causa sui*. Но так думать о Боге, это значило бы представлять Бога предшествующим Ему Самому, отличным от Себя Самого, как отлично действие от причины. Удивительно, до каких несообразностей довело Декарта неумеренное стремление все возвести

в творении к одной совершенно безусловной и абсолютной свободе воли Божией, поставляя в безусловную зависимость от нее сами истины и идеи вечные! Этот парадокс Декарта может быть объяснен, как и объявляют его, особым взглядом на свободу, как в человеке, так и в Боге. Известно, что Декарт смешивал и отождествлял разум и волю. Разум и воля, по его учению, тождественны в существе божественном; в Боге одно и то же: знать и хотеть, так что одно не предшествует другому. Когда говорится, что истины вечные или идеи вещей зависят от воли Божией, то это значит, что они имеют свое начало и основание в сознании божественном. Или когда говорится, что если бы не было акта воли Божией, то не было бы ни истины, ни добра, то это значит, что если бы не было Бога, ничего не было бы. Кто не согласится с Декартом, когда он утверждает, что никакая истина не может предшествовать сознанию, какое о ней имеет Бог, и что не было бы истин, если бы не было Бога, потому что Бог есть одна из первых истин, из которой проистекают все другие? Но следует ли отсюда, что воля Божия не может иметь никакого правила, никакого побуждения, что истины вечные безусловно зависят от определения воли Божией, что Бог сотворил Вселенную, не имея никаких представлений о ней, будет ли она достойною Его величия, без мудрости и благодати?

Если не было в уме Божиим никаких идей о Вселенной до ее творения, то спрашиваем еще одно у Декарта: что же побудило Бога больше сотворить мир, чем не творить его? По мнению Декарта, Вселенная до акта творения не была ни доброю, ни худою, ни достойною, ни недостойною бытия, так что в отношении к ней воля Божия была абсолютно индифферентна. Не нужно судить о вещах Божеских, как человеческих. В человеке никогда не бывает воля индифферентною, по крайней мере эта индифферентность есть низшая степень свободы. Наши действия, более серьезные и благородные, всегда определяются побуждениями, извлекаемыми из природы и порядка вещей; но воля Божия, предшествующая всем вещам, сама в себе индифферентна и неопределенна. Странно видеть, как Декарт, стараясь возвысить волю Божию над волею человеческою, в то же время готов измерять ее условиями ограниченности человеческой. Если побуждения нашей воли ограничиваются натурою и действительным порядком вещей, то следует ли отсюда, что этим же самым условиям должна подчи-

няться воля Божия, чтобы не быть без побуждений, чтобы не быть безразличной? Между тем подобное представление о воле Божией, как индифферентной и неопределенной, вместо возвышения ее над волею человеческой, не ставит ли ее даже гораздо ниже этой воли, хотя ограниченной, но сознательной, разумной и личной, не говоря уже о том, что это учение совершенно не объясняет творения, и даже противоречит ему? И этот парадокс Декартов легко объясняется тем, что Декарт отождествляет в Боге сознание и волю. Если ум божественный и воля нераздельны, то воля не есть безразлична и неопределенна, она определена, как и самое сознание божественное. Но зачем же хоть на словах утверждать, что воля божественная безразличная и неопределенная? Во всяком случае воля божественная, как можно было видеть, у Декарта изображается в столь смешанных чертах, что она больше походит на каприз, на случай, чем на истинную волю.

Лучше ли и вернее представление Декартово о Боге, как Промыслителе Вселенной? Нисколько. Потому что, по его мнению, промысел совершенно тождествен с творением, так что сохранение тварей есть не что иное, по Декарту, как непрерывное творение. Следовательно, по Декарту, и в основе промысла Божия нужно предполагать ту же волю абсолютно произвольную, и безразличную, предшествующую истине и добру, а в таком случае в учении Декарта о промысле должны быть неизбежны те же несообразности, к каким ведет его учение о творении. Но кроме этого в нем нельзя не заметить еще особых и очень резких и опасных недостатков. Теория Декартова о непрерывном творении, сама в себе невинная в связи с учением его о мире, оказывается весьма опасною, в своем развитии она ведет Декарта прямо к пантеизму. Ничего не было бы неверного и опасного, если бы Декарт понимал ее в том смысле, что в Боге акт творческий и промыслительный находятся в нераздельном согласии между собою, что все творения зависят от Бога не только по началу своего бытия, но и по продолжению. Но Декарт идет далее, он склоняется к той мысли, что в тварях и после творения замечается действительный недостаток бытия, обращающийся в каждую минуту к божественному творческому: «Да будет». Теория Декартова о непрерывном творении как будто вовсе теряет из виду некоторую долю самостоятельного бытия, дарованную Творцом творению, и не боится совер-

шенно подорвать у всех существ то начало деятельности, которое обуславливает\* отдельный и самостоятельный характер их сущности и жизни. Предрасположенность к такому опасному воззрению на мир ясно высказывается Декартом в его теориях о телесной субстанции и духовной.

Декарт, находясь под увлечением духа абстракции, душу и тело превращает в два абстрактные типа бытия, не имеющие ничего похожего на действительные роды существ, – это абстрактное и мертвое понятие вещи мыслящей *res cogitans*, и вещи протяженной *res extensa*. На каком же основании? На том, что будто каждая субстанция имеет главный, существенный атрибут, по которому мы восходим до понятия о самой субстанции, отражающейся в атрибуте. Атрибут души есть мышление, равно как атрибут тела есть протяжение. Эти атрибуты, по Декарту, составляют высшую существенную форму бытия, пред которой все низшие формы теряют всякое свое действительное значение. Нет ничего более произвольного, несогласного со здравым смыслом и опытом, как подобное превращение живой души и осязательного тела в два безжизненные и бесцветные, абстрактные атрибуты – мышление и протяжение. Между тем Декарт твердо стоит на своей мысли, увлекшись своим математическим методом. По мнению Декарта, все качества материальных тел, каковы, например, теплота, цвет и другие подобные, даже плотность, без которой тела немислимы, не имеют никакого действительного значения, действительные же качества материи суть только качества математические, т. е. протяжение, фигура, делимость и движение. Но и этого еще мало; Декарт все эти математические качества тел сводит к одному – протяжению, потому что фигурность есть не что иное, как только предел в протяжении, движение – перемена отношений в протяжении, делимость – следствие логическое этого самого протяжения. Что же такое тела, по Декарту? Имеют ли они действительное бытие? Можно ли их назвать предметами чувственными? Нет, одно протяжение – вот все бытие тел. Но протяжение исключает всякое понятие силы и действия. Что же после этого остается на долю бытия материального мира, силою произвольного духа абстракции обращенного в протяжение чисто страдательное, лишенное всякой силы и жизни, и неспособное дать себе никакого движения?

---

\* ‘условливает’ – обуславливает.

Так ли Декарт поступил с душою человеческою, как с миром материальным? Если не вполне так, то очень недалеко был от того, чтобы и душу низвести на степень чисто страдательного, бесцветного и безличного бытия. По крайней мере, к этому вело в дальнейшем развитии его учение о душе. Декарт, пока не выступает из области наблюдения, видит в душе существо живое, разумно-свободное, в котором впрочем разум играет роль страдательную, а только воля широко раздвигает пределы свои даже до бесконечности, что совершенно не оправдывается сознанием. Напротив, когда Декарт теряет совершенно из виду сознание и подчиняется духу абстракции, его живое и деятельное я, имеющее сознание о своем единстве в употреблении своих сил, о своей личности, является чем-то отвлеченным, безжизненным *res cogitans*, коллекцией модальностей мысли, похожую на коллекцию модальностей протяжения, как сам Декарт определяет тело. Что другое после этого оставалось делать Декарту, как не дать основания общего этим фантастическим модальностям, как не предположить единственной и всеобщей субстанции? Но он не сделал этого, благодаря своим предварительным, независящим от его ложного метода, убеждениям в бытии истинного Бога.

Повторяем, что Декарт не был в душе пантеистом. Нет никакого сомнения, что он признавал Бога, существенно отличного от мира, владеющего всею полнотою бытия, свободно творящего мир и премудро управляющего им, Бога личного. Так он называет Бога субстанцией бесконечною, вечною, неизменяемою, независимою, всеведущею, всемогущею, через которую он и все существующие вещи сотворены и произведены. Так, например, существенный характер бытия Существа совершеннейшего он поставляет в том, что Оно, подобно конечным существам, не стремится к чему-нибудь лучшему, но владеет мудростью и блаженством не в возможности только, а в действительности, и что потому оно не подвержено развитию бесконечному, а владеет неизменною полнотою бытия, так что одним словом Оно есть существо совершеннейшее, наслаждающееся совершенством. Но когда Декарт вступил на ложную дорогу, против воли стал приходиться к таким положениям и выводам, которые уже совершенно расходились с его первыми убеждениями. Тут виною были не столько его воля, его убеждения, сколько фальшивый метод, который он избрал. Увлечшись этим методом,

он все ближе и ближе подвигался к пантеизму, и если не пришел к нему, то потому что умел остановиться на полдороге, изменив своей последовательности.

Ближайшие ученики Декарта Мальбранш и Спиноза были последовательнее своего учителя и строже развивали его начала. Посмотрим, к чему они пришли.

Обратимся сперва к Мальбраншу\*. Мальбранш был человеком глубоких религиозных убеждений, он был христианином, и христианином не только по имени, но и по жизни. Но с теплотою религиозного чувства, доходящего до мистицизма, он соединял сильное стремление к разумному пониманию истин веры. Его задушевною мыслию было примирить веру со знанием и соединить их в одно неразрывное целое. При подъятии на себя труда решения этой великой задачи, ему, по всей вероятности, не приходило и в голову нанести какой-либо вред вере, изменить в чем-либо твердости своих религиозных убеждений, и тем более передаться на сторону пантеизма. Но в развитии его учения и выводах из него вышло совершенно другое, может быть против его собственной воли. Причина этого заключалась в том, что Мальбранш вступил на опасный путь, проложенный Декартом, и прошел им дальше самого Декарта, не умея останавливаться на нем там, где умел останавливаться более предусмотрительный его учитель. Декарт был метафизик и геометр. Мальбранш тоже, как картезианец. Декарт мало значения оставлял за истинами опытными, представляя безусловное значение одним истинам математическим, априорным. Мальбранш все значение относит к истинам чистого разума, ничего не оставляя на дело истин опытных. Декарт, начав самозаблуждением, оставляет его, хотя не совершенно, предпочитает ему метод математический, отвлеченный. Мальбранш же совершенно теряет из виду живую область наблюдения, и весь уносится в область чистой мысли, чистой абстракции. Для него не нужны история и факты, потому что вся истина заключается в одних ясных и раздельных идеях разума. Декарт, поднимаясь к понятию о Боге, по крайней мере одною ногою касался мира земного, оставляя некоторую долю самостоятельного бытия за натурою души человека, Мальбранш же всецело отрешается от жизни, не только от мира внешнего, но и внутреннего, и весь, так сказать, старается погрузиться в мир божественный,

---

\* В оригинале – «Малебранш».

забывая, что мир составляет для человека необходимую подпору для того, чтобы подняться до истинного созерцания Божества, что не имея правильного понятия о мире, нельзя иметь правильного понятия и о Боге. Потому-то Мальбранш, чем больше уносится за пределы мира в область чистого знания, чем больше теряет его из виду, не желая знать его, и не признавать за ним того, что действительно в нем есть, тем неопределеннее, смешаннее и сбивчивее становится его понятие о Боге.

Иначе и быть не могло, потому что этот путь, которым шел последовательно Мальбранш, не мог привести к чему-либо иному, кроме пантеистического представления о Боге, поглощающего собою совершенно весь мир. Отнимая постепенно у мира действительное бытие и перенося его на Бога, Мальбранш думал этим возвысить величие Божие за счет ничтожества твари, но он через это смешал Бога с миром, или точнее сказать, оставил Бога без мира. Сначала Мальбранш, подобно Декарту, совершенно подкапывает действительность мира чувственного, обращая его в одну идею протяжения. По его мнению, мир чувственный с его предметами, качествами и действиями – одна иллюзия, один обман чувств. Напрасно думают, что нет ничего более ясного, более осязательного, более действительного, как окружающие нас тела. Напротив, в существе дела, ничего нет более темного, менее субстанциального, как эти тела. Все самые поразительные феномены мира чувственного возводятся к одним ощущениям. Теплота, свет, цвет, звук – все это не более, как ощущения наши, или лучше, наше же существо ощущающее, подвергающееся постоянной внешней иллюзии. Одно, что есть более несомненного и действительного в предметах чувственных, это протяжение, фигура и движение, ничего более, потому что это одно независимо от ощущений, и способно к определению безусловному. Но фигура и движение суть необходимые свойства и изменения протяжения. Итак протяжение с его изменениями – вот мир телесный с его основой действительности и сущности! Так понимаемое протяжение, отрешение от всех наших обманчивых впечатлений, не есть уже что-либо чувственное, а чистая идея, принадлежащая чистому духу. Но нельзя ли, по крайней мере, на основании этой идеи увериться в действительном бытии тел? Нисколько. Эта идея не предполагает необходимо действительного бытия, следовательно идея материального мира

представляет собою не более, как только протяжение возможное, способное к бесконечным фигурам и движению. Существует ли действительно это протяжение? Разум этого доказать не может. Уверен ли Мальбранш по крайней мере в действенном бытии своего собственного тела? Не больше, чем в бытии других тел. И его собственное тело с чувствами и ощущениями – тоже иллюзия. Больной, например, у которого отсечена рука, воображает ее страдания, хотя у него вовсе нет руки. Находящиеся в горячечном бреду, в воображении пробегают неизмеримые пространства, хотя во все это время лежат в постели. Не похожее ли бывает с человеком в бодрственном состоянии? Таким образом ничто не останавливает Мальбранша в стремлении его изгладить действительность чувственного мира, ни поразительные явления видимой природы, ни свидетельство внешних чувств, ни внутренняя жизнь его души с ее неразлучным спутником и сотрудником во всякой деятельности – телом. Что скажет на это общий здравый смысл, общее человеческое сознание? Какую же долю действительности, по Мальбраншу, имеет душа? Тоже незначительную. Ее бытие, по Мальбраншу, совершенно страдательное. Она не имеет идеи о себе самой, она не видит себя архетипом, подобно другим предметам, о которых есть в ней идея, она только чувствует себя. Если бы мы имели идею души, подобно другим идеям, например, фигуры и круга и т. п., то также ясно сознавали бы себя, как представляем эти идеи, а этого нет. Мы любим приписывать себе бесконечную власть над самим собою, – и над природою, но это потому, что мало знаем себя. Что такое наша мыслимая субстанция в своих проявлениях? Как в субстанции протяженной все выводится к фигуре и движению, так и в субстанции мыслимой все приводится к понятиям ума и наклонностям воли. Как тело принимает известные фигуры и движется по такому или другому направлению, так и душа принимает такие или другие впечатления и устремляется к таким или иным предметам. Тело не само себе дает фигуру и движение, а принимает их извне, как и душа. Она также не может изменить ни порядка своих мыслей, управляемых всеобщими законами разума, ни значения своих наклонностей, обуславливаемого любовью к добру, нераздельного с ее существом и законом верховным всех существ чувствующих, разумных. Таким образом Мальбранш душу живую, всегда себя сознающую, находящуюся во внутренней связи с телом

и Вселенною, всегда действующую, правящую своими мыслями и желаниями, заменяет душою безжизненною и бесцветною, только невольно принимающею впечатления подобно телу, принимающему фигуры, только умеющие подчиняться наклонностям, подобно телу, приводимому чем-либо в движение, но не имеющей в самой себе ни самосознания, ни самостоятельности. Странное изуродование действительности! До чего может доводить насильственное отрешение духа от мира действительного!

И как же от этого фальшивого представления о мире чувственном и духовном подняться до истинного представления о Боге? Для Вселенной, населенной одними абстрактами и химерами, нужно ли другое какое-либо начало, кроме существа неопределенного, представляющего самую высшую форму бытия абстрактного? И есть ли какая-либо возможность знать что-либо о Боге, отвергнув свои чувства, свое воображение, сознание себя самого?

Где искать этого познания? Оно, по Мальбраншу, заключается в идеях. В них вся полнота истины и света: в какой мере мы соприкасаемся идеям, в такой находимся и живем в свете и истине, а насколько удаляемся от них, настолько подвергаемся слепоте, неведению, заблуждению. Что такое эти идеи? Где они и в каком отношении находятся к нам? Они не суть формы нашего бытия, потому что мы изменчивы, а они неизменяемы, мы подвержены заблуждениям, а они непререкаемы, мы тьма, а они свет, мы конечны и несовершенны, а они выражают бесконечность и совершенство. Но, составляя нечто внешнее по отношению к нашему разуму, они вносят в него истинный свет и разумность, составляя сами в общей совокупности универсальный разум, безусловную истину. Разум, следовательно, делается разумным в соответствии с этим разумом и может владеть истиною только тогда, когда владеет этими идеями или, точнее сказать, подчиняется им. Вот Мальбраншево начало уверенности в истине, противопоставляемое им началу внешнего авторитета свидетельства и внутреннего авторитета разума! Как оно неуловимо, и в то же время как случайно и опасно. Кто уверит, например, разум в истинности идей, если он сам по себе ничего верного не может знать, и чему не может верить, если он не имеет в себе мерил истины? Сами идеи своею неотразимою ясностию и поразительностию? Но почему же они не представляются одинаково ясными и поразительными для каждого? И чем решить на

чьей стороне истина, если один в силу идей будет признавать что-либо истинным, а другой тоже самое, на том же основании будет признавать ложным? Чем Мальбранш докажет, что его мир идей, его чистый разум не есть мир чистой абстракции, созданный его умом, поставившим себя в не нормальное отношение ко всему его окружающему?

Между тем у Мальбранша на этом основании созидается все здание знаний вообще и в особенности знания о Боге. Понятно, каково должно было возникнуть здесь понятие о Боге в Его отношении к миру. Если мир чувственный и духовный не имеют в себе действительного бытия, а существуют только идеи протяжения и мышления, и если эти идеи вместе с другими, составляют потусторонний мир, божественный, то значит, по Мальбраншу, действительно существует только одно идеальное, божественное. Если внешний мир, рассматриваемый как независимость идей, не имеет действительности, и душа – тоже, то существует действительно только один Бог – без мира. Таково и есть на самом деле представление Мальбранша о Боге. По его учению, действительность заключается только в идеях, между тем Бог обнимает в единстве своего бытия все идеи, архетипы всех вещей, они составляют Его сущность. Каждая идея в своем существе есть нечто иное, как сам Бог, как существо Божие, насколько он может сообщить себя тому или другому виду вещей. Идея протяжения, например, есть сам Бог настолько, насколько он может сообщить существам конечным некоторую долю своего протяжения мыслимого. Так и все другие идеи. Не похож ли Бог Мальбранша, на Бога элеатов, совершенно поглощающего собою весь мир, и ничего не оставляющего на его долю, кроме призрачного бытия, или на Бога стоиков, составляющего в мире тоже, что душа – в теле?

Думал ли Мальбранш очутиться под этою пучиною пантеизма? Может быть и нет, но поневоле привел к нему путь Декартов, по которому он шел быстрее и последовательнее своего учителя. Понятие Мальбранша о Боге, содержит в себе, независимо от развития его учения, светлое и высокое. По его представлению, Бог есть Разум, вечная истина, любовь и порядок. Он есть существо разумное, создающее себя, и действующее по разуму, существо любящее себя и по любви к другим существам, творящее мир, Он, одним словом, есть истинный, личный Творец мира и Премудрый

Промыслитель. Но это светлое представление о Боге блекнет и померкает [меркнет] пред пантеистическими образами, в которых он рисует мир и человека. Тварь, по Мальбраншу, есть то, что существует не через себя, следовательно, сама по себе всегда стремящаяся к ничтожеству. Идея твари, следовательно, не включает в себе никакой достаточной причины к своему бытию. Отсюда, по Мальбраншу, само собою следует, что для поддержания бытия твари в каждую минуту нужен акт, подобный акту творения, т. е. необходимо непрерывное творение. Пусть, например, тело в известную минуту получит известную фигуру, пусть тоже душа в известную минуту примет известное состояние, спрашивается, творит ли все это Бог? По Мальбраншу все это продолжение творения Божия, потому что представлять, что тварь сама способна изменять в известную минуту свое положение, значит допускать, что она может творить себя, а это – противоречие. Бог один имеет силу, Бог один имеет достаточную причину бытия, Он движет телами и душами. Он движет не по случаю, но следуя законам гармоническим. Вследствие этого, такому или иному движению тела всегда соответствует такое или иное движение души, отсюда единение души и тела и весь порядок природы. Но отчего же зло в мире? Отчего невинные страдают, преступные торжествуют? Мало в этом нужды, скажет Мальбранш, все это случайности частые и ничего не значат пред торжеством начала верховной воли, – Бог думает прежде всего о своей славе. Но где же правда Божия и благость? Не хочет ли Мальбранш сказать, что натура есть не более как обширнейший театр – одних действий Божиих, на котором люди служат только невольными актерами для выполнения наперед заказанных им ролей? Этого вывода не мог обойти Мальбранш. В его глазах люди теряют свою самостоятельность и личность, природа внешняя тоже лишается всякого отдельного, действительного бытия, человек исчезает, мир тоже, – остается действительно существующим один Бог.

Бог есть все, и нет ничего кроме Бога, – вот окончательный вывод, к которому волею или неволею должен был придти Мальбранш, встав на точку зрения Декарта и строго держась им указанного метода. Как опасна была точка зрения идеализма картезианского и к каким крайним и ложным выводам мог привести метод Декартов, – всего яснее обнаружилось в системе Спинозы, воспи-

тавшегося подобно Мальбраншу в школе Декартовой. Спиноза выходит из той же точки зрения, на которой стоял Мальбранш, и следует тому же методу, которому следовал он, только всегда является несравненно более логичным и систематичным, чем Мальбранш и Декарт. Этой-то строгой логичности и последовательности при такой точке зрения и таком же методе и обязан новейший пантеизм тою полною и лучшею формою своего развития, в которой он является в системе Спинозы. Едва ли не слишком много было бы сказано, если бы стали прямо и безусловно утверждать, что Спиноза в душе был совершенным пантеистом, или, как некоторые считали его атеистом, что он совершенно отождествлял Бога с миром, не допуская никакого различия и отношения между собою и Богом. Его уважение к религии, его целый трактат о Боге, его попытки, неоднократно замечаемые в системе, провести некоторую черту между Богом и миром, не вполне соответствуют такому предположению. Но тем не менее то несомненно, что система Спинозы, рассматриваемая сама в себе, представляет полное, систематическое развитие пантеизма со всеми его опасными выводами и последствиями. Не думаем впрочем, чтобы Спиноза был рад и совершенно спокоен, очутившись на краю этой бездны, — недаром он усиливался, хотя и напрасно, несколько смягчить и ослабить губительные последствия своего учения для религии и нравственности. Но отступить назад он совестился и не видел основания, твердо будучи убежден в том, что он в развитии своего учения со всею строгостью следовал требованиям логики, и ни в чем не погрешил против них. Между тем Спиноза не подозревал, что то самое, на что больше всего надеялся он, было причиною его обмана, опасных ошибок и заблуждений. Излишнее доверие Спинозы разуму и силе его логического процесса не дало возможности ему обратить надлежащее внимание на другие условия, не менее важные в деле приобретения истины, а именно — на начала познания и метод. Нет никакого сомнения в том, что без строгого соблюдения логических требований мысли нельзя достигнуть истинного знания, но при этом не нужно забывать и того, что никакая самая сильная диалектика, никакая самая строгая логика ничего не поможет, если наперед будет установлена ложно точка зрения на начала знания, и если будет избран фальшивый метод: — в этом случае строгость и последовательность логическая могут помочь только скорее и

вернее вывести те опасные выводы, которые следуют из ложных начал. Доказательства этого представляет нам сама же система Спинозы. Спиноза мало обращал внимания на начала и источники знания, а также и на метод; то и другое было им взято готовым из философии Декартовой, и в этом заключается и самая главная ошибка Спинозы. Удивительная строгость и последовательность логическая, доведенные Спинозой до математической точности, помогли ему только скорее придти к тем гибельным и опасным выводам и следствиям, которые необходимо вытекали из начал и метода философии Декартовой. С первого разу ступив на дорогу, ведущую к пантеизму, и не заметив здесь своей ошибки, Спиноза, всегда старавшийся быть верным самому себе, не мог остановиться на половине дороги, подобно Декарту, и прошел ее до конца, где натурально он должен был встретиться со всеми крайностями пантеизма, до которых не дошли его предшественники, успевшие остановиться посреди пути в виду опасностей, ожидающих их впереди. Главный корень ошибок и заблуждений Спинозы заключается не в самом учении его пантеистическом, а в его взгляде на источники и способы знания, и вообще на метод. В этом взгляде, а не в чем ином, и нужно искать объяснения происхождения строго построенной Спинозой системы пантеизма со всеми его нелепыми и странными заблуждениями и опасными последствиями.

В чем же состоит метод Спинозы? Чтобы иметь ясное представление о методе, которому следовал Спиноза, нужно знать наперед его суждение о всех родах и способах знания. Вот это суждение. По мнению Спинозы, все наши познания можно подразделить на четыре главных вида: к первому могут быть отнесены познания, приобретенные нами от других с помощью слуха и доверия, ко второму – познания, приобретаемые нами при помощи собственного опыта, но без участия разумного сознания, третий вид состоит в понимании вещи в ее сущности, или ее причине непосредственной. Два первые вида знания подводя под одну категорию знания чисто опытного, Спиноза утверждает, что это знание, будучи полезно в жизни, не имеет никакой цены для науки: потому что оно касается только случайных сторон, поверхности вещей, а не их сущности и глубины. Оно занимает душу, но не дает ей света и жизни, оно даже напротив служит источником страстей, бросающих беспрестанно тень на чистые идеи духа, возмущающих

душу и отнимающих ее у нее самой через увлечение внешними предметами. Знание второго рода составляет уже первый шаг духа к расторжению оковывающих его цепей мира внешнего, и к освобождению его от мрака чувственного, закрывающего от него свет истины. При посредстве его рассудок путем анализа и синтеза восходит от действия к причине, от явления к его закону, от следствия к его началу, расширяя таким образом более и более круг своих познаний. Но и этот способ познания недостаточен. Его капитальный недостаток заключается в том, что он – есть действие самого процесса рассудка. Рассудок изъясняет факт через закон, но не изъясняет самого закона, – подтверждает следствия через начала, но самые начала принимает, не подтверждая их. Рассудок сообщает нашим мыслям форму правильной цепи, но не может утвердить первого ее звена. Если он имеет свое значение для науки, то настолько, насколько приводит нас к высшему началу познания: Это разум, чистый, отрешенный от всякого опыта, и действующий в области идей, разум, непосредственно прозирающий [проникающий] в сущность и глубину бытия.

Итак по мнению Спинозы, становясь на точку зрения мысли философствующей, нужно возвыситься над всяким опытом и перенестись в область чистой мысли, чистых идей, – нужно оставить в стороне все низшие источники познания, ограничившись только одним высшим – чистым разумом и опирающимся на нем рассудком. С чего же, по мнению Спинозы, нужно начать дело? Где взять начало, и что взять за начало науки? Нужно, отвечает Спиноза, взять за точку отправления самый возвышеннейший предмет мысли и потом постепенно нисходя с высоты бытия в себе и через себя пройти по всей лестнице [лестнице] существ, так чтобы в движении и порядке понятий произвести истинный порядок и действительное движение вещей. Но так как первый и возвышеннейший предмет мысли есть Существо совершеннейшее, то отсюда Спиноза заключает, что истинный метод есть тот, который направляет разум по закону идеи Существа совершеннейшего. Сообразно с этим, Спиноза в основе своей системы полагает идею бесконечного, совершенного, и развивает ее со всею полнотою и подробностью, так что вся его система в своей сущности есть не что иное, как развитие этой одной идеи, называемой им субстанцией.

Вот вкратце суждение Спинозы о методе. Но и этого достаточно для того, чтобы определить ту ложную точку зрения, на которую стал Спиноза, строя\* (построив) свою систему, и объяснить все ошибки и заблуждения, в которые впал он при развитии своего учения, несмотря на сильный и строго логический свой ум. Чего другого и можно было ожидать от него, кроме ошибок и заблуждений, когда он сразу стал на ложный и опасный путь, совершенно отвергнувши опыт и постановив для себя законом держаться одного чистого разума, и опирающегося на нем одним рассудка? Не трудно было догадаться, что это путь незаконный и несправедливый. Если духу человеческому дано известное число способов к познанию истины, равно натуральных, равно законных и необходимых для него, то по какому праву мы можем одни из этих способов совершенно отвергать, а другими пользоваться исключительно? Какое мы имеем право совершенно пренебречь одним из обширнейших способов знания – свидетельством чувств, сознания и вообще опыта, с тем чтобы ограничиться одним только способом знания – свидетельством чистого разума с отрешенным от опыта рассудком? Так поступать значит самоправно [самоуправно] сокращать область жизни духовной, суживать пределы знания. Но мало того, что незаконен путь к истине, избранный Спинозой, – он и опасен, потому что скорее ведет к заблуждению и обману, чем к истине. Разум наш только тогда может верно рассчитывать на успех в приобретении истины, когда действует в полной гармонии со всеми силами и способностями душевными, пользуясь всеми дарованными ему средствами к достижению истинного знания; нарушение этой гармонии никогда не может не сопровождаться односторонностью сознания и разными ошибками и заблуждениями. Человек не есть один чистый дух, ни одно чувственное существо. В нормальном его состоянии ни чувство не действует без разума, ни разум не действует совершенно отрешась от чувств. Возьмите вы какое угодно предположение, или мысль, вы найдете в них непременно элемент эмпирический, и рациональный, данное *a posteriori* в *a priori*. Отделять чистый разум от чувств и живого сознания не значит ли нарушать натуральный и живой союз между способностями познавательными, не значит ли ставить себя в положение произвольное и фальшивое? А в таком положении можно

---

\* В оригинале – ‘построевая’.

ли видеть вещи в их настоящем виде и свете? И можно ли даже видеть их иначе, как под особенным углом зрения – в неполном, одностороннем, или извращенном\* виде? Не мудрено также, войдя в подобное положение, вообразить, как бывает с некоторыми идеалистами, что одним движением чистой мысли можно воспроизвести действительный порядок вещей, тогда как на самом деле чистый разум без опыта не только не может произвести из себя настоящего действительного порядка вещей, но не может сделать ни одного шага вперед, – ни положить начала для науки, ни развить его.

После этого что удивительного, если Спиноза, встав на первых порах в ложное отношение к действительному порядку вещей, видит его не в настоящем, а в обманчивом фантастическом свете? Что удивительного, если он возводит\*\* хотя с виду правильную, но тем не менее произвольную и фантастическую систему, обманувшись с первого раза, и не могли освободиться от обмана вследствие своей твердой решимости не отступать от предвзятого\*\*\* взгляда? Поставив себя в обманчивое положение к действительности, он не мог найти другого начала для своей системы, кроме произвольного и ложного; решившись развить его, – он не мог иначе развить, как с выводом всех вытекающих из него ложных положений и следствий. Это не составляло большого труда для его сильного диалектического ума, но потребовало от Спинозы только неоднократного отступления от своего абстрактного метода, и от обращения к опыту, без чего он не мог бы сделать и шагу в развитии своего начала.

Где приходилось Спинозе отыскивать начало для своей системы? В области чистой мысли, отрешенной от всякого опыта, от всякой живой действительности. Но была ли здесь какая-либо возможность отыскать верное и живое начало? За начало для своей метафизики Спиноза принимает субстанцию неопределенную, определяя ее так, что она не есть такое или иное существо, вне которого ничего нет и быть не может, потому что *omnis determinatio est negatio\*\*\*\**. Другого начала нельзя было и придумать Спинозе,

---

\* В оригинале – ‘низвращенном’.

\*\* В оригинале – ‘построевает’.

\*\*\* В оригинале – ‘предзанятого’.

\*\*\*\* Лат. – всякое определение (ограничение) есть отрицание. Выражение взято из «Переписки» Спинозы.

поставивши себя в неопределенной бескачественной и безжизненной области чистой мысли, пустой абстракции. В этой области все неопределенно и смешано, нет различия между бесконечным бытием и конечным, то и другое отождествлено и слито под одною категорией бытия, все здесь без качеств и отличий, без деятельности и жизни. Что же другое здесь принять за начало, как не основу этого смешанного бытия, которая также должна быть неопределенна и бескачественна, как неопределенно и бескачественно все существующее в этой области? Но верно ли это начало, и насколько ли живуче, чтобы из него можно было развить метафизику, над этим следовало бы долго и беспристрастно подумать Спинозе. Если его начало уместно в измышленной им области чистой, абстрактной мысли, то следует ли, что оно может иметь место, силу и значение в области действительной? Если все смешено и неопределенно в его искусственной отвлеченной области мысли, то следует ли, что то же самое должно быть и в натуре вещей? Если в его чистом разуме слито, отождествлено бесконечное и конечное под одною категорией бытия, то опять следует ли, что то же самое есть на деле, тогда как опыт показывает совершенно противное? Между тем в произвольном и ложном начале Спинозы завиты все заблуждения его системы. Приняв за несомненное воображаемое им представление о безусловном тождестве всякого, каково бы оно ни было, бесконечное или конечное, а вместе с тем – понятие о безусловном единстве субстанции, он при построении целой своей системы не думает ни о чем ином, как об одном – лишь бы в полном и систематическом виде развить свою главную идею, мало заботясь о том, будет ли гармонировать это построение с действительностью и будет ли оно, по крайней мере, в согласии с задуманным им прежде методом. Но иначе и нельзя было поступить Спинозе, когда он решился систематически развить свое начало и построить на нем всю метафизику. Оставалось одно из двух: или строго держась своего метода, отказаться от развития своего начала, или решившись развить его, пожертвовать своим методом. Это потому, что его начало так было безжизненно и бесплодно, что из него самого нельзя было ничего произвести; – чтобы оставить его, необходимо было обратиться к действительному миру, чтобы вывести из него что-либо, необходимо было обратиться к покинутому Спинозою опыту.

Что такое субстанция Спинозы? Есть ли она что-либо живое и действительное или без деятельности и жизни, чисто неопределенное бытие? Если бы она была нечто действительное, живое, то очевидно было бы, что понятие о ней происходило не из чистого разума, а из опыта, потому что чистый разум говорит о бытии абсолютном вообще, и не дает возможность видеть бытие в деятельности и жизни. Между тем субстанция Спинозы есть дело одного чистого разума, совершенно отрешенного от чувств, сознания и всякого опыта. Итак, она есть бытие безусловно неопределенное. Если же вы принимаете ее за начало, что вы можете извлечь из этой чистой абстракции? Ровно ничего. Из неопределенного безжизненного бытия не произведете вы бытия с качеством, деятельностью и жизнью, из абстракции не извлечете вы ни одного живого существа, даже атома. Что же делает Спиноза? То же, чтобы оживить свое безжизненное начало, он прибегает к опыту, забывая, что подобный образ действия стоит в противоречии с его методом. Но так как действительность стоит в разладе с его началом, то он представляет ее не в том виде, в котором она есть на деле, а в том, в каком она может подойти под его начало. В этом искусственном представлении или окрашивании действительности под цвет главной идеи, составляющей начало в системе Спинозы, и заключается развитие этого начала, – развитие, как сразу можно видеть, произвольное, как произвольно и само начало. Чтобы вывести свою субстанцию из неопределенного и безжизненного состояния, Спиноза считает необходимым приписать ей атрибуты, которые бы выражали и определяли ее сущность. Спрашивается, откуда бы он заимствовал это понятие атрибутов, если бы опыт не сказал ему, что все существа действительного мира имеют атрибуты, качества и определения, посредством которых они отличаются одни от других, и делаются осязательными для нашего сознания? Если даже и допустим, что идея атрибута вообще может быть извлечена из чистого разума *a priori*, то решительно ничего нельзя будет вывести из нее, – она решительно ничего не придает неопределенной субстанции. Потому-то Спиноза приписывает субстанции определенные атрибуты, – мышление и протяжение. Нет уже никакого сомнения, что понятие этих атрибутов не могло быть взято из чистого разума, а заимствовано из действительного живого сознания, дающего понятие о мысли, и из действительных,

живых чувств, сообщающих понятие о протяжении, чтобы оживить атрибуты, Спиноза приписывает им бесконечное число модусов, т. е. конечных, действительных существ, как необходимых для проявления существа и жизни бесконечных атрибутов – мышления и протяжения. Можно ли еще и здесь обольщаться тем, что можно обойтись без опыта? Если же Спиноза обращается к опыту, чтобы оживить свое начало, то имел ли он право презирать его, когда постановлял и определял свое начало? Если он прибегает к действительному порядку вещей, чтобы развить свое начало – в стройную систему, то почему же этот порядок не представляет в настоящем его виде, а налагает на него печать своей предвзятой идеи, расходящейся с действительностью? На каком основании он, предположив единственную субстанцию, приписывает ей два бесконечных атрибута – мышление и протяжение? На каком основании эти атрибуты поставляет во внутреннее необходимое отношение с модусами конечными? На каком, например, основании души и тела признает модусами божественной жизни, и отнимает у них остающуюся за ними известную долю отдельного и самостоятельного бытия, отличающего их от бытия бесконечного? Все это делал Спиноза с тою целью, чтобы соединить бесконечную субстанцию с конечными существами. Чтобы заставить субстанцию входить в область конечных существ и жить их жизнью, он приписывает ей неопределенность, бескачественность, безжизненность. С другой стороны, чтобы дать место для ее жизни и деятельности в мире конечном, отнимает самостоятельность у существ конечных, и представляет их модусами. Но все это очевидно искусственно, придумано, произвольно и ложно.

При таком произвольном построении, неудивительно, если система Спинозы оказывается хотя замысловатой и искусно построенной, но тем не менее несостоятельной гипотезой, несколько не ведущей к своей цели. Не трудно угадать, какую задачу имел пред своими глазами Спиноза, строя свою систему. Задача эта состояла в том, чтобы уяснить и определить отношение между бесконечным и конечным. Не думаем, чтобы ему неизвестны были те неразрешимые, непреодолимые недоумения и трудности, с которыми встречались не раз еще до него мыслители, принимавшиеся за решение этой задачи. Чтобы сразу рассечь все недоумения, неизбежные при решении вопроса о сосуществовании бесконечного и

конечного, Спиноза решился принять предположение о тождестве бесконечного и конечного, не найдя другого средства к выходу из этих недоумений. Предположение не новое, но только развитое и построенное с большею полнотою и логическою последовательностью, чем у кого-либо из пантеистов, предшествовавших Спинозе. Вся система Спинозы есть не более, как систематическое развитие этой гипотезы, принятой им для объяснения отношения между бесконечным и конечным. Какое же значение имеет гипотеза Спинозы, составляющая содержание всей его системы? Как всякая гипотеза, построенная *a priori*, она не могла бы иметь значение только тогда, когда бы она не расходилась с действительностью и несомненными фактическими данными, сообщаемыми опытом, а напротив подтверждалась бы ими, и поддерживала бы их. Чем ближе бы подходила она к живой действительности и опыту, чем больше бы нашла исторических данных в свою пользу, тем значение ее было бы важнее и несомненнее. Такова ли гипотеза Спинозы? Нет. Она совершенно расходится с жизнью и действительностью. Вместо того, чтобы находить опору и подтверждение в опыте, она ставит себя в совершенное противоречие с неопровержимыми и несомненными данными опыта. Вместо того, чтобы живою мыслью осветить действительность, и представить ее в более ясном и полном виде, она напротив ее извращает, и представляет в виде превратном. Оттого она не только не уясняет дела, а еще более потемняет [затемняет], разливая мрак свой там, где его прежде не было. Не только не разрешает она своей задачи, а еще больше запутывает и затрудняет ее решение. Вместо того, чтобы уяснить и определить отношение между бесконечным и конечным, она так смешано и спутано представляет его, что нет никакой возможности узнать, где бесконечное и конечное, и есть ли даже бесконечное и конечное. В ней то бесконечное исчезает в своей безграничности и уступает место одному конечному, то конечное теряется в своем ничтожестве, уступая место одному бесконечному. Одним словом, приняв эту гипотезу, нужно отказаться от нераздельного с общим человеческим сознанием представления о бесконечном существе, как совершенно отличном от конечных существ, вместе с этим, подобно Спинозе, обречь свою мысль на жертву одним темным ни к чему не ведущим соображениям и безвыходным противоречиям.

Что такое, по учению Спинозы, бесконечное или Бог, и какое Его отношение к миру? С точки зрения Спинозы, возможны три определения Бога. Одно, – что Бог есть субстанция без атрибутов другое, – что Бог есть субстанция, имеющая два бесконечных атрибута – мышление и протяжение, и третье что Бог есть субстанция, со своими бесконечными атрибутами – мышлением и протяжением, и выражающая в бесконечности модусов. Какое ни возьмете из этих определений, каждое из них приводит к неразрешимым недомыслиям и непримиримым противоречиям.

По первому определению, Бог есть субстанция – без атрибутов, есть существо абсолютно бесконечное и неопределенное. Атрибуты хотя бесконечны, но их бесконечность относительна, каждый из них заключает в себе некоторое ограничение и отрицание. Но они составляют необходимую форму для обнаружения субстанции, которая сама в себе одна безусловно положительна и неопределенна. Спрашиваем: есть ли какая-нибудь возможность этой субстанции выйти из своей собственной области, и сделать переход к атрибутам, есть ли какая-либо возможность ее поставить себя в такое или другое отношение к миру? Едва ли. Если субстанция необходимо должна перейти в атрибуты, то мы спрашиваем, что это за новое состояние, в которое должна перейти субстанция, будет ли оно состоянием по отношению к прежнему лучшим или худшим. Или: мышление, в которое должна перейти субстанция, составляет совершенство, или несовершенство? Спиноза то смотрит на мышление, как на самое высшее осуществление и последнее откровение божественного существа, то – совершенно иначе, утверждая, что *omnis determinatio est negatio*, и что следовательно совершенство верховное заключается не в чем ином, как в абсолютной неопределенности и что далее следовательно всякий атрибут, не исключая атрибута мышления, есть уже ниспадение, несовершенство бытия. В том и другом случае сколько несообразностей и противоречий!

Если мышление, в которое переходит субстанция, есть совершенство, то следует, что субстанция сама в себе, без мышления, есть несовершенна. Отсюда далее следует, что мышление, будучи совершенством, имеет свое начало в субстанции менее совершенной, чем оно само. Итак, то субстанция представляется несовершенною, то совершенное – происходящим из несовершенного, – одно другого несообразнее. Если же со Спинозою, приняв за не-

сомненное то положение, *determinatio est negatio*, допустить, что мышление, в которое необходимо должна перейти субстанция, есть несовершенство, то спрашивается опять, каким образом определение и отрицание могут составлять натуру субстанции? Если совершенство заключается в неопределенности, то на каком основании можно требовать, чтобы субстанция сама в себе неопределенная принимая атрибуты, иначе говоря определяла себя или отрицала? Утверждать, что субстанция в себе неопределенная необходимо должна принять атрибуты определенные, это значит утверждать, что Существо совершеннейшее необходимо должно сделаться несовершенным, что существо безусловно положительное должно необходимо сделаться отрицательным, что *да* необходимо должно произвести из себя *нет*, – а это не очевидное ли противоречие?

Итак, для субстанции нет выхода из своей неопределенной области в область определенных и конечных существ. Они должны существовать совершенно независимо от субстанции и без всякого к ней отношения, если бы она и действительно существовала. Но существует ли на самом деле эта субстанция? Она, по Спинозе, есть существо абсолютно неопределенное, – существо без всяких качеств, жизни и деятельности, – не есть ли это только воображаемое, чисто абстрактное существо, совершенно отличное от действительного бесконечного существа, представляемого в совершенно иных чертах в общем сознании человеческом? А в таком случае, с рассматриваемой нами точки зрения Спинозы, должны будут существовать одни конечные существа и не будет места для бесконечного Бога.

Но перейдем ко второму определению Бога, по которому Бог есть субстанция с двумя бесконечными атрибутами, – мышлением и протяжением. Возможен ли с этой точки зрения переход для субстанции от атрибутов к миру? Тоже нет. Остановимся хоть на одном атрибуте субстанции – мышлении, и посмотрим, есть ли какая-нибудь возможность для субстанции перейти от этого атрибута к частным его определениям или модусам, которые, по Спинозе, суть идеи и души. Спиноза говорит: Бог есть субстанция мыслящая. Какая же природа этой мысли? Есть ли она мысль, имеющая сознание о себе, – мысль полная идеями, обнимающая собою все предметы действительные и возможные, есть ли она, одним словом, разум, или это – мысль – совершенно неопре-

деленная, без сознания, без идей, мысль вообще, не мыслящая ничего в частности? Мыслящей субстанции Спиноза уступает только идею о себе самой, как идею безусловно неопределенную, другие же все идеи, как частные, определенные, не исключая самой идеи атрибутов божественных, или идеи Бога, отнимаются от нее и отчисляются к миру конечному. – Это делает Спиноза с тою целью, чтобы отделить область конечных существ (*natura naturata*) от области существ бесконечных (*natura naturans*). Если бы, по его мнению, отчислить частные идеи к субстанции мыслящей, то совершенно исчезла бы *natura naturata*. Но на каком же основании можно требовать, чтобы субстанция мыслящая необходимо производила частные, определенные идеи? Каким образом для нее возможно перейти к этим идеям? Тут мы должны встретиться с теми же несообразностями и противоречиями, с какими встречались недавно. Если мысль божественная необходимо должна определиться в идеях; то мы спрашиваем, будет ли это ее совершенством или несовершенством? В первом случае мысль божественная будет сама в себе несовершенною, а между тем при своем несовершенстве проявится в несовершеннейших идеях, т. е. несовершенное произведет совершенное. Во втором случае мысль божественная должна быть признана совершеннейшею и между тем в то же время она должна будет переходить в несовершенные формы бытия, т. е. совершенное должно будет произвести несовершенное, положительное – произвести отрицательное, единица – нуль. Очевидная нелепость.

Если же субстанция мыслящая не может произвести идей, и иметь какое-либо отношение к ним, то существует ли по крайней мере она сама по себе? И этого нельзя сказать. Субстанция, по Спинозе, есть мышление вообще – без всякого отношения к существующим предметам, но не есть разум с сознанием, с идеями, со знанием действительных и возможных предметов. Что же это за мышление божественное, без сознания, без идей, без знания действительного? Неужели оно есть действительное и действующее мышление? Не есть ли оно только воображение, одна абстракция? Едва ли не так. Никто не может представить себе действительное мышление без разума, без сознания, без идей и знания. Итак, и с этой точки зрения Спинозы приходится существовать действительно одному конечному миру, бесконечное же существо Спи-

нозы представляется то существующим совершенно отдельно от мира и без всякого к нему отношения, то совершенно исчезающим в области чистой абстракции, лишенным всех качеств и действий, свидетельствующих о действительном бытии и жизни.

Остается еще одно возможное с точки зрения Спинозы определение Бога, что Бог есть субстанция с двумя бесконечными атрибутами – мышления и протяжения – и бесконечным рядом конечных модусов. Нетрудно видеть, что приняв это определение, придется впасть в крайность противоположную той, к которой вели два прежних определения. Там сберегалась область конечных существ (*natura naturata*), зато исчезала область божественная (*natura naturans*); здесь же наоборот – должна исчезнуть область конечных существ, чтобы дать место одному бесконечному. Там исчезал Бог ради мира, здесь же наоборот – мир поглощается Богом, и исчезает в Нем. Если бы Бог был и субстанцией и атрибутами и модусами, то тогда Он был бы всем тем, что есть и быть может, тогда ничего не было бы кроме и вне Бога. Тогда не было бы никакой индивидуальности и личности, тогда на долю конечных существ не оставалось бы ничего, кроме одной тени и призрачности бытия. Но что скажет на это общее сознание? Что говорило это сознание самому Спинозе, когда он рассуждал о Боге, [прилагая] усилия доказать Его бытие и определить Его отношение к миру? Тогда он ставил себя пред лицом Бога, неужели же в то время не сознавал себя личностью действительно и отлично от Бога, – и Бога отличным от себя и других конечных существ? При чем Спиноза не мог не сознавать конечности и несовершенства как своего, так и других существ, поставленных им на степени модусов. Каким же образом эти существа, хоть бы призрачные, но все же конечные, могут составлять необходимую принадлежность природы бесконечного? Каким образом они – несовершенные могут составлять часть или необходимое свойство Совершенного? Вот новое противоречие, к которому неизбежно ведет третье возможное с точки зрения Спинозы определение Бога.

Больше же рассмотренных нами определений с его точки зрения быть не может, потому что у Спинозы вся область бытия исчерпывается его тремя категориями: субстанцией, атрибутами и модусами. Если же так, то мы в праве сказать, что гипотеза Спинозы ни к чему другому не может привести, как к одним крайностям,

противным здравому смыслу и опасным для жизни. По смыслу гипотезы Спинозы одно из двух следует: или Бог есть существо абстрактное, без жизни и деятельности, и в таком случае – Его нет в действительности, а есть только один конечный мир. Или Бог есть все, и в таком случае существует один только Бог, мира же конечного нет. Середины между этими крайностями быть не может. Между тем, кто не видит, как в том и другом случае отношение между бесконечным, и конечным, Богом и миром, не только не объясняется и не определяется, а напротив совершенно извращается и уничтожается?

Извращая отношения между конечным существом и бесконечным, система Спинозы натурально в то же время вносит начало разрушения и в область нравственного порядка. Возможен ли нравственный порядок, долг, право и ответственность, если нет свободы и личности в нравственных существах? Между тем система Спинозы совершенно отрицает то и другое. Отрицая свободу в Боге, в котором, по мнению Спинозы, не может быть никаких побуждений, ни самого разума, условливающего разумные побуждения, в котором вместо свободы господствует одна необходимость, Спиноза вслед за тем совершенно отрицает и в человеке свободу и свободное произволение.

Воля как сила действующая, обладающая известною областью и направляющая к какой-либо цели, по учению Спинозы, есть химера, на деле же существуют одни частные желания или хотения; в последнем смысле действительно есть воля в человеке, в первом же ее нет. Допускать в человеке вместо разумно-свободной, действующей по побуждениям и целям воли – только ряд или совокупность желаний, не зависящих от человека, неизвестно откуда приходящих, и неизвестно куда стремящихся, значит, как само собою очевидно, совершенно отрицать в человеке, вопреки всеобщему сознанию, волю и свободу. Вместе с этим Спиноза отрицает и личность в человеке, не допуская даже единства в душе человеческой. Душа, по его учению, есть идея тела. Она совершенно то же самое по отношению к мышлению божественному, что тело – по отношению к протяжению, другому атрибуту Божию. Как тело не имеет в себе самом объединяющей силы, а есть только коллекция элементов, так и душа. Она не есть простая, единичная идея, а – совокупность многих идей. Если же нет в человеке свободы и лич-

ности, то, само собою разумеется, нет для него нравственного порядка, нет долга и обязанности, нет вменения и ответственности, нет добра и зла. Неужели Спиноза с совершенным спокойствием совести мог смотреть на эти опасные для нравственности выводы, неизбежно вытекавшие из его учения о свободе и личности в человеке? Не думаем, чтобы он был совершенно доволен этими выводами. Он хорошо понимает, что никакая система, подрывающая основы нравственности, не может быть принята общим сознанием человеческим, и потому-то он силился ослабить и отстранить все опасные выводы из своей системы своим учением о натуральном благе, об удалении от всего случайного и чувственного, и стремлении к совершенству и успокоению в созерцании Божественного. Все это было напрасно, при отрицании свободы и личности в человеке. Между тем Спиноза не мог, или лучше сказать, не хотел изменить своего учения об этих существенных основах и условиях нравственности, решившись раз со строгою последовательностью развивать признанные им несомненными начала своей системы, и оставаться всегда верным своей логике. А она, встав с ним на ложную дорогу, неминуемо приводила его к ложным выводам касательно личности человеческой. Напрасно некоторое учение Спинозы об отсутствии в душе человеческой свободы единства и личности объясняют недосмотром и случайностью в его системе, удовлетворительной будто бы в других отношениях. Нет, это не случайное, а существенное учение в системе Спинозы, необходимо вытекающее из принятых им начал. Когда Спиноза принял за несомненное, что существует одно только бесконечное, что конечные существа суть только его модусы; то естественно должен был допустить уже и то, что души человеческие, равно как и тела, составляют части одного и того же существа, что в душе нет никакого объединяющего центра, нет в ней централизирующих сил, нет самостоятельности, свободы и личности, с чем должен пасть весь нравственный порядок.

Вот к каким следствиям привел Спинозу его ложный метод, которому он следовал с таким доверием и с такою строгою последовательностью! Этот метод еще Декарта поставил на пути к пантеизму, до которого он не дошел только потому, что, изменил своей последовательности, остановился на полдороге; увлеченный им же Мальбранш, будучи последовательнее Декарта, пошел

дальше, а Спиноза еще более верный в логической последовательности, дошел до самого конца пути, приведшего к совершенному пантеизму. Но с полным развитием пантеизма должны были резче обозначиться его слабые стороны и опасные последствия, что в свою очередь должно было вызвать строгий критический взгляд на пантеизм и на самый метод, доселе приводивший мыслителей к пантеизму, это действительно мы встречаем в философии Лейбница, имевшей большое влияние на судьбы новейшего пантеизма.

Лейбниц представляет высокую личность в ряду значительных философов, как по своему необыкновенному уму, так по своему критическому и творческому гению. В таком человеке достаточно было сил для того, чтобы вступить в борьбу со столь сильным противником, каков был Спиноза, имевший на своей стороне пользовавшуюся уже популярностью философию картезианскую и ее последователей и почитателей. Критический гений Лейбница мог осветить перед его глазами незамечаемые другими слабые стороны, которыми страдала метафизика картезианцев и метафизика Спинозы, несмотря на то, что с редким искусством и заманчивостью была построена, и творческая сила его ума могла дать ему возможность создать новую систему, которая бы была чужда прежних недостатков, и более удовлетворяла требованиям здравого ума и здоровой критики. Обладая такими важными преимуществами и сознавая на своей стороне силу истины и здравого смысла, Лейбниц вступает в упорную и продолжительную борьбу со Спинозой и его предшественниками, решившись не оставлять своего поля битвы до тех пор, пока не одержит окончательной победы над своими противниками и не положит начала новому образу мыслей в области метафизики. С какою силою разоряет он дело своих противников, с такою же быстротою созидает творение своей собственной мысли. И если Лейбниц не всегда был одинаково счастлив в своей оригинальной мысли, то зато почти всегда имел полный и несомненный успех, когда с силою своей критики обращался против ошибок и заблуждений других. Его полемика, направляемая против Спинозы и картезианцев, склонявшихся к пантеизму, кончилась полною победою на его стороне. Идеалистический пантеизм с его акосмизмом, поколебленный в самом основании Лейбницем, должен был пасть, несмотря на всю силу и наружную правильность логического построения, которым надеялся поддержать и увековечить его Спиноза.

В чем же заключалась тайна успеха борьбы, веденной Лейбницем? В самой простой вещи, именно в том, что Лейбниц театром для своих действий избрал область действительных и живых существ, тогда как его противники были заключены в фантастическом мире абстракций, призраков и теней. Он действовал силою оружия живого сознания, наблюдения и опыта, между тем как его противники довольствовались одними абстрактными и безжизненными идеями и отвлечениями, геометрическими понятиями и определениями. Одним словом он, оставив метод картезианский, стал обращаться к методу опытному, тогда как его противники строго держались своего отвлеченного, геометрического метода, отрешенного от всякого живого наблюдения и опыта. Лейбниц хорошо понимал, что в этом заключалась самая слабая сторона философии картезианцев, и что не было другого лучшего средства ниспровергнуть фантастические системы, полные уродливыми представлениями о действительности, как противопоставив им самую действительность в ее настоящем виде. К этой тактике и прибегал всегда Лейбниц, имея дело со своими противниками. И где он строго держался ее, всегда был силен и непобедим, а где более или менее отступал от нее, так, как увидим, являлся не вполне чуждым тех же самых слабостей, какие замечал в своих противниках. Но обратимся к самой полемике Лейбница. Она яснее покажет нам его значение в судьбе и развитии новейшего пантеизма.

В своей полемике Лейбниц конечно имел на первом плане современную ему систему Спинозы, но он знал, что эта система не сама собою выродилась [зародилась], а была подготовлена философией картезианской, заключавшей в себе семена того, что явилось в развитом и зрелом виде у Спинозы. Потому-то Лейбниц, имея в виду опровержение системы Спинозы, с одинаковою силою направляет свою полемику против всей вообще картезианской философии, зная наверное, что с падением картезианства само собою должна пасть система Спинозы. Существенный недостаток системы Спинозы, по мнению Лейбница, заключался не в чем ином, как в его совершенно ложном и превратном представлении о мире действительных существ; от этого зависело ложное представление Спинозы о Боге и отношении Его к миру, на этом построена была вся фантастическая метафизика Спинозы. Но этот недостаток был общим недостатком всех последователей

школы Декартовой; его основание и начало лежали в самой философии Декарта, – в его ложных и превратных понятиях о мире чувственном и духовном, о телах и душах. Эти понятия естественно приводили к представлению Спинозы о мире, как бытии чисто призрачном, не имеющим в себе никакой доли самостоятельного, действительного бытия. Нужно было Лейбницу их подорвать, и тогда должна была сама собою пасть метафизика Спинозы вместе с метафизикою картезианцев. Это и делает Лейбниц. Он начинает с опровержения философии картезианской, признав ее начала ложными и опасными, потому что они прямо ведут к спинозизму, Лейбниц ищет в ней главное и коренное заблуждение, и находит его ни в чем ином, как в ложном представлении о мире действительном. В чем же здесь допущена была картезианской философией ошибка или ложь? Она заключалась, по мнению Лейбница, в учении картезианском о страдательности субстанций, отнимающей у них всякое действительное бытие, и ставящей их на степень одних призраков бытия и теней. Картезианцы в мире физическом не видели ничего действительного, на материю смотрели как на что-то чисто инертное, лишенное само в себе всякой энергии и деятельности, а только за понятием протяжения признавали некоторую долю действительности. Но это понятие протяжения, по Лейбницу, было чистою абстракцией, из которой не было никакой возможности без помощи паралогизмов выйти в действительный мир. То же самое картезианцы делали и в мире нравственном. Душа с их точки зрения была, как и тело, бытием чисто страдательным, инертным без собственной деятельности и без самого начала и основания деятельности, – она была мягким воском под руками Божиими, или коллекцией модусов, идей и хотений – без связи, без единства. Такое представление о душе, по замечанию Лейбница, вело прямо к фатализму, не говоря о том, что оно было произвольное и противное общему сознанию. Натуральным следствием ложного понятия картезианцев о субстанциях было и ложное представление о самом Боге. Если вне Бога нет ничего кроме одних теней и призраков бытия, то прямо отсюда следует, что Бог не может произвести ничего деятельного и действительного. Если Вселенная, – дело Божие, полна одними абстракциями, то не есть ли сам Бог – абстракция? Вот почему, по мнению Лейбница, картезианское представление о Вселенной необходимо вело к лож-

ному понятию о Боге, то как субстанции без силы и жизни, то как субстанции рассеивающейся в потоке случайных и конечных явлений мира!

Что же противопоставляет Лейбниц ложному картезианскому учению о мире? Он протестует против него здравым смыслом, общим сознанием и опытом. Но самое славное оружие против него представлено Лейбницем в его положительном учении о субстанциальности и индивидуальности всех существ. Что такое, по учению Лейбница, субстанция? Это – сила существенно соединенная с субстанцией; без нее немислима субстанция. Сила составляет основу субстанции и начало деятельности, от нее исходит, и к ней обращается жизнь и деятельность, она составляет собою как бы центр в проявлениях и действиях субстанции, она, одним словом, есть основа единичности и индивидуальности бытия, – она монада. Где же эта сила? Можно ли ее видеть где-либо в мире, – в существах конечных? Она везде – в мире физическом и нравственном, ее замечаем прежде всего в нас самих, ее встречаем на каждом шагу, на всех ступенях творения, и должны предположить ее везде, где только есть бытие, потому что без нее не может быть и нет ничего действительного. Войдем, говорит Лейбниц, во внутренность души даже тех, которые отказывают вещам сотворенным в собственной деятельности. Найдется ли кто между ними, кто бы мог серьезно сомневаться, что душа мыслит и желает, что мы сами из самих себя, из своей глубины извлекаем желания и мысли и притом с совершенной самодеятельностью? Сомневаться в этом значило бы отрицать свободу человеческую и относить свои несовершенства к Богу; это значило бы отвергать опыт внутренний и свидетельство совести, громко твердящее нам, что совершенные нами действия суть наши собственные действия. Если же вы, продолжает Лейбниц, признаете за свою душу внутреннюю силу способную производить действия; то вам ничто не будет препятствовать, и даже будет очень последовательно допустить, что и в других душах или формах и натурах субстанций находится та же сила, которая есть в вас. Вы скажете, что мы знаем силу только в действиях, но не знаем, что она такое сама в себе. Это было бы действительно так, если бы мы не имели души и ничего не знали о ней; но мы имеем душу, наша душа имеет понятия и стремления, и в этом

заключается ее натура. Итак, по Лейбницу, и в нас есть сила деятельная, составляющая основу нашей жизни и деятельности и вне нас. Она везде – на земле и на небе, и в насекомом и огромном животном, в телах и душах, в человеке и в ангелах. Она везде тоже, только на различных степенях. Везде она проявляется одинаково, только в разных степенях, везде составляет основу бытия и жизни, объединяет бытие в существах и делает их отдельными, независимыми от других существ. Везде, следовательно, существуют истинные, действительные субстанции – монады. Это – не атомы материальные Эпикура, не геометрические точки картезианцев, существующие только в абстракции, а цельные единицы или единства, цельные отдельные ясные миры, носящие в себе образ всей Вселенной.

Итак, вся Вселенная есть не что иное, как совокупность сил, сил живых и деятельных, действительно существующих, следовательно она действительно существует, существует отличным от сущности Божией и самостоятельным бытием и жизнью. Действительное бытие Вселенной Лейбницем возвращено, признано и доказано. Вот самое главное, что требовалось от Лейбница сделать, и что сделано им с редким успехом в опровержение пантеистического направления картезианцев и развивавшегося из него, пантеизма Спинозы. Это было вполне достаточно для того, чтобы ниспровергнуть пантеизм и поддержать теизм. Если мир имеет действительное самостоятельное бытие, то есть действительный Бог, владеющий действительным и отличным от мира бытием и особенно жизнью. Если мир есть совокупность сил, то Бог, как первое и последнее основание его, должен быть первообразною, бесконечною силою, в самой себе сосредоточенною, самой по себе действующею, производящею и обнимающею все конечные силы, но в то же время совершенно – отдельною от них и отличною. Если в конечных силах, однородных по своей природе, но разнообразных до бесконечности по степеням совершенства, если в образуемой ими бесконечной лестнице бытия, в непрерывном и стройном развитии их замечается порядок и предустановленная гармония, то Бог, как основание этого порядка и гармонии, должен быть верховным разумом наперед все предвидевшим, все взвесившим и все определившим, разумом опять отдельным и отличным от того, что им предвидено, взвешено и определено.

Картезианцы и их строгий последователь и истолкователь Спиноза не отрицали бытия Божия, и не только не отрицали его, но в пользу его жертвовали всем остальным бытием. Но теперь, с точки зрения Лейбница, если бы они захотели остаться истинными теистами, то должны признать Бога вне мира – с бытием совершенно отличным от бытия мирового, бытия конечного, потому что мир имеет бытие действительное, отдельное, самостоятельное. В противном же случае они должны отказаться от права считать себя теистами. Если они не признают Бога вне, отдельно от мира, то у них нет Бога истинного, живого, действительного Бога.

Картезианцы могли сказать, что и Лейбниц еще больше мог обойтись без Бога, чем они. Его мир столько имеет в себе бытия, самостоятельности и независимости, что для него не нужен Бог. Подобный упрек Лейбниц предупреждает своим учением о мире как бытии, хотя действительном и отдельном от Бога, но тем не менее случайном и конечном, а потому необходимо предполагающем вне себя бытие существа необходимого и бесконечного.

Все вещи, так рассуждает Лейбниц, будучи ограничены, как все то, что мы видим и испытываем, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым. Являясь во времени и пространстве в известных формах, они могли бы принять и другое положение, и другие фигуры, и явиться в другом порядке. Нужно, следовательно, искать основания мира, который весь есть совокупность случайных вещей, в такой субстанции, которая бы в себе самой носила основание своего бытия, и которая вследствие этого была бы необходима и вечна. Необходимо также предположить, что эта причина должна быть разумна: потому что кроме настоящего мира, могло быть бесконечное множество других возможных миров, и нужно было созерцать все эти возможные миры, чтобы определить существование одного. Это созерцание простых возможностей не может быть чем-либо иным, как действием разума, имеющего идеи, и это определение существования мира одного не может быть чем-либо иным, как только актом избирающей воли. И эта причина разумная должна быть бесконечна во всех отношениях и безусловно совершенна в мудрости, могуществе и благодати, потому что она направляется ко всему тому, что есть возможно лучшего. Она потому есть единственная субстанция, кроме которой другой равной быть не может. Эта-то субстан-

ция, по Лейбницу, и есть первое и последнее основание вещей. Ее разум есть источник сущностей, а ее воля есть начало бытия. Но, будучи первым и последним основанием Вселенной, субстанция сама находится не в ряду, не в лестнице других существ, а вне и выше их. Она должна обнимать собою не одно какое-либо существо, и один или несколько кругов существ, а все существа, она должна быть основанием и началом не одних каких-либо ближайших к ней существ, а всех самых отдаленнейших, для всех она одинаково необходима, – и все существа всегда она обнимает в своем необходимом и бесконечном существе и носит в своем лоне. Следовательно она должна быть вне и выше всей лестницы бытия как бы ни была она высока и неизмерима.

Итак, по Лейбницу, Бог безусловно необходим для мира, как основание и причина, без которой он не мог бы существовать. Но при этом естественно было Лейбницу встретиться с вопросом, в решении которого больше всего запутывались картезианцы, особенно Спиноза, не одинаково ли необходим и мир для Бога, как для мира Бог? Не состоит ли мир во внутреннем и необходимом отношении к существу Божию, как необходимо[м] условия его бытия, развития и жизни? Если Бог есть субстанция, а субстанция, по Лейбницу, есть сила, которой природу составляет деятельность; то спрашивается, какое отношение этой силы к ее действию, следствию которого есть мир? Входит ли она в это действие необходимо в силу самой своей сущности, так что она сама по себе без Вселенной и не может существовать, и не может быть мыслимою? Или она есть деятельность, вечно сосредоточенная в себе самой, живущая своею собственною, отдельною и независимою жизнью, и следовательно совершенно свободная от необходимости выходить из себя самой для вечного явления во вне. Иначе говоря: Вселенная есть ли свободное дело всемогущества Божия, не вытекающее необходимо из внутренней Его жизни, и являющееся вне ее, или она есть необходимое развитие сущности и внутренней жизни Божества? Словом, есть ли Бог истинный, свободный Творец мира, отдельный от мира, или он есть тот же самый мир?

Ответ на этот важный вопрос об отношении Бога к миру уже подготовлен был Лейбницем его учением о мире, направленным прямо против ложного решения его картезианцами и особенно Спинозою. С утверждением действительного бытия за миром, во-

прос об отношении его к Богу разрешается сам собою. Если действительно есть мир, если он есть совокупность действительных субстанций, или монад, то следует, что он не есть Бог, что он не относится необходимо к жизни Божией, как условие, без которого она была бы невозможна, что он не составляет внутреннего развития самого существа Божия. Если далее действительно есть мир, хотя существующий действительно и отдельно от Бога жизнью, но в то же время вследствие своей случайности, необходимо предполагающий бытие Божие, то следует, что Бог, произведший его, не есть мир, а есть существо отдельное и отличное от мира, и живущее не под условием существования мира, а совершенно независимо от мира, своею собственной полнотой бытия и жизни. Если, наконец, действительно есть мир, получивший свое бытие от существа необходимого и отличный от него, то следует, что тот, кто произвел его, владея всею полнотою жизни своей, ничего не потерял из нее, творя мир, что он творил мир не внутри своей сущности, а вне, не через развитие себя, а через обнаружение своей творческой силы вне, что он следовательно есть истинный и свободный Творец мира. Вот выводы, которые естественно вытекали у Лейбница из его учения о мире – в противоположность выводам, сделанным Спинозою вследствие его ложного представления о мире.

Известно, как решен Спинозою вопрос об отношении Бога к миру. По его учению, Бог есть не что иное, как субстанция, которой модусы суть тела и души. Иначе говоря, Бог есть внутренняя основа мира, к которой мир относится так, как жизнь относится к началу жизненному, как деятельность к началу деятельному. Мир следовательно, есть тот же самый Бог, являющийся в живой, определенной форме; без мира Бог не мыслим, мир составляет необходимое условие бытия Божия. Отделять мир от Бог можно только в отвлечении, но в этом случае Бог будет существом неопределенным, без всяких качеств и определений, чистой абстракцией, действительный же, живой Бог существует и живет только в мире, составляющем его форму и представляющем развитие его внутренней жизни. Лейбниц хорошо видел, что этот ложный взгляд Спинозы на отношение Бога к миру весь основывался на ложном представлении о мире как бытии кажущемся, чисто страдательном и не имеющем ни малейшей доли самостоятельности, представ-

лении совершенно произвольном, произошедшем вследствие произвольного метода Спинозы, чисто абстрактного и разобщенного с действительностью и жизнью. Потому-то Лейбниц не находил другого более легкого и удобного средства ниспровергнуть гипотезу Спинозы об отношении Бога к миру, как ее произвольной абстрактности противопоставить опыт и действительность, – как в основе ее лежащему ложному представлению о мире, как бытию призрачном, противопоставить свое опытное представление о нем, как бытию действительном и более или менее самостоятельным.

Спиноза, совершенно отрешаясь от фактов и наблюдения и уносясь в область априорную, произвольно поставлял на одной стороне субстанцию – существо чистое и неопределенное, а на другой – модусы, или частные определенные формы бытия, после чего задавал себе вопрос: какое отношение между субстанцией и модусами? При такой постановке дела вопрос решался сам собою – в пользу пантеизма. Субстанция, определяемая так, как определил ее Спиноза, само собою разумеется, не может существовать без модусов, и модусы так понимаемые, как понимал их Спиноза, очевидно, не могут существовать иначе, как внутри, в недрах самой субстанции, составляя ее часть, – ее собственную жизнь. Но справедливы ли сами по себе положения, сделанные Спинозой, между которыми он ищет отношения? Не призраки ли они одного пламенного воображения и пустой абстракции? Вот на что обращает внимание Лейбниц, стараясь обнаружить призрачность и пустоту главных положений Спинозы, на которых зиждется вся его система. Чтобы рушить в основании эту систему, достаточно было бы указать на один, два факта, противоречащие ей, потому что она, как произвольная гипотеза, чтобы приобрести право на некоторое значение, должна бы была объяснить все факты безусловно, не исключая ни одного. Между тем Лейбниц противопоставляет ей не один, два или три факта, а бесчисленное множество, – свидетельство сознания с действительными его, а не кажущимися явлениями, и зрелище Вселенной с действительными, субстанциальными, а не призрачными существами. Спиноза, не справляясь с действительностью, утверждает, что все конечные существа суть модусы или коллекции модальностей. Лейбниц, отводя Спинозу от абстрактных понятий к опыту, показывает и доказывает, что все конечные существа суть действительные, субстанциальные существа, потому что

в каждом из них есть сила, [об]условливающая и обособляющая бытие, – каждое из них есть монада со средоточенными в ней условиями, нужными для действительного, отдельного и самостоятельного бытия. А ниспровергая модусы Спинозы, Лейбниц тем самым ниспровергает и единственную его субстанцию, между которой, с одной стороны, и модусами, с другой, Спиноза ищет отношения. Монадами Лейбница система Спинозы поражается в самом ее основании. Если существует множество монад, или иначе говоря, множество субстанций, то, само собою разумеется, нужно признать совершенно ложным то положение, что будто существует только единственная субстанция. С падением же модусов Спинозы и его субстанции сами собою должны рушиться и те отношения, которые предполагаются между ними Спинозою. Если модусы суть не более, как чистые создания фантазии, если и субстанция есть не что иное, как плод чистой абстракции, то очевидно и отношение, предполагаемое между ними Спинозою, есть не что иное, как произведение чистой фантазии и отвлечения, – отношение воображаемое, но не действительное. Действительное же отношение между существом бесконечным и существами конечными, основывающееся на действительном порядке вещей, по Лейбницу, должно быть совершенно другое, чем какое представлялось Спинозе с его ложной точки зрения на мир. Спиноза, смотря на конечные существа, как на одни модусы и коллекции модальностей, а на субстанцию как на единственное существо, обладающее бытием и жизнью, представлял, что субстанция вся, так сказать, рассеивается [распределяется] в этих существах, не заключая в себе никакого другого, отдельного от них и сосредоточенного в себе бытия. Лейбниц, разбивая понятие Спинозы о конечных существах своими монадами, совершенно переменяет взгляд на бытие и жизнь Существа Бесконечного, и Его отношение к миру. Капитальный недостаток теории Спинозы, по Лейбницу, заключается в том, что в основе ее лежит ложное понятие о деятельности субстанции как причины, по самой своей природе принужденной развиваться, а не как индивидуума, имеющего сознание а [о] себе самом, обладающего самим собою и действующего свободно и без потери своего существа. В свою очередь этот недостаток зависел от недостатка надлежащего понятия о деятельности всех конечных существ, существующей в мире и являющейся не иначе, как под условием индивидуальности. Во всей системе

Спинозы недостает понятия об этом характеристическом свойстве всех деятельных существ. С точки зрения Спинозы нет индивидуальности в мире материальном, потому что пред его глазами все тела суть только модусы или коллекции модальностей одного из атрибутов субстанции – протяжения. Нет индивидуальности и в мире духовном, потому что души суть модусы другого из атрибутов субстанции – мышления. Нет, следовательно, индивидуальности в Боге, потому что Он не есть существо, само в себе обладающее бытием и сознанием, разумом и волею, а есть неопределенная субстанция – сама в себе без качеств, сознания и воли, мыслящая, живущая и действующая только в конечных существах, как своих модусах. Но, все это, по Лейбницу, только пустая абстракция, обращающаяся в ничто при прямом взгляде на действительное положение. Пусть Спиноза посмотрит на действительный мир и замечает [заметит], под какими условиями [при каких условиях] существует и является в нем деятельность. Пусть посмотрит на человека, который составляет истинный тип деятельности. В нем существенно – деятельное я есть всегда само в себе существенно единое. Деятельность, внутренне соединенная с единством – вот истинная монада. И эта монада есть последний предел анализа всех составных начал Вселенной, в нем отображается Вселенная, а Вселенная есть ничто иное, как совокупность таких монад. Следствие отсюда понятное и очевидное. Если Вселенная есть совокупность действительных индивидуальностей – существ деятельных и единичных, то само собою разумеется, что и Бог, как последнее основание Вселенной, есть существо при своей деятельности само в себе существенно единичное и индивидуальное. Следовательно Бог не есть субстанция вместе со своею деятельностью рассеивающаяся [распределяющаяся] и теряющаяся в мире, а существо, владеющее бытием и жизнью в себе самом, независимо от мира. Он существует и живет не как субстанция Спинозы жизнью мира, а своею независимую, собственною жизнью. Он есть существо отличное и отдельное от мира. Он дает бытие и жизнь миру, но ничего не теряет из себя, сознавая себя самого в себе самом, сознавая отличным от мира. Он, следовательно, есть истинный и личный Творец мира.

Вот окончательный вывод, к которому, по Лейбницу, необходимо придти, признав действительное бытие Вселенной, наполненной живыми и субстанциальными существами, а не призрака-

ми. По мнению Лейбница необходимо нужно выбирать что-либо одно из двух: или держась Спинозизма, нужно отказаться от уверенности в бытии мира, и признать себя и все существа одними призраками и тенями, или же признав себя и других действительными существами, а не призрачными, нужно признать бытие истинного Творца и творение. Середины между этими крайностями не могло быть никакой. На какую же сторону могло склониться общее здоровое сознание? На сторону Лейбница или Спинозы? Естественно, здоровое сознание, которое всегда в человеке громко вопиет против того, что будто он и все вещи суть только одни тени и недействительные существа, должно было стать против Спинозы – на стороне Лейбница. Кому была охота держаться Спинозизма, требующего вопреки сознанию признать себя и других тенями и призраками?

Таким образом, система Спинозы, вследствие полемики Лейбница, пала в общем мнении, пали вместе с нею и все другие картезианские пантеистического характера системы, основывавшиеся на акосмизме. Для всех их убежищем был акосмизм. Когда Лейбницем было отнято у них это убежище, негде и не на чем было им держаться. В этом отношении неоспорима заслуга Лейбница и его огромное значение в судьбе новейшего пантеизма. Лейбниц, действительно положил преграду и предел развитию новейшего пантеизма, возникшего из начала философии картезианской и ее ложного, абстрактного метода. После Лейбница нельзя не заметить совершенного упадка картезианского пантеизма, соединенного с акосмизмом. Но положил ли он окончательную преграду развитию новейшего пантеизма? Была ли его система совершенно свободна от малейшего упрека в тенденциях пантеистических? Не представил ли он в своей системе каких-либо данных, [которые могли] чем-либо послужить к новому возбуждению и развитию пантеизма? Вот вопросы, решение которых необходимо для полного всестороннего определения значения Лейбница в борьбе и развитии новейшего пантеизма.

Как ни враждебен был Лейбниц в отношении к началам метафизики картезианской, к ее ложному абстрактному методу, к ее фальшивому представлению о мире, но, несмотря на все это, он сам заплатил некоторую дань тогдашнему ложному направлению философии картезианской в развитии своей системы. Здесь он

допустил много такого, в чем так сильно упрекал других. Здесь вы не раз, среди живых представлений встретите пустые абстракции, – на живой картине действительного мира заметите иногда некстати набрасываемые тени представления абстрактного, – похожего на пантеистическое, и более или менее затеняющего истинное и светлое понятие о Боге. Ничем не был так силен Лейбниц по отношению к картезианцам-пантеистам, как своим учением о действительном мире, между тем сам, может быть не заметно для себя, допустил некоторые ошибки по преимуществу в этом пункте своего учения, при дальнейшем его развитии. Против его монад не мог устоять весь спинозизм, между тем он и сам преткнулся [споткнулся] на них, когда оставил по примеру картезианцев истинный метод и стал следовать методу ложному, отрешенному от живого сознания и опыта. Во время борьбы своей с метафизикой картезианской, когда Лейбниц все внимание свое обращал на то, чтобы открыть в ней слабые стороны, он всегда оставался верен своему твердому и плодотворному началу, – что сущность всякого существа составляет деятельность. Тогда в глазах его Вселенная представлялась совокупностью сил, занимающих сообразно своему совершенству те или другие ступени в лестнице [лестнице] творения. Тогда для него монада представлялась живою и деятельною субстанцией, как она является в действительной жизни. С течением времени, с развитием других сторон системы Лейбница, представление его о монаде много изменяется и получает другой характер. Его монада является каким-то особенным, совершенно уединенным, замкнутым в себя существом, которое не способно выйти из себя, чтобы действовать на другие окружающие его существа, и обратно принимать от них впечатления, а всегда живет в себе и из себя, независимо ни от какой окружающей среды. Что более странного и неестественного, как подобное представление о монаде? Не есть ли оно – чистая абстракция, не находящая ничего соответствующего в действительном порядке вещей? То ли представляет нам зрелище мира, где жизнь является не иначе, как в постоянной и непрерывной борьбе сил противоположных? То ли говорит наше сознание, заставляющее нас чувствовать свою силу, когда мы твердо выдержим борьбу с противоборствующими нам силами, и наше бессилие, когда мы падаем под их напором и остаемся побежденными? Неужели это иллюзии?

Что же заставило Лейбница прибегнуть к этой ненатуральной теории уединенных сил? К ней, как думают, обратился Лейбниц вследствие встреченных им бесчисленных и неразрешимых недоумений в решении вопроса об единении души и тела, о соотношении и сообщении между силами и субстанциями. Но этому нисколько и ни чем не помогла теория уединенных монад, а напротив еще больше затруднила и запутала ход в развитии системы Лейбница. Приняв ее, Лейбниц должен был принять такие мысли и взгляды, которые мало подходили к его основному теистическому воззрению, а больше сходились с воззрениями пантеистическими.

Если монады суть безусловно уединенные и заключенные в себе силы, не имеющие, как выражается Лейбниц, окошек снаружи; то спрашивается, отчего же происходит согласие между всеми силами? На это Лейбниц отвечает гипотезой предустановленной гармонии. Каждая из монад, по Лейбницу, действует сама в себе и для себя только, ничего не зная о другой, но все они в то же время действуют в полном согласии. Почему же? Не потому, чтобы они соглашались сами между собой, а потому что они наперед так устроены через всемогущего геометра, который всегда полагает сам и решает проблему мирового порядка, с точностью вычисляя прошедшее, настоящее и будущее всех монад.

В чем заключается это устройство монад, [об]условливающее всеобщую гармонию? Оно заключается в самой натуре монад. В их натуре, по Лейбницу, положено готовым все то, что нужно для выполнения их назначения, так что им нет надобности брать и нет возможности взять что-либо со вне [извне]. В их природе, одаренной известными силами и законами, наперед решена задача, которую они должны выполнить и которой не могут не выполнить, подобно тому, как в общем определении геометрическом какой-либо фигуры наперед решено, какова должна быть фигура со всеми ее частными свойствами. В семени растения заключается все будущее растение, которое не может не произойти из семени, так точно и в природе монад заключено все будущее развитие их, которое не может не быть, все равно как не может уничтожиться природа монад.

Такой неизменный порядок, соединенный с предустановленной гармонией, существует ли только в царстве природы или он есть и в царстве свободы? Лейбниц не делает никакого исключе-

ния монадам, относящимся к последнему царству. Значит и душа человеческая в своем развитии подчиняется законам безусловной необходимости. В ней вместе с природой все дано, что она должна и может иметь, больше этого она не в состоянии ничего нового извне приобрести, а она может только готовое развивать, или, точнее сказать, в ней само собой необходимо это готовое будет развиваться, так что настоящее ее развитие будет суммой данных прошедших, а будущее – настоящих. Что же при этом значит свобода человеческая? Свобода, по Лейбницу, заключается в действовании по побуждениям и расположениям. Но эти побуждения нравственные, эти расположения следуют неизбежному закону необходимости. Они суть главные причины производящие то или другое следствие, так что каждое нравственное действие есть не что иное, как результат суммы всех предшествовавших ему побуждений. Предотвратить или изменить этот результат не в силах человека. Лейбниц не допускает того, чтобы человек вдруг в силу решимости своей мог остановить поток каких-либо побуждений, и вопреки им произвести что-либо, совершенно из них не вытекающее. По мнению Лейбница, мы часто обманываемся, воображая, что совершаем какое-либо действие совершенно независимо от текущих в душе нашей побуждений и склонностей. Сколько есть тайных, неведомых для нас самих, побуждений и склонностей, которые тайно действуют на волю и заставляют ее производить известные действия, между тем как мы в это время воображаем, что действуем сами независимо ни от чего. Это похоже на то, если бы стали воображать, что магнитная стрелка сама по себе наклоняется всегда в известную сторону, не зная того, что действует на нее магнитная сила Земли.

Но зачем представлять человека постоянно обманываемым на счет независимости своей воли? Если сознание не обманывает нас, когда оно в известном случае говорит нам, что мы решаемся на такое-то действие не вследствие свободного, самостоятельного убеждения, а в силу постоянно волнующих нашу душу и часто незаметных для нас мотивов и расположений, то от чего бы оно могло всегда обманываться, когда бы уверяло нас, что мы в каком-либо случае, несмотря на известный процесс побуждений и стремлений, уже подготовивший нас к известному действию, вдруг в силу одного твердого убеждения и решительной воли переменили свой

образ мыслей и стремлений, и совершили неожиданный поступок, совершенно не вытекающий из предшествующих расположений и стремлений? А таких свидетельств сознания о свободе воли в жизни каждого бесчисленное множество. Между тем, несмотря на все это, Лейбниц в области свободы ничего не видит больше, кроме закона необходимости и фатальности, под тяготеющей силою которого каждое нравственное существо делает ни больше ни меньше, как сколько ему предначертано, и ничего не может изменить в выполнении своего предназначения.

Что после этого нравственные монады Лейбница равно как и физические? Не совершенные ли это машины, которые, быв [будучи] заведены известным образом, со всею точностью выполняют свою роль наперед им предначертанную, и ни в чем ни на йоту не могут изменить своего положения, потому что они так, а не иначе устроены. Но можно ли в таком случае сказать о нравственных монадах, что они самостоятельны и деятельны? Они действительно находятся в деятельности, но они не сами по себе действуют, а в них действует что-то стороннее, внешнее, заставляющее их действовать по известному направлению, точнее сказать, они движутся, а не действуют. Не значит ли это переносить всю деятельность и самостоятельность на Бога, а мир оставлять при одном чисто страдательном, бесцветном и призрачном бытии? Не значит ли это приближаться к пантеистическому представлению об отношении Бога к миру? При взгляде Лейбница на все существа как на машины, его понятие о Боге как силе, которая по своей природе необходимо должна развиваться и проявляться в деятельности, не будет ли похоже на понятие Спинозы о Боге, как единственной субстанции?

Произвольная теория уединенных монад, набросившая сомнение на самостоятельность конечных существ, должна была привести Лейбница к сомнению и на счет их действительности. С точки зрения Лейбница, что такое, например, движение и взаимное действие одних сих [из них] на другие, хоть бы души на тело? Явления движения, по Лейбницу, не суть что-либо существенное в природе вещей, – это беглые, скоропреходящие феномены похожие на радуго, – это, значит, не более, как иллюзии. Не иллюзия ли действие души нашей на члены тела? Не иллюзия ли действие и воздействие одних существ на другие? Не будут ли

иллюзией и сами существа, к которым мы не имеем решительно никакого отношения? Что же такое будет сам Бог при мире, наполненном одними иллюзиями и призраками?

Теория уединенных монад могла наконец привести к совершенно противоположному, но тем не менее опасному и все же пантеистическому взгляду на мир и Бога. Если человек, равно как все монады, так уединен и самозаключен, что не имеет никакого решительно отношения ко всем окружающим его существам, не имеет в себе, по выражению Лейбница, даже окошек, через которые бы его глаз мог проникать наружу; то, спрашивается, может ли он каким-либо образом увериться в бытии конечных существ? И тем более можно спросить, может ли каким-либо образом убедиться в бытии существа бесконечного? Может ли он что достоверное знать о мире, а тем более о Боге? Не будет ли для него Бог совершенно неведомым существом, чем-то неопределенным, безжизненным, похожим больше на нечто абстрактное, чем на живое существо? Притом, если монады в своей сущности независимо от всего окружающего имеют все то, что нужно для их бытия и жизни, если в них все безусловно неизменно, то нельзя ли думать, что в них самих и заключается абсолютное бытие, что их законы суть законы самого абсолютного бытия, что их жизнь есть жизнь самого абсолютного существа? Вот опасные выводы, которые не трудно было извлечь из ложной и произвольной теории Лейбница. Сам Лейбниц этого не сделал, но сделали последователи его произвольного, ненатурального идеализма, встав на его точку зрения.

В последнем отношении более всего замечательно влияние идеализма Лейбница на ход новейшего пантеизма, обязанного ему своим новым направлением. Поразив пантеизм в его прежнем направлении, Лейбниц делает в нем поворот к другому противоположному, но тем не менее ложному направлению; сбив его с одной дороги, Лейбниц направляет его на другую противоположную, но не менее опасную дорогу. До Лейбница пантеизм стремился к тому, что бы низвести бытие мира до призрачности, до нуля, а все действительное бытие отнести к одному Богу, с Лейбница же он направляется в другую сторону, старается больше и больше видеть действительности в мире конечном и особенно в духе человеческом, усиливаясь возвести его бытие до бытия абсолютного. Прежде все, что есть действительного в мире, относили к Богу, теперь

наоборот все, что есть существенно отличного в Боге, начинают приписывать миру. Прежде Лейбница пантеисты миром жертвовали для Бога, после Лейбница начинают жертвовать Богом для мира. Прежде смешивали мир с Богом, после Лейбница стали смешивать Бога с миром.

Впрочем мы вовсе не думаем упрекать Лейбница в том, чтобы в душе его были подобные пантеистические тенденции; вся его система проникнута глубоким чувством Божества и направляется больше всего к теизму. Мы только хотим сказать, что ложные начала идеализма Лейбница, ведущие к ложному представлению о человеке и мире, могли послужить и действительно послужили основанием для позднейшего пантеизма. Кант развил идеализм Лейбница и тем подготовил широкое основание для пантеизма. Последователи его построили самое здание.

Кант не был пантеистом, а идеалистом и скептиком, но тем не менее он имел решительное влияние на направление и развитие новейшего пантеизма. Пантеизм позднейшего времени и своими началами и своим направлением больше всего обязан философии Канта. Она очистила для его развития широкое поле, и поставила его на том пути, по которому он направляется теперь. Пантеизм позднейший – это вывод из оснований, представленных философией Канта, это дальнейшее развитие и приложение к делу начал субъективного идеализма Канта. Чтобы объяснить происхождение позднейшего пантеизма, нужно знать начало философии Канта; чтобы заметить его несостоятельность и ошибки, нужно знать ошибки и заблуждения Канта.

Кант становится на такой же почве идеализма, на которую ступил уже Лейбниц со своим учением об уединенных монадах, только Кант держится здесь тверже Лейбница, употребляя в действие все силы логики и диалектики, чтобы завоевать и удержать за собою область идеальную и отразить область действительности, лежащей вне мыслящего духа. Между тем, этим самым Кант готовит новое убежище, новый путь для пантеизма. Уже Лейбниц, ставя между мыслящим духом и окружающей его действительностью непреодолимую преграду, препятствующую к непосредственному и внутреннему их общению, налагал непроницаемую завесу на существа, живущие вне мысли. Кант же, вооружась всеми силами логики и критики, старается совершенно и навсегда

оттеснить от мысли личной всю, вне ее лежащую действительность, усиливаясь [стремясь] доказать, что мыслящий дух и по самой своей природе не может знать ничего, кроме своих личных форм, что он не может знать ни сущности вне его находящихся существ, ни увериться в их действительном бытии. А этого-то достаточно было для того, чтобы дать пантеизму новое основание, новую силу и жизнь. С падением веры в действительность, лежащую вне мысли бытия, пантеизму можно было тверже, чем когда-либо, стоять на своем главном, пантеистическом положении, что нет внемирного бытия, ... а если оно есть, то тождественно с миром. Субъективный идеализм Канта потребовал только от пантеистов перемены их прежнего направления. Вместо того, чтобы искать начала, объединяющего конечное бытие вне мысли человеческой, они должны были искать, и действительно стали искать его, в этой же самой мысли; вместо того, чтобы как прежде было замечено в направлении пантеизма, все конечное относить к природе бесконечного, теперь должны были делать тоже самое наоборот, т. е. бесконечное относить к природе, абсолютное видеть в конечной мысли человеческой. Но от подобной перемены направления в пантеизме, очевидно не изменилось существо дела. Пантеизм оставался тем, чем был и прежде.

Итак, совершенное исключение Кантом объективного элемента знания, с одной стороны, и возведение всего знания к началу субъективному, с другой, – вот что послужило широким основанием для новейшего пантеизма. Здесь ошибки и заблуждения Кантовой философии, здесь же ошибки и заблуждения новейшего пантеизма. Чему же обязан был Кант крайностями своего скептицизма и идеализма, имевших такое сильное влияние на развитие пантеизма?

Каждый знакомый со взглядом и системой Канта легко поймет, что все ошибки его исключительно зависели от одной причины, от ложного метода, которым увлекся Кант больше, чем все предшествовавшие ему идеалисты. Кто знает Кантову критику чистого и практического разума, тот не может отказать в должном уважении строго логическому и диалектическому уму Канта, но в то же время не может не пожалеть о том, что этому великому и сильному уму не доставало истинного, опирающегося корнем своим в действительность метода, который бы мог вывести из области

абстракций и заставлять больше обращаться к живому и действительному миру и жить в нем. При недостатке этого метода, Кант вместо того, чтобы иметь дело с действительным порядком вещей, постоянно уносится в искусственный мир абстракций, не зная и не желая знать того, что происходит в действительном мире; вместо того, чтобы смотреть на вещи как все смотрят на них – живым и непосредственным образом, он обращается всегда к искусственной и безжизненной призме абстракций, и через нее смотрит на вещи, и потому-то он, вместо живой картины существ, рисует одни тени и призраки, вместо представления действительного порядка вещей строит воздушные замки, пустые, неприложимые к действительности теории. Этот недостаток замечается в целой системе Канта, и особенно в той ее фундаментальной части, где он занимается анализом духа мыслящего. Этот анализ, полагаемый Кантом в основание всей его системы, при всей его логической строгости и тонкости, не может быть признать [признан] верным, точным и истинным анализом. Это не есть анализ духа человеческого, как живого существа, мыслящего, чувствующего и действующего, стоящего во внутренней связи с окружающей его действительностью, из себя износящего [производящего] жизнь и черпающего ее из общего источника, нет, – это анализ пустой, безжизненной мысли, оторванной от ее живого корня, и рассматриваемой не в ее натуральном и нормальном положении, а в искусственном, безжизненном, производимом силою абстракции. Подобный анализ мысли очевидно не может привести к точным справедливым выводам касательно природы и законов духа познающего, подобно тому, как наблюдение над одними анатомическими снимками организмов, не может дать верных выводов на счет законов отправления жизни в организмах.

Чтобы убедиться в указываемой нами односторонности и ошибочности анализа духа человеческого, предлагаемого Кантом в критике чистого разума, нет надобности нам входить в подробности, достаточно указать на главнейшие ошибки, допущенные Кантом при исследовании природы духа мыслящего, которые привели его к дальнейшим приотекавшим из них ошибкам, заблуждениям и ложным выводам.

Весь механизм человеческой мысли Кант сводит к трем мыслительным отправлениям: чувству, рассудку и разуму. Чувство образует частные представления или воззрения, дело рассудка –

замечать отношения между вещами, или произносить суждения, дело разума – выводить умозаключения или находить отношение между следствиями и их причиной. В основе этих мыслительных отправлений Кант отличает два элемента: один *a priori*, другой *a posteriori*, из коих первый составляет форму знания и вытекает из глубины самого же духа познающего, а последний составляет материю знания и привносится как нечто данное отвне. Начало первое, по мнению Канта, есть главное и фундаментальное в знании, оно предваряет всякий опыт, оно составляет единственное условие знания, без него невозможен никакой акт ни чувства, ни рассудка, ни разума. Между тем оно есть чисто субъективное начало, выражающее только природу познающего духа, и не имеющее никакого значения в отношении к внешней действительности. Следствие отсюда прямое, что познания наши не могут иметь значения предметного, что дух наш в познании только познает себя, но не может быть уверен в том, что он познает в себе окружающую его действительность.

Какое же это априорное начало, составляющее, по мнению Канта, основу и условие знания во всех трех мыслительных отправлениях – чувства, рассудка и разума? И, во-первых, чем оно являет себя в отправлениях чувства? А между тем нужно заметить, анализ чувства составляет самое важное в аналитическом труде Канта, потому что чувство образует воззрения, а воззрения составляют содержание суждений, и следовательно умозаключений. По мнению Канта, в восприятии каждого внешнего феномена нужно отличать две вещи: самый феномен, например, такое-то движение тела, и условие этого феномена, т. е. пространство, без которого никакое движение не может быть мыслимо. Тогда как феномены внешние до бесконечности изменчивы, условие их – пространство всегда остается тем же. Следовательно, отсюда заключает Кант, пространство составляет чистую форму чувств внешних, подобно тому, как время составляет чистую форму чувства внутреннего, потому что никакое ощущение, и вообще никакое видоизменение внутри нас не может быть мыслимо иначе, как под условием времени. Что же такое, по Канту, это пространство и время, составляющие условие воззрения и полагающие собою основу для всякого знания. Это по представлению Канта ни особые независимые существа, ни атрибуты Божии, ни

случайные феномены природы. Следовательно они не имеют никакой действительности подлежательной, а суть не иное что, как только формы сознания, формы необходимые, всеобщие, данные *a priori*, но в то же время не имеющие никакого значения вне нас, формы выражающие только природу мысли, но не выражающие ничего из того, что находится вне ее.

Верный ли и точный этот анализ Канта? Не есть ли он только произвольная теория происхождения познания, не оправдываемая никаким сознанием? Чье сознание может найти в себе подтверждение того, что будто познания зарождаются первоначально в области абстракции, а не в недрах живого сознания, относящегося непосредственно к действительности? Не ясно ли говорит сознание каждому, что мы сперва имеем частное познание о вещах, а после переходим к понятиям общим, отвлеченным, что, например, мы имеем сперва частное представление о протяжении и преемственности явлений, а после уже приобретаем понятия пространства и времени? А между тем у Канта выходит совершенно наоборот, у него сперва общее познание, а после частное, сперва абстрактные понятия, а после конкретные. Он признает пространство и время понятиями предваряющими всякий опыт, а между тем понятия пространства и времени суть не что иное, как понятия абстрактные, являющиеся в нашей мысли вследствие отвлечения уже после многих частных понятий протяжения и преемственности явлений, в чем убеждает каждого простой и здравый анализ сознания. После этого ничего нет удивительного, если Кант пространство и время представляет чистыми формами сознания, не имеющими никакого значения вне мысли. Но это не дает права отнимать подлежательное значение у наших опытных познаний. Наши познания начинаются не пустыми понятиями пространства и времени, как ошибочно представляет Кант, а действительными понятиями протяжения и преемственности, не безжизненным абстрактом, а живым конкретом.

Кантов анализ рассудка страдает теми же недостатками, какими и анализ чувства. И здесь он имеет дело не с действительностью, а с абстракциями, и здесь он не ищет основ для суждений в живом сознании, в понятиях, полных жизни и действительности, а в понятиях пустых и абстрактных, как выражается Кант, в чистых категориях рассудка, которых он насчитывает до двенадцати.

Конечно, подобные основания суждений, как утверждает Кант, не имеют значения предлежательного, но из этого не следует, чтобы не имели этого значения наши суждения. Они вовсе не имеют нужды в тех искусственных подпорах, которые произвольно подставляет под них Кант; при своем натуральном развитии, они всегда утверждаются на своем родном и живом корне сознания и черпают из него же не призрачную, абстрактную, а полную и действительную жизнь и силу.

На этом полном жизни и действительности основании утверждается и разум, а не на началах безжизненных и пустых, не на чистых и абстрактных идеях, как предполагал Кант, пришедший вследствие этого к ложным и опасным выводам и следствиям. Подобные выводы и следствия вовсе не существуют и немыслимы для разума, опирающегося на живые и действительные идеи сознания, но они неизбежны для разума Кантова, имеющего своею обязанностью выводить умозаключения, или определять отношение между частным и общим. Каковы начала, таковы должны быть выводы и следствия. Ложные начала, и следствия должны быть ложны. Придуманые Кантом начала познания носят характер чисто субъективный, и не имеют никакого значения вне мысли, отсюда натурально и необходимо было Канту придти к тому заключению, к которому он пришел, т. е. что познающий дух может знать только то, что заключено в области чистой мысли и так знать, как она здесь представляется, а что касается того, что и как существует за пределами мысли – в действительном мире, то об этом разуме ничего не может знать и сказать. Этот мир составляет для него область совершенно неведомую, потустороннюю и недоступную, о которой он не может наверное сказать, есть ли она действительно или нет, не имея при этом и никакой возможности увериться в том или другом. Так, по Канту, разум, не может ничего знать о том, что такое сами в себе душа, мир и Бог, не может даже знать того, действительно ли они существуют. Этот вывод, повторяем, необходимо вытекает из начал, принятых в основание знания Кантом, но очевидно он также ложен и произволен, как ложны и произвольны Кантовы основания и начала.

Кант не отрицает того, что разум может понимать идею безусловного или абсолютного саму в себе как чисто логическую и абстрактную идею; он вменяет даже в обязанность разума пони-

мать эту идею, но прилагать ее к существам действительным, с целью узнать их бытие, их сущность Кант считает делом обмана и иллюзии разума. Вследствие подобного приложения идеи безусловного к действительности, по мнению Канта, рождаются три идеи: идея души, идея мира и идея Бога. Но эти идеи не имеют никакого действительного значения, они ничего не могут сказать о душе, мире и Боге, они только описывают пределы знания, но несколько его не увеличивают и не расширяют. Почему же, например, мы ничего не можем знать о душе как действительном существе? Почему все наши психологические познания не имеют никакого значения? Потому, отвечает Кант, что они основываются на паралогизме. Из абстрактного понятия о нашем мыслящем существе, не имеющем никакого действительного значения, разум наш заключает о действительном бытии и действительных свойствах души, а это паралогизм. Все доказательства – субстанциальности, единства, духовности и простоты души, по Канту, страждут тем же паралогизмом. В посылах обыкновенно берется *я* чисто субъективное, которое есть не более, как только логическое условие понимания феноменов, а в заключении это субъективное и логическое *я* преобразовывается в *я* объективное, или действительное. Рассуждая таким образом, Кант напрасно воображает, что он совершенно непобедим на этом пункте. Он не сознает того, что сражается с призраками и тенями; в этом заключается его бессилие. Кант, конечно, прав и силен, вооружаясь против достоинства познаний о душе, которые строятся на одном логическом, абстрактном понятии о душе. Но разве это единственный способ знания души? Разве нет другого более прямого и всеупотребительного способа? Чтобы убедиться в бытии души, как существа единичного, личного и духовного, для этого нет надобности, и не натурально и странно было бы обращаться к каким-либо логическим силлогизмам, а нужно обращаться, как и делает здравая психология, к живому непосредственному сознанию, не к *я* абстрактному логическому, а к *я* живому, действительному, сознающему всегда себя мыслящим и действующим, единичным и неизменным среди частных видоизменений своей жизни, – субстанцией, причиною и силою. А этого, к сожалению, не хотел знать Кант, отчего и сам впал в паралогизм, допустив в своих заключениях на счет значения познаний психологических, больше, чем сколько было положено в

его посылок. Он мог только сказать, что знание души, основанное на одном логическом абстрактном представлении души, не может иметь значения действительного, но не имел права простирать этого заключения на значение знания о душе вообще.

Тот же ложный и столько же не основательный вывод допущен Кантом и относительно значения наших познаний о мире и Боге. Не считая нужным останавливаться на возражениях Канта против значения космологических знаний, обратим внимание на то, что составляет для нас особенную важность, на каком основании Кант отвергает действительное значение наших познаний о Боге.

Кант не отрицает существования идеи о Боге в разуме человеческого и даже считает ее необходимой для разума, но в то же время лишает ее, наряду с другими априорными понятиями, составляющими основу мышления, всякого действительного значения вне мысли. Она, по представлению Канта, есть идея самая высшая и необходимейшая для разума, потому что завершает собою все синтетическое дело разума, потому что дает ему возможность все знания возвести к самому высшему единству. Спрашивается, этим ли только ограничивается ее значение, не имеет ли она другого, более существенного и действительного значения? По Канту, все значение идеи Бога здесь только в области чистой мысли, а вне этой области она остается без всякого значения. Она говорит только, что Бог есть, как возможность, как идеал, но она не говорит того, что Бог есть как действительное существо. Из нее выводить заключение о действительном бытии Божиим, по Канту, значит впасть в паралогизм, в иллюзию, плод каковой иллюзии составляют все логические доказательства бытия Божия. Все доказательства бытия Божия, по Канту, составляют одно с доказательством онтологическим и на нем опираются. Но в чем сила доказательства онтологического? В основу его полагается понятие о возможном совершенстве, а из этого понятия выводится заключение о действительном и деятельном бытии существа совершеннейшего. Очевидно, это паралогизм. Отсюда Кант делает заключение о совершенной невозможности и бессилии разума человеческого знать что-либо о действительном бытии Божиим.

Но правильно ли это заключение Канта? Не больше ли в нем выведено, чем сколько есть в послылке? Если на основании одного абстрактного понятия о существе совершеннейшем, нельзя прийти

до убеждения в действительном бытии этого существа, то следует ли отсюда, что разум уже не имеет ни какой возможности достигнуть убеждения в бытии Божиим? Если абстрактный путь аргументаций и силлогизмов не приводит разума, стремящегося к Богопознанию, к желаемой цели, то следует ли отсюда, что для разума нет решительно уже никакого выхода в его стремлении знать Бога? Почему Канту не обратить бы внимания на другие более близкие и общие каждому человеку основы и способы Богопознания? Зачем напрасно было терять из виду другой, более простой, удобный и общепринятый путь к убеждению в бытии Божиим, чем путь абстрактных понятий и силлогизмов? Кант, без всякого основания и права, оставил в забвении и отверг в деле Богопознания непосредственное воззрение, подобно тому, как отверг его в области знания души. Между тем это непосредственное живое созерцание существа совершеннейшего, может быть менее ясное, чем созерцание нас самих через себя самих, тем не менее, также несомненно и неопровержимо, как живое непосредственное познание нас самих через себя самих, и оно составляет истинное основание естественного знания о Боге и представляет прямой и верный способ к убеждению в бытии Божиим. Мы убеждаемся в бытии нашей души не посредством абстрактного понятия о ней и ряда силлогизмов, а в силу своего собственного, непосредственного, живого сознания, так точно мы убеждаемся в бытии Божиим, не дожидаясь никаких доказательств и логических силлогизмов, в силу одного непосредственного, живого воззрения, в котором совершеннейшее существо является и обнимает наше сознание не как возможное только, абстрактное, а как действительное и живое существо. Такое познание Бога, само собою разумеется, предваряет всякое абстрактное, искусственное понятие о Боге как существе только воображаемом, возможном, а не действительном. Отсюда само собою понятно, что неестественно и бесполезно для доказательства бытия Божия обращаться к тому способу, которого несостоятельность так сильно выставляет Кант, т. е. чтобы сначала полагать абстрактное, безжизненное понятие о существе совершеннейшем, а после пытаться посредством силлогизмов вывести из него заключение о действительном совершеннейшем существе. Такой метод ненатурален и фальшив. Не прежде абстракт, а после конкрет, а наоборот, сначала – конкретное представление о существе, а после

абстрактное. Потому-то из конкретного понятия, взятого с живой действительности, можно произвести абстрактное, но не наоборот. Из чисто абстрактного, оторванного от жизни и действительности, понятия никакая логика не в силах произвести понятие живое и действительное бытие. Поэтому-то Кант был отчасти прав, когда силою своей критики поражал силлогические доказательства бытия Божия, основывающиеся на неправильном выводе из абстрактного понятия о Боге действительного бытия Божия, хотя при этом нужно заметить, что и эти доказательства бытия Божия не так пусты и жалки, как представил их Кант. Конечно они бессильны и пусты, если их основывают на одной чисто абстрактной идеи существа совершеннейшего, независимо от живого представления о Боге, и предполагая еще неизвестным, нуждающимся в доказательстве, бытие Божие, стараются доказать его. Но, когда в основе сих доказательств лежит готовое, живое представление о действительном Боге, когда принимаясь за эти доказательства, имеют в виду не доказать бытие Божие, а только уяснить и развить уже данное понятие о Боге, тогда они без сомнения могут иметь свое значение для разума. Но имел ли право Кант отрицать всякую возможность для разума убедиться в бытии Божиим, на том только основании, что абстрактная идея Бога не дает Его действительного бытия? Каждый легко может заметить здесь весьма важную ошибку, которой не заметил Кант, и которую допустил вследствие наперед установленного им ложного представления о началах знания. Кант из того, что абстрактное понятие о Боге не может привести к действительному Богу, заключает, что для разума нет никакой возможности убедиться в бытии Божиим. Каждый видит, что в этом заключении гораздо больше выведено, чем сколько положено в посылке, и что подобное заключение свидетельствует о неизвинительном для Канта незнании или нежелании знать истинных основ знания о Боге, и истинного естественного метода теологического.

Впрочем, как бы то ни было, Кант отверг всякую возможность для разума знать Бога и увериться в Его бытии. Этот огромный пробел, сделанный в области теоретического разума, сознавал Кант, и по-видимому старался восполнить его через расширение области разума практического, которому он думал усвоить то, что отнял у разума теоретического, но это весьма мало пособило делу. Оторванная Кантом от разума теоретического, истина бытия Бо-

жия, с трудом была прицеплена к разуму практическому, от которого в свою очередь ей весьма легко было оторваться после того, когда потерялась связь между нею и разумом теоретическим, в существе ничем не отличным от разума практического. Раз отняв у истины бытия Божия истинное ее основание, что мог положить Кант в замен его, кроме искусственных, слабых и шатких подпорок, не могущих дать никакой твердости этой истине? Что, в самом деле, Кант берет за основание для уверенности в бытии Божиим из разума практического? Единственное основание для уверенности в бытии Божиим, по Канту, составляет нужда, какую человек имеет в Боге, как условия, необходимом для приведения в полную гармонию счастья и добра, без чего не было бы возможности объяснить нравственное управление миром. Основание, конечно, не без силы и некоторого значения, если рассматривать его, не отделяя от других истинных оснований уверенности в истине бытия Божия, но само в себе, – как оно ненадежно, узко и шатко! Человек имеет нужду в бытии Божиим, и без этого не может объяснить нравственного порядка вещей. Но кто уверит Канта, что такое, а не иное изъяснение этой нужды, открывающейся при объяснении нравственного порядка в мире, есть изъяснение единственно верное и несомненное, при котором не имеют места другие противные объяснения? Кто уверит, что подобная нужда в Боге не есть следствие одной ограниченности, дело чисто субъективное и случайное, и что при изъяснении ее не имеют места никакие другие гипотезы, кроме гипотезы о бытии Божиим?

Подобные недоумения не чужды были Канту, и они вынудили его произнести собственный приговор над своими бесплодными попытками дать разуму практическому уверенность в истине бытия Божия, которая была отнята им у разума теоретического. В одном месте Критики практического разума вот как рассуждает Кант, по поводу заданного себе вопроса, имеет ли предлежательное или действительное значение суждение наше о бытии Божиим, как условия, необходимом для возможности нравственного порядка. Имеет ли разум, спрашивает Кант, полное право утверждать, что гармония в нравственном порядке вещей не может безусловно истекать из одних всеобщих законов, без соучастия мудрой и правящей ими причины? И на это отвечает: нет, не может разум этого сказать, и, говоря правду, нужно сознаться, что представляемая

нами невозможность понять иначе существование полной гармонии между счастьем и нравственностью, как только предположив нравственную причину мира, есть дело чисто субъективное. После этого признания Канта, что уже и говорить о том, что делаемая им попытка в «Критике практического разума» – найти основание для уверенности в бытии Божиим, была неискреннею, пустою и ни к чему не ведущей работой. Плод его исследований разума практического был тот же, что и разума теоретического, – это полный скептицизм как по отношению ко всему лежащему вне мысли, так в частности по отношению к бытию Божию, другого ничего и не могло быть, после того как Кант сразу поставил себя на ложную точку зрения по отношению к действительности, как он разорвал внутренний союз мыслящего духа с мыслимыми предметами, как он одним словом, благодаря своему ложному методу, отверг истинные живые начала знания, и заменив их ложными, безжизненными, абстрактными, построил фантастическую теорию знания.

Так, скептицизм, полный скептицизм по отношению ко всему премирному, при субъективном идеализме – вот последнее слово Кантовой философии. В нем сказано все, чем Кант дал себя заметить в истории новейшей философии, в нем же высказывается и все то, что сделал важного Кант для судьбы новейшего пантеизма. Кант не был пантеистом, и может быть не думал быть его протектором, он был только скептик и идеалист, между тем – он имел большее влияние на судьбу позднейшего пантеизма, чем кто-либо из самых жарких, пантеистов, и вся сила этого влияния заключается в идеализме и скептицизме Кантовом. Своим идеализмом и скептицизмом он приготовил новую свободную и пространную почву, в которой своими последними корнями стали упираться все позднейшие пантеистические системы. Позднейший пантеизм всем, что есть в нем главного и существенного, главными основами своими, и в особенности направлением обязан только идеализму, начатому Лейбницем, и развитому до скептицизма Кантом. Что могло сдерживать и сдерживало пантеистические стремления до Канта, это не подорванная еще систематичностью скептицизма вера в действительность внемирного, высшего существа, живущего независимо и отдельно от мира, вне и выше условий мировой жизни. С Кантом эта преграда для пантеизма пала. Уже Лейбниц разделил непроходимую бездонную конечную монаду от беско-

нечной; Кант же сделал больше, своим систематическим сомнением подорвав самую веру в действительность существования бесконечного. После этого не много оставалось до того, чтобы совершенно исключить из мысли представление о верховном внемирном существе и ограничить всю действительность одними границами Вселенной, что и сделали последователи Канта. Кроме того Кант, совершенно устраняя и уничтожая объективное начало в знании, и все возводя и устремляя к началу субъективному, тем самым указывал пантеистам и на то, где им искать высшего и совершеннейшего бытия в мире, взамен покинутого или высшего бытия вне мира. Уже Лейбниц признал мысль совершеннейшим бытием, по Канту же, она должна быть признана единственным истинным бытием. Последователям Канта с пантеистическими стремлениями оставалось только назвать ее, или признать божественным бытием, – что они и сделали, и вот новейший пантеизм со своим особым направлением, по которому он не старается уже, как прежде было, умалять конечное бытие до ничтожества, чтобы отнести все к бесконечному, а напротив конечное бытие силится возвести на степень бесконечного, не смотрит уже на мир и человека, как на модусы божественной субстанции, а хочет видеть божественное в самом мире и человеке, и частнее [более часто, или в частности] – в его мысли.

Кант сам не сделал выводов из начал своего идеализма и скептицизма. Но это не трудно было сделать другим, когда были даны готовые основания для выводов. Последователи Канта вместо его самого, из данных им оснований вывели логические выводы, и вывели большею частью правильно и последовательно. В этом винить их нельзя, их вина и ошибка заключается не в том, что они пришли к таким или иным выводам, а в том, что они приняли эти выводы за верные и несомненные начала. Приняв их за основание для своих систем, они, при большей или меньшей последовательности, необходимо должны были уже придти, и как известно, пришли – к выводам в пользу пантеизма. Строгая и логическая последовательность не только не замедляла и не сокращала, а еще ускоряла и расширяла эти выводы.

Первый показал это на себе непосредственный преемник убеждений Кантовых – ученик и последователь его Фихте. Приняв со всею строгостью начала идеализма Канта, Фихте не думал

в своей философии идти и действовать против своего учителя, а имел в виду только последовательнее развить его философию, доказать с ясностью и полнотой то, что было недосказано Кантом. И что же? К каким следствиям и выводам пришел Фихте? На первом же шагу он отрицает бытие Божества вне духа человеческого, заключает его в пределах природы человеческой, и таким образом бросается в пучину пантеизма. Кант главною и единственною основой знания поставляет познающий дух наш, между тем в тоже самое время вблизи его ставить не зависящие от духа, и не производимые им явления, под которыми скрывается совершенно чуждое ему и неуловимое для его сознания начало. Возможно ли, рассуждает Фихте, чтобы дух человеческий (субъект) был единственным основанием и источником знания, и в то же время существовала подле него чуждая и неуловимая для него вещь (объект)? Возможно ли, чтобы знание начиналось не знанием, – а предположением предмета (объекта), которого разум не знает, не может знать, и который между тем есть первый из начала всего? Делать такое предположение, это значит начинать знание гипотезою, заключающею в самой себе противоречие, – значит предполагать начало знания вне знания, или, что тоже, отнимать у него всякое начало.

Отвергнув существование всякого начала и условий знания вне нашего я, и признав субъективное я единственным и безусловным началом знания, произвести из него все знание и самое внешнее бытие, природу, и даже Бога, – вот задачу, которую взял на себя выполнить Фихте в своей теории знания. Задача, напоминающая собою задачу, предпринятую Спинозою и состоящую в том, чтобы начиная с самой высшей идеи и ниспускаясь до низших идей – произвести действительный порядок вещей. Спиноза из абстрактной идеи субстанции думал произвести мир, Фихте из субъективного я, хотя живого и действительного, но понимаемого им вне действительных условий – в виде фантастическом, небывалом, думает произвести природу и Бога. Тот и другой обращаются не с действительностью и жизнью, а с призраками, и тенями, тот и другой идут по ложному пути, и потому приходят к одинаково ложным следствиям и выводам. Спиноза вместо живого и действительного верховного существа, берет за начало пустую и абстрактную субстанцию; чтобы оживить ее, приписывает ей, как необходимое условие ее жизни, мир явлений, и воображает, что этим уже

доказана тождественность Бога с миром, между тем, как между его пустою и безжизненною субстанцией и живым, действительным Богом, между условиями существования этой абстрактной субстанции и условиями действительной божественной жизни решительно никакого нет отношения. Фихте впадает в подобный же обман и оболъщение. Приняв за исходную точку зрения субъективное *я*, не в его настоящем действительном положении и отношении ко всем внешним условиям, а в воображаемом, или отвлеченном, представляя его существом абсолютным и независимым ни от каких условий и приписав ему все то, что свойственно одному Боже-ству, Фихте мечтает, что он уже доказал свое странное положение, что субъективное *я* производит из себя природу и Бога, что в нем заключается все безусловное бытие, и самое Божество, и что вне его нет и не может быть Божества и божественной жизни, тогда как между *я*, рисуемым Фихте в фантастической абсолютности, и действительным субъективным *я*, между условиями того и другого, решительно нет никакого отношения. Как из пустой абстрактной идеи существа бесконечного странно производить существование конечного, так точно странно, и еще гораздо страннее, из пустой и изуродованной идеи конечного *я* пытаться произвести не только природу, но и Бога, как предполагает Фихте.

По Фихте, субъективное *я* есть единственное и полное начало и знания и бытия, оно само себя полагает и даже творит, и не только творит себя, но творит природу и самого Бога. В доказательство этого Фихте ссылается на то, что наше субъективное *я* в мышлении является в троякой форме: то полагает себя как субъект, то противопоставляет себя себе самому как объект, то сознает себя в то же время единичным и тождественным в соединении противоположностей. В этих видоизменениях мыслящего *я* Фихте видит *я* человеческое творящее и производимые им природу и Бога, не захотев заметить при этом простой вещи, что это одна игра воображения, ни к чему не ведущая, нисколько дела не доказывающая. Не удерживают Фихте и самые ясные и очевидные факты сознания, громко вопиющие против его уродливой идеи. Он сам признается, что не всегда присуще человеку сознание своей божественности, но при этом сильно настаивает на том, что каждый человек должен стремиться к этому сознанию, как единственно верному и истинному, что в достижении этого заключается высшее торжество зна-

ния и истинное блаженство человека. Правда, рассуждает Фихте, наше бытие изменяется, но во внутреннем своем виде, в потенции, мы не подлежим никакому изменению; находясь вне условий времени, мы всегда существовали, существуем и будем существовать, потому что мы существуем в Боге, который живет в нас, и только в нас. Не нужно представлять себя зависящим от чего-либо внешнего, потому что все внешнее не есть чуждое нам, а в нем — мы сами, все исходит из нас, и составляет нас. Все это — против общего сознания и опыта. Но Фихте, раз решившись оставить в стороне сознание и опыт, не мог уже ступить и шагу, не идя вопреки сознанию и опыту. Удивительное дело, — до каких чудовищных крайностей можно дойти, увлекшись ложными началами знания и ложным методом! Кант своим скептицизмом отнял от мысли все внешнее, и самое Божество, оставив неприкосновенным одно я познающее. Что же делает Фихте? Оставшись при этом скудном достоянии, он мечтает своею собственною силою обратить его в то богатое достояние, которое отнято у него, и без которого человек не может жить. Потеряв и природу и Бога, и оставшись при одном своем я, он воображает произвести из него природу и Бога. Недавно разум сознавался, что он ничего не знает и не может знать из того, что находится вне его, теперь вдруг начинает оболящаться тем, что все знает — и природу и Бога, и что не только знает все это, но что он и творит все. Недавно он страдал совершенным скептицизмом, теперь вдруг склоняется к безусловному догматизму. Все это неминуемые следствия того ложного пути, который проложил Кант, и в который с поспешностью бросился Фихте!

Кажется ничего не было легче, как заметить очевидную пустоту, нелепость и странность выводов философии Фихте. Особенно нетрудно было сделать это таким талантливым философам, каковы были Шеллинг и Гегель. Но они этого не сделали, а не сделали потому, что сами были увлечены быстрым течением идеалистического направления германской философии, сами стали с первого раза на точку зрения Фихте и на ту дорогу, по которой он шел. Для них вопрос о природе и условиях знания и познающего духа, решенный Фихте в пользу возможности для человека абсолютного знания, представлялся уже окончательно решенным, и не нуждающимся в новом исследовании и новой проверке. А потому и выводы, сделанные Фихте из его понятия об абсолютной природе мысля-

шего духа, не представляли для них ничего вычурного и странного. Одно, что казалось им недостаточным в этих выводах, – это их узость, неполнота, неразвитость. Исправить этот недостаток, расширить, восполнить, развить в цельном, систематическом виде выводы философии Фихте, обнять ими все отрасли знания и бытия, – вот задача, выполнение которой приняли на себя великие мыслители германские Шеллинг и Гегель, и выполнению которой Германия обязана полным и окончательным развитием новейшего пантеизма. Этого нужно было ожидать, и иначе быть не могло. Если бы Шеллинг и Гегель сумели остановиться на первых порах в виду ложных и опасных начал философии Фихте, и обратить хоть небольшую долю силы своей мысли на то, чтобы испытать их достоинство и твердость, тогда бы конечно они имели возможность удержаться от опасных выводов пантеизма и может быть воспользовались этой возможностью. Но эта важная минута ими потеряна, начала философии Фихте оставлены без надлежащей пробы и испытания, широкий путь пантеизма, открытый Фихте, представлялся заманчивым и обольстительным: оставалось одно – броситься со всех сил на это широкое и свободное поприще и на нем сосредоточить и раскрыть все стремления и порывы своего творческого гения.

И действительно, чего не сделали эти знаменитые мыслители германские для пантеизма, принеся в услугу ему свои богатые способности и силы? Они развили и раскрыли его начала со всею возможною полнотой и тонкостью, в его приложении и выводах они старались измерить вдоль и поперек, в высоту и глубину всю область бытия, захватить и обнять все отрасли знания и науки, природы и истории. Все внимание свое обращая на построение пантеистической системы, они старались дать ей вид правильно и художественно построенного здания мысли, имеющего собою завершить и заменить все, прежде доселе существовавшие, произведения ума человеческого. Но напрасны все усилия мысли и искусства упрочить то, что само в себе непрочное и пусто. Труды Шеллинга, а особенно Гегеля могут поражать каждого своею громадностью, художественностью и искусством, но в них напрасно было бы искать основательности и твердости мысли. Они могут дать богатую пищу для фантазии и чувства, но в них мало найдет для себя удовлетворения потребность истины. Чтобы судить над-

лежащим образом о системах Шеллинга и Гегеля, нужно обращать внимание не столько на обширность, стройность и художественность в построении их, сколько на то, из чего и на чем они строятся. Основа, на которой и из которой они строятся, чисто фантастическая, абстрактная, не имеющая ничего общего с живым и действительным бытием. Из этой основы, готовой подвергаться всем возможным видоизменениям, не трудно было построить стройное и художественное целое таким творческим деятелям, каковы были Шеллинг и Гегель. Но что значит стройность и художественность в здании, когда основа его не тверда и пуста? Поможет ли художественность и искусство паутине, когда она сама в себе непрочна, и не может выдержать легкого прикосновения руки и ветра?

Системы Шеллинга и Гегеля зиждутся на одной главной мысли, добытой Фихте из начал философии Кантовой, и отчасти развитой им в своей системе, – что мысль человеческая по природе своей абсолютна и тождественна с бытием. Фихте последовательно вывел ее из начал философии Кантовой, но эти начала были ложны и не согласны с действительностью и мысль, выведенная из них Фихте, была ложна и несовместна с действительностью. Она была пустою абстракцией, существующей только вне живой мысли и опыта, как и взгляд Канта на природу познающего духа был делом абстракции, а не живого сознания и опыта. Между тем Шеллинг и Гегель принимают ее без доказательств, без поверки за несомненную аксиому, и на ней строят целые свои системы. Выходя из одного начала, они приходят к одним выводам, и что один не успевает сказать, то досказывает другой. Шеллинг больше заботится о художественном представлении своего взгляда, Гегель же старается дать более научную и систематическую форму своему произведению.

Вывод, к которому привел Фихте скептицизм и идеализм Канта, – это абсолютность или божественность мысли человеческой и тождество ее с природой и со всем бытием. Если, рассуждает Фихте, следуя Канту, вещи суть то, чем мыслит и представляет их познающий дух, то, значит, наше познающее я не только познает, но и творит вещи и тождественно с ними. Вот последнее слово философии Фихте. Шеллинг начинает с того, чем кончил Фихте, т. е. с тождества мысли и бытия; только он переносит основание или начало этого тождества из тесной, узкой области Фихте в другую,

более широкую, полагая его не в субъективном я, как делал Фихте, а в глубине и сущности всех вещей. В этом и заключается разница Шеллинга от Фихте, разница, очевидно несущественная. Шеллинг существенно не изменяет начала Фихте, а только преобразовывает его, дает ему более широкое и общее значение. По представлению Шеллинга, нет никакой возможности из субъективного я произвести природу, из мысли – бытие из субъекта-объекта, равно как и наоборот нельзя произвести из природы дух, из бытия – мысль, из объекта – субъект: – то и другое существует отдельно, не смешиваясь одно с другим. Но с другой стороны, мысль и бытие, по Шеллингу, существуют нераздельно, так что ни мысли нет без бытия, ни бытия без мысли. Следовательно, основы единства того и другого вида бытия нужно искать в высшем начале, которое бы было вместе мыслящим и мыслимым, духом и природою, субъектом и объектом. Это начало, отождествляющее в себе мысль и бытие, этот субъект – объект и есть Бог Шеллингов. Ненужно представлять его существующим отдельно и независимо от мира. Нет, он существует – для мира и под условием бытия мира, как начало объединяющее только то, что есть в мире; в нем та же мысль, то же бытие, которые составляют мир, только в единстве и тождестве, кроме же этого в нем нет ничего больше. Субъект – объект Шеллингов не есть ли в большем виде то же, что в миниатюре Божественное я Фихте, тождественное с природой? У Фихте – пантеизм субъективный, у Шеллинга он изменяется в объективный.

Обобщив начало Фихте, не трудно было Шеллингу подвести под него все виды бытия и начертать цельную и стройную картину проявлениями развития этого начала, во всех видах и степенях бытия, хотя эта картина могла быть также фантастической, как и самое начало Шеллинга. По Шеллингу, существуют два вида бытия – мысль и бытие, субъект и объект, или человечество и природа, но они существуют нераздельно, одно в другом. Несомненно, что природа имеет законы. Но закон есть нечто разумное. Следовательно вся природа проникнута разумом. С другой стороны человечество также имеет свои законы, законы свободы, но и то несомненно, что абсолютные правила необходимости управляют его развитием. Законы те же, только природа повинуетя им бессознательно, а человечество сознательно. Следовательно, заключает Шеллинг, есть мысль в бытии, идеальное в действительном, и

наоборот есть бытие в мысли, действительное в идеальном, только в одном случае господствует или имеет перевес бытие, а в другом – мысль, хотя в сущности они неразделимы. Где же причина этого внутреннего единства мысли и бытия, и разнообразного их явления? Она заключается, по Шеллингу, в его верховном начале всего, которое есть вместе мыслящее и мыслимое, субъект и объект, и которое не вдруг являет себя тем, чем оно есть в существе, а развивается и раскрывается постепенно, переходя от бытия к мысли, от менее совершенной формы мысли к более совершенной. Бесконечный поток мысли везде течет, но мысль не вдруг приходит в полноту своего бытия. Сначала она бывает темна и нема, после постепенно уясняется и раскрывается, сперва чувствует себя, после различает себя, а наконец приходит в полное обладание и сознание себя самой. Природа, как говорит Шеллинг, спит в растении, мечтает в животном, бодрствует в человеке.

Вот в общих чертах сущность системы Шеллинговой. Вся она строится на том предположении, что в глубине мира есть высшее начало, служащее средоточием единства мысли и бытия, которое, выходя из своей сосредоточенности наружу, и постепенно открываясь, производит всю бесчисленную и многообразную гамму существ, начиная с менее совершеннейших, до более совершенных, начиная с бесчувственных и неразумных до сознательных и разумно свободных. Конечно это гипотеза, но как гипотеза, имеет ли она какое-либо основание для своей вероятности? Не больше, чем известная уже нам гипотеза Спинозы. Субъект и объект Шеллингов тоже, что субстанция Спинозы. Разность между ними только та, что субстанция Спинозы, так сказать, течет, или изливается в двух видах бытия, мышлении и протяжении, в душах и телах, и эти виды оставляют как бы два ручья, постоянно разделяемые между собою, и только сходящиеся в недрах субстанции, между тем как субъект-объект Шеллингов развивается и развивается постепенно хотя также в двух видах – мысли и бытии, но всегда внутренне и нераздельно соединенных между собою и проникающих друг в друга. В остальном же начало Спинозы и Шеллинга совершенно схожи между собой. То и другое неопределенно, то и другое имеет нужду в определяемости и переходит из состояния неопределенного – в определенное, из общего в частное, из бесконечного – в конечное. Потому-то начало Шеллинга страдает

теми же недостатками, что и начало Спинозы. Оно также неопределенно, бесцветно и безжизненно, как и субстанция Спинозы. Оно потому-то самому ничего не в состоянии произвести живого и действительного. Для него нет никакой возможности перейти из одного состояния в другое, из неопределенного в определенное, из идеального в действительное. Допустить это не иначе возможно, как допустив противоречие. Если субъект-объект Шеллингов по своей природе совершенен, и обладает абсолютным бытием, то по какой необходимости он перейдет из состояния совершенного в несовершенное, из бесконечного – в конечное. По каким законам несовершенство должно составлять внутреннюю природу совершенного, конечность – природу Бесконечного? Если же он в своей природе несовершенен, то каким образом он сам по себе бессильный может выйти из своего прежнего состояния, и поддерживать себя сам собою? Скорее начало Шеллинга есть начало абстрактное – следствие рассудочного обобщения представления о разных видах бытия, чем начало действительное, а в этом случае само собою очевидно, что оно безжизненно, и бесплодно, и не может преобразиться в действительные виды существ. Гипотеза Шеллинга не решила самого важного вопроса, от которого зависело все ее достоинство, что такое по своей природе – высшее начало, сосредоточивающее в себе мысль и бытие, почему оно развивается постепенно, а не вдруг вполне открывается, почему оно является то светом и электричеством, то растением и животным, то наконец человеком? В этом ее главный недостаток, и его очень хорошо видел ученик Шеллингов, Гегель. Гегелю поэтому, оставалось одно из двух: или совершенно отвергнуть точку зрения своего учителя, и сойти с поприща пантеизма, или сделать то, чего не взялся сделать Шеллинг, т. е. показать, в чем заключается природа мирского начала, и научным образом изъяснить то, почему оно должно развиваться и развивается в частных формах бытия. Что же избирает Гегель? Он решается на последнее. Назад идти он считает нерациональным, и вот он решается сделать шаг вперед, – последний шаг, какой только можно было сделать на пути пантеистическом, чтобы утвердить и завершить дело пантеизма.

Гегель начинает свое дело с того же начала, на котором строил свою систему Шеллинг, но только исправляет в нем замеченный им недостаток действия, от чего это начало в глазах Гегеля получает

совершенно иной характер и силу. Тогда Шеллинг ничего другого на нем не мог создать, кроме одних гипотез; в руках Гегеля, после некоторого видоизменения, оно делается уже годным к построению полной науки абсолютного знания вещей, и не только знания, но и самого развития их. Начало Шеллинговой системы – это тождество мысли и бытия. Но это тождество не есть еще полное безусловное тождество. Шеллинг отождествляет мысль и бытие только в первом начале, которое есть Бог, но ниже этого начала мысль и бытие различаются между собою, хотя никогда не разделяются. Хотя мысль живет в природе и природа в человеке, но в природе больше бытия, а в человеке – больше мысли. Если же так, то ясно, что мысль и бытие суть вещи различные, и начало тождества Шеллинга страдает недостатком двойства. Если бы мысль была не только близка к бытию, но и одной с ним сущности, то она должна бы была не только встречаться с бытием везде, где только есть оно, но и встречаться в одной и той же пропорции. Между тем этого равновесия между бытием и мыслью нет у Шеллинга, оно везде нарушается при развитии начала тождества. Ясный знак, что Шеллингом не допускалось еще полное тождество между мыслью и бытием, и что в его начале не было полного и безусловного единства и тождества.

Гегель очищает начало Шеллинга от всякого двойства и провозглашает безусловное тождество мысли и бытия, принимаясь произвести из этого начала то, что не умел произвести ни Шеллинг, ни Фихте, и ни один из предшествовавших философов, – науку развития вещей. Мысль и бытие, по Гегелю, – это одно и то же. И бытие можно назвать мыслью, и мысль бытием, но к чему два названия для обозначения одной и той же вещи: лучше заменить их одним словом: идея. Идея – вот первое и высшее начало, и основание всего, развитие идеи – это действительность. Знать развитие идеи это значит знать развитие вещей. Задача науки, по Гегелю, заключается в том, чтобы проследить за развитием идеи от первой ее сущности до последнего, окончательного ее развития. Выполнение задачи для Гегеля кажется возможным; возможно поэтому представляется и наука абсолютного знания вещей.

Естественно бы здесь обратиться к Гегелю с вопросом: решаюсь вступить в неведомую никому область знания, верил ли он в прочность своего первого шага, и твердости почвы, на которую

решился ступить своею мыслью? Убежден ли он, и убедился ли в верности своего начала? Говорит ли в пользу его начала сознание и опыт? Что доказывает, что мысль и бытие, идеи и вещи суть одно и то же? Что может служить ручательством того, что мысль человеческая может обнять всю безграничную область бытия и пройти ее победоносно от ее глубины – до самых последних пределов ее широты и высоты? Что, если мысль слабая падет в чувстве изнеможения, взявшись за предприятие выше ее сил? Но ничто не в силах удержать Гегеля в неудержимых порывах его мысли, под влиянием самообольщения вообразившей делом возможным – узнать все до глубины и последнего основания, – не только изъяснить, но и развить существующий порядок вещей. Для Гегеля не столько важно и нужно было убеждение в истинности своего начала, сколько это самое начало. Он принимает его не столько потому, что в нем убедился, сколько потому, что оно было пригодно и необходимо в его видах построить науку абсолютного знания. Не будь безусловного тождества между мыслью и бытием, будь они отдельны, или даже отличны одно от другого, тогда оставалось бы всегда место для сомнения, есть ли полное соответствие между нашею мыслью и действительностью, тогда глубина и сущность вещей всегда была бы чем-то неуловимым и недостижимым для мысли. С разрушением же всякой преграды между мыслью и бытием, все подобные сомнения сами собою должны пасть, и уступить место полной уверенности в возможности абсолютного знания. Вот для чего Гегелю нужно было начало безусловного тождества между мыслью и бытием. Химера абсолютного знания вещей, знания в их сущности и последнем основании, носившаяся еще пред Фихте и Шеллингом, своим обманчивым блеском ослепила Гегеля, и вот для этой-то химеры вполне соответственное ей начало тождества мысли и бытия Гегель принимает с поспешностью и без проверки, не считая уже нужным искать доказательства, для убеждения себя и других в его действительности и верности. Начало это, по Гегелю, когда будет развито начиная с первой до самой высшей формы бытия, само докажет свою истинность и достоверность. Что же дает надежду Гегелю проникнуть до первого начала всех вещей, которое по его мнению есть идея, и следя за развитием его дойти до самой высшей формы его проявления? Вот что: Дух человеческий, по мнению Гегеля, составляет вершину бытия во всей лестнице [лест-

нице] существ, он завершает и заключает собою развитие идеи, он есть последний круг развития идеи, заключающий собою и вмещающий в себе все низшие круги, следовательно в нем есть все то, что заключается в низших его кругах бытия, – нисходя до самого первого основания. В духе человеческом, следовательно, можно проследить все степени развития идеи – от ее первоначальной до самой высшей и окончательной формы. Вот новое, стоящее прежнего, бездоказательное предположение, принятое Гегелем, как необходимое для построения науки абсолютного знания. Не спрашивайте Гегеля, на каком основании он признает дух человеческий самой высшей и окончательной формой бытия, какое основание и право имеет он отрицать существование воспремирного бытия и существ высших и совершеннейших духа человеческого: – он поступает так, потому, что это необходимо нужно для его абсолютной науки, что без этого она была бы невозможна, и что без этого ничего не помогло бы ей и тождество мысли с бытием. Для того, чтобы владеть абсолютным знанием вещей, нужно, чтобы не только бытие было тождественно с мыслью, но чтобы оно было тождественно с мыслью человеческой. А этого не могло бы быть, если бы мысль человеческая не завершила собою всего бытия, если бы выше ее была еще высшая и совершеннейшая мысль. Уже Фихте, благодаря идеализму и скептицизму Канта, не считал странным признать мысль человеческую как единственную и абсолютную, тем больше это не могло касаться Гегеля, решившего идти дальше и последовательнее своего предшественника. Гегель только повторил и должен был повторить уже готовое предположение, иначе он не мог сделать и шагу вперед, между тем он надеялся оправдать свое предположение самым ходом и выводами своей системы.

Таким образом, Гегель открывает вход в свою систему тем же путем, как и Шеллинг, путем бездоказательных и сомнительных гипотез и предположений. Его начало не менее сомнительного и гипотетического характера, как и начало Шеллинга, следовательно большая, или меньшая вероятность его должна зависеть от того или другого успеха в приложении его к действительности. Гегель очень хорошо знал это, и вполне надеялся оправдать свое начало своим процессом развития его в действительности. Это, казалось, тем легче и удобнее было сделать Гегелю, что им произвольно, как будто нарочно для этого, были сужены пределы бытия, которыми

должно было ограничиться развитие его начала. Последними пределами, между которыми нужно было развиваться началу Гегеля, были с одной стороны – идея в ее чистом, первоначальном виде, а с другой – дух человеческий. Задача Гегеля состояла только в том, чтобы свое начало вывести из его первоначального, неопределенного состояния, и через постепенное развитие его довести до окончательной формы, развития его в духе человеческом. Задача произвольная и узкая, но пусть будет и так. Успел ли по крайней мере Гегель и в выполнении этой задачи? Успел ли Гегель вывести свое начало из его первоначального состояния, и возвести на высокую степень бытия? Успел ли Гегель произвести из него и объяснить им, как предполагал, весь существующий порядок вещей, очерченный им в определенном круге? Пойдем несколько далее за Гегелем, и посмотрим что он сделал. Идеи, по Гегелю, суть то же, что вещи. Природа и человек суть не что иное, как развитие идеи. Следовательно, нужно знать только законы идеи, чтобы объяснить развитие из нее всей действительности.

Какие же это законы и как они могут быть определены? На этот вопрос Гегель отвечает своей логикой, которая есть наука о законах идеи. Все эти законы сводятся Гегелем к одному фундаментальному закону, и какому закону? К неслыханному закону тождества противоречий, состоящему в том, что противоречия тождественны между собой, что бытие тождественно с ничтожеством, бесконечное с конечным, жизнь со смертью, свет с тьмою, истина с заблуждением, и одно другое не только предполагает, но и в себе необходимо включает и из себя производит. Закон этот, по Гегелю, есть закон всеобщий и лежащий в основе всех вещей; он существует в сознании людей, в природе и истории; он есть закон и развитие идеи.

Кого не удивит подобный закон, извращающий собой все известные нам законы мышления и бытия? Мы не знаем, легко ли искренно ли принят он был мыслью Гегеля, но можно сказать наверное, что никто не может принять его, пока верит в силу и значение здравого смысла и общечеловеческих законов мышление. Нужно ли после этого и тратить напрасно силы, чтобы опровергнуть систему Гегеля? Достаточно для этого знать то, что Гегель основным законом мышления признает тождество противоречий и на этом законе думает построить всю науку абсолютного знания или развития вещей. Он сам поражает себя собственным оружием.

Чего нельзя объяснить, или, точнее сказать, извратить, приняв за фундаментальный закон мысли и бытия тождество противоречий? Но это изъяснение будет ненатуральным изъяснением, а скорее искусственным уродованием действительности. Зная закон Гегеля, мы верим теперь, что Гегель может выполнить свою задачу – вывести свою идею из состояния неопределенного и безжизненного, что он может заставить ее постепенно развиваться, и дойти в своем развитии до высшей формы бытия – духа человеческого. Но каково это решение задачи, если оно основано на противоречии? Нам достаточно знать только, что в основе ее лежит противоречие чтобы совершенно и навсегда отвергнуть его. Между тем Гегель, к удивлению каждого, не только не закрывает того, что его решение задачи будет основано на противоречии, а старается доказать его натуральность и необходимость. Естественно спросить, почему он это делает? Ответ на это простой: противоречие необходимо для решения его задачи, не допустив его, нельзя было Гегелю сделать и шагу в развитии своей идеи.

Задача абсолютной науки, по Гегелю, выйти из первой основной идеи, и вывести из нее все прочие идеи, что, по Гегелю, тоже значит, что вывести или произвести вещи. Какая же идея может быть первою, основною идей и вместе основой всех вещей? Идея бытия? Но что может быть более неопределенного, абстрактного, пустого и безжизненного, чем эта идея? Каким же образом можно перейти от этой идеи к действительности? Есть ли какая возможность перейти от бытия неопределенного к бытию действительному, от абстракта к конкрету, от ничтожества к жизни? Нет никакой возможности; это противоречие. Что же делать? Устранить противоречие? Но в таком случае нужно оставить в стороне попытку вывести идею из ничтожества в бытие, и произвести из нее действительный мир. Нет, лучше само противоречие принять смело и решительно. Пусть противоречие лежит в происхождении вещей, пусть это первобытное противоречие будет всеобщим и фундаментальным законом мысли и бытия, пусть оно будет господствующим законом в природе и истории, пусть оно будет тайной силою, посредством которой развиваются идеи одни из других, начиная с самой простой и неопределенной до самой сложной и полной содержанием.

Вот для чего нужен был Гегелю закон тождества противоречий. Приняв его, Гегелю уже не было никакой трудности вывести свою бесцветную, неопределенную идею из состояния абстракт-

ного в действительное. Любопытно посмотреть на придуманный Гегелем сам процесс этого переходящего идеи из ничтожества к жизни. В силу закона тождества противоречий идея, по Гегелю, сперва существует в простом непосредственном и смешанном виде, после разделяется, или противопоставляет себя самой, наконец возвращается в единство вследствие соединения в себе противоположностей. Она существует в себе, вне себя, и для себя, как тезис, антитезис, синтез. В себе самой она существует как безразличное тождество, вне себя как противоположение противной идеи, которую она в себе заключает, а в последнем случае как – единство, примиряющее в себе свои прежние две противоположности. Последняя форма развития идеи, т. е. форма единства противоположностей есть форма жизни и действительности. Этот тройственный круг везде чертит идея в своем развитии, чтобы выйти, или преобразиться в действительность. Здесь нужно искать первый и главной ошибки, допущенной Гегелем, которая после этого повторяется во всей его системе.

Как же идея проходит первый круг своего развития? Самая простая и первая из всех идей есть идея бытия; все другие идеи ее предполагают, а она не предполагает прежде себя никакой другой идеи. Эта идея, составляющая собою первобытную материю вещей, по признанию самого Гегеля, есть идея чисто абстрактная, неопределенная, безжизненная. Как же эта идея по своей природе чисто абстрактная перейдет в жизнь и действительность? Как? При посредстве еще более пустой идеи ничтожества. Идея бытия, по Гегелю, тождественна с идеей ничтожества, и ее в себе заключает. Ибо что такое бытие, рассматриваемая в себе, в идее? Оно есть бытие абсолютно неопределенное, то, что ни конечно, не бесконечно, ни дух, ни материя, что ни есть ни количество, ни качество, ни отношение. Все это равно ничтожеству. Идея ничтожества что такое есть, как не абстракция, отрешенная от всех форм бытия, следовательно, тоже, что идея бытия? С другой стороны Гегель не отрицает того, что идея бытия и идея ничтожества составляют два термина, противоречащие и противоположные. Итак они и тождественны между собой и противоположны. В этом-то тождестве противоречий в существе первой идеи и заключается тайна ее развития и переходящего в действительность. Из недр идеи бытия выходит идея ничтожества. Но бытие и ничтожество не могут

быть одно в виду другого в покое, бытие исключается и призывает ничтожество. Это двоякое движение возбуждает третью идею, которую Гегель называет идеей происхождения, или развития. Она примиряет идею бытия и ничтожества, составляет их синтез, и есть уже не пустая абстракция, не смешенное и неопределенное бытие, а действительность. Вот каким образом абстрактная безжизненная идея переходит в действительность! Пусть каждый судит, натурален ли, возможен ли такой переход.

Когда Гегель миновал первый круг развития своей идеи, ему не составляло уже большого труда провести ее по всем областям бытия до предположенного им предела. Строго держась установленного им метода идеи, он с редким и удивительным остроумием чертит круги ее развития и в области природы, и в области жизни человечества. Не только область наук естественных, физики, астрономии, химии, физиологии и других, но и вся область психологии, нравственности, истории, религии и философии захватывается всеобъемлющим потоком, везде разливающейся и развивающейся идеи. Но нам нет необходимости заходить в этот лабиринт мысли Гегеля; в нем везде повторяется одна и та же ошибка, допущенная Гегелем в самом начале. Везде на ступенях развития мысли предполагается первая идея, которая по природе своей абстрактна, неопределенна, безжизненна, везде, следовательно, из абстракта выводится конкрет, из неопределенного определенное, из мертвого живое.

Эта ошибка, проникающая всю систему Гегеля, не новая. Она общая всем системам пантеистическим, и Гегель не избежал ее, и не мог избежать, несмотря на все свои старания обойти ее. Особенность в этом отношении Гегель представляет только ту, что он, развивая пантеизм до последних его возможных границ, вместе с этим развивал, а вследствие этого представил в более ясном виде и главный недостаток пантеизма, так что он для каждого может быть нагляден и осязателен. Все пантеисты первое начало вещей полагали не вне мира – в живом действительном существе, а внутри мира в неопределенном, бескачественном абстрактном бытии, отрешенном от всех форм действительных. Все они, поэтому, встречались с неизбежным затруднением: как произвести из неопределенного бытия – бытие определенное, из абстрактного конкретное, из бескачественного и безжизненного качественное и живое. Как же они

решали вопрос, допуская это ненатуральное переходное бытие из одной формы в другую? Минув все, они ссылались на одно, – на закон необходимости, на это между прочим ссылались знаменитые предшественники Гегеля – Спиноза, Фихте и Шеллинг. Но решать таким образом вопрос, это значило тоже, что оставлять его без всякого ответа; потому что все же без решения оставалось то, почему необходимо неопределенному абстрактному безжизненному бытию или существу – переходить в другую противоположную форму, когда это составляет противоречие? Если это бытие или существо совершенное, и владеет всей полнотой бытия, то что за необходимость заставляет его переходить к несовершенству? Если же оно несовершенное, то какая необходимость может заставить его выйти из состояния несовершенства, и сделаться совершенным? Что совершенно по своей природе, может ли необходимо по той же самой природе сделаться несовершенным? И наоборот, что несовершенно по своей природе, может ли необходимо само по себе сделаться совершенным? Это противоречие, неизбежное в развитии пантеизма, которое молчаливо обходили прежние пантеисты, Гегель, как мы видели, ясно осознавал. И вместо того, чтобы устранить его, он принял его и признал коренным законом. Через это он только вывел наружу ту язву, которая скрытно существовала во всех пантеистических системах, но имел странную попытку – обратить ее в закон бытия и общей жизни. Понятно, что от этого вопрос о возможности происхождения вещей из пантеистического первоначала не только не решался, а еще больше запутывался. Темное, когда набрасывалось на него новая тьма, становилось еще более темным. Что было противоречием в пантеистических системах до Гегеля, осталось и в его системе противоречием, только более открытым и более явным. Идея Гегеля тоже, что субстанция Спинозы, я Фихте, субъект-объект Шеллинга. Как нельзя без противоречия допустить переход в действительность субстанции Спинозы, я Фихте, субъекта-объекта Шеллинга, выражающих неопределенную, бескачественную первооснову, так же точно должно признать противоречием и переход неопределенной, абстрактной и безжизненной идеи Гегеля в жизнь и действительность. Не противоречие ли это, что идея, сама в себе абстрактная, неопределенная, равная ничтожеству, переходит и преобразуется в действительность? Не противоречие ли это, что идея, Бог Гегеля

сначала равен ничтожеству, а после через развитие достигает всей полноты бытия своего и величия? Если Бог Гегеля, рассматриваемый сам в себе, прежде развития в мире, есть существо совершеннейшее, владеющее всей полнотой бытия; то какая необходимость его развивать в конечных формах бытия? Может ли конечность составлять природу бесконечного, несовершенство – природу совершенного? Не противоречие ли это? Если же Бог Гегеля в самом начале не есть существо совершеннейшее, а имеющее сделаться совершеннейшим только в конце своего развития, то спрашивается, что это за Бог, сразу не владеющий полнотою бытия, а только ищущий ее в своем развитии? И как он с течением времени может приобрести то, что не имел вначале? Как он из ничтожества и несовершенства может сделаться существом действительным и совершеннейшим? И где предел, где самая высшая форма бытия, когда Бог является и сознает себя Богом? Человек, отвечает Гегель. А много ли людей сознающих в себе божество, явившееся первоначально в форме абстракции и ничтожества, а после перешедшее в действительность, и ставшее постепенно восходить от низшей формы в высшую, пока наконец не достигло в них своего окончательного развития? Не скажет ли напротив общий смысл всех, что все это противоречие, поразительное противоречие? А между тем Гегелю казалось возможным это противоречие возвести на степень коренного закона мышления! Вот к чему пришел в окончательном развитии своем новейший пантеизм. Но чего не могло быть при том самозабвении и самообольщении, в которое повергал пантеистов ложный абстрактный метод, извращающий отношение их мысли к действительности? В силу этого метода, сразу разрывая живой союз с живою действительностью, сразу становясь в фальшивое к ней отношение, могли ли пантеисты иметь правдивое представление о мысли и бытии, об отношении их между собою, и за тем о взаимном отношении их к Виновнику всего – мысли и бытия? Оставляя в стороне опыт и живое сознание, и имея дело с одними абстракциями, оторванными от живой действительности, с абстракциями человека, мира и Бога, равно неопределенными, бескачественными и безжизненными, имели ли они какую-либо возможность найти и определить надлежащее различие и отношение между ними? Что удивительного, если они могли смешать и отождествить эти различные предметы в живой действитель-

ности? Да и была ли здесь какая-либо возможность представить их иначе? И чем далее пантеисты заходили в туманную область абстракции, тем удобнее им было смешивать и отождествлять или представление о Боге с представлением о себе и мире, или наоборот представление о себе и мире с представлением о Боге. От того или другого способа отождествления зависел такой или иной характер пантеистических систем. В системах пантеистических до Канта, как мы видели, Бог отождествляется с миром, а мир поглощается Богом, в системах же после Канта мир отождествляется с Богом, а Бог поглощается миром. При установившейся же ложной точке зрения, при принятом раз ложном начале, не было большого труда строить целые громадные системы. Ибо что могло служить препятствием для этого? Живой опыт? Но опыт безмолвен, сам себя он не изъясняет, он, с точки зрения пантеистов, имеет смысл и значение настолько, насколько служить выражением идеи. Почему же нельзя изъяснить его сообразно с наперед установленными идеями? Может быть мог послужить препятствием разум, видящий противоречие в пантеистических выводах? Но почему не изъяснить этого противоречия законом необходимости? А если это недостаточно, то почему противоречия не признать всеобщим и коренным законом мысли и бытия? Значит, никаких не было и не могло быть преград к построению систем пантеистических, и они построены благодаря пантеистическому, ни чем не стесняемому методу мышления.

Но, после сего, должно быть понятно, что такое эти системы перед судом разума, уважающего здравый смысл и не пренебрегающего живым сознанием и опытом? Ясно, что это одни воздушные замки, громадные и красивые здания, но без основания, и потому готовые распасться и рассыпаться в прах от легкого прикосновения живой мысли, вооруженной силою живого сознания и опыта. Что составляло первое и главнейшее основание, на котором думали утвердиться все пантеистические системы? Это – наше мыслящее *я*, не живое, стоящее во внутренней связи с действительностью и жизнью, а абстрактное и безжизненное, разделенное с живым сознанием и действительным миром, – это, далее, возникающее на почве этого абстрактного *я*, представление о духе, то как бытии чисто безличном, не заключающем в себе ничего действительного, то как о бытии абсолютном, составляющем основу всего бытия.

На представлении первого рода о нашем духе строились системы пантеистического направления от Декарта до Канта, на представлении второго рода созидались системы от Канта до Гегеля. Противопоставьте вы пантеистическому абстрактному мыслящему «я» – «я» с живым сознанием, как оно есть и является в жизни и действительности, а не как оно искусственно представляется в абстракции. Ложному представлению о безличном бытии мыслящего духа, как призрака и тени – противопоставьте истинное представление о нем, как существе самодостаточном, обладающем жизнью отдельную от жизни божественной и мировой, наконец странному представлению о духе мыслящем, как бытии абсолютном и бесконечном противопоставьте мысль человеческую, какою она действительно есть, с ее условиями, с ее границами, с сознанием своей зависимости и отдельности от бесконечного ума божественного. И тогда системы пантеистические будут подорваны в их мнимом основании, и падут сами собою.

После системы Гегеля продолжали еще являться новые системы пантеистического направления. Но они служат только слабым и глухим отголоском идей пантеистических, развитых в системе Гегеля. Оценить значение этих увядающих отраслей пантеизма не затруднится тот, кто знает какого поля эта ягода. Они стоят в неразрывной и внутренней связи с общею почвой новейшего пантеизма, и его историческим развитием. В них ошибки и заблуждения общие с ошибками и заблуждениями прежних систем, и причина их общая с причиною породившею и развившею весь новейший пантеизм. Они потому должны иметь и ту же судьбу, пасть перед тем же судом здравого смысла и критики, основанной на истинном методе, перед которым пали все прежние пантеистические системы, нося в себе самих, в своих началах и ложном методе, семя своего разрушения. Позднейшее перерождение пантеизма в материализм и атеизм служит осязательным подтверждением той истины, которая ясно открывается во всей истории развития новейшего пантеизма, что он не состоятелен сам в себе, в своих началах, в своем методе, и что потому должен рано или поздно пасть сам собою, несмотря ни на какие усилия логики и диалектики, употребляемые пантеистами для поддержания крепости своего здания.

*А. С.*

## Содержание

Предисловие .....	3
<b>Глава 1. Триединство российского гуманитарного знания в соотношении традиций и новаций.....</b>	<b>4</b>
<b>Глава 2. Духовное и светское образование в России в XVIII и XIX вв.....</b>	<b>14</b>
<b>Глава 3. Авторы и тексты философско-богословского характера рассматриваемого периода .....</b>	<b>23</b>
§ 1. Георгий Щербацкий и его историко-философский курс .....	23
§ 2. Жизнь и творчество Феофана Затворника.....	26
§ 3. О структуре и содержании полемического богословского сочинения неустановленного автора.....	31
Заключение .....	41
Приложения .....	42
Приложение I .....	43
Приложение II .....	52

Научное издание

**Куценко Наталия Александровна**  
**Философия, филология, теология в образовательной системе**  
**Российской империи XIX века**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.10.13.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 7,42. Тираж 500 экз. Заказ № 043.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.gas.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2013. – 245 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0246-1.**

Седьмой ежегодный выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов истории и методологии гуманитарной экспертизы, также большое внимание уделяется проблемам биоэтики и виртуалистики. Этические вопросы, возникающие в пространстве применения био- и психотехнологий, традиционно в центре внимания авторов сборника.

Статьи, из которых составлен сборник, объединены общей идеей – идеей противоречия, попытки одновременно осмыслить и даже соединить изначально несоединимые вещи и понятия. Именно амбивалентность нашего бытия, восприятия и познания отразилась в большинстве теоретических статей, в которых авторы предлагают противоречивые, но отнюдь не взаимоисключающие, порой неожиданные, парадоксальные, но весьма жизнеспособные идеи.

2. **Бурмистров, К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния [Текст] / К.Ю. Бурмистров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 266 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 245–262. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0243-0.**

Книга посвящена практически не разработанной в отечественной науке теме – истории еврейской философской и мистической мысли как целостного феномена, рассматриваемого на протяжении всего периода его существования. При анализе различных школ и тенденций в развитии еврейской мысли показано их принципиальное единство, общие базовые элементы, лежащие в основе еврейского типа рефлексии – как философской, так и мистической. На значительном фактическом материале в книге рассмотрены также примеры рецепции идей еврейского мистицизма европейской мыслью Нового и Новейшего времени.

Книга предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и каббалы, а также проблемы влияний и заимствований в европейской философской и религиозной мысли последних веков.

3. **Визгин, В.П. Очерки истории французской мысли [Текст] / В.П. Визгин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 133 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0239-3.**

Книга содержит статьи и выступления последних лет. Всех ее героев объединяет то, что они внесли свой особый вклад в экзистенциальное философствование, которое во Франции зародилось и развивалось в тесном единстве с литературой. В книге демонстрируется актуальность экзистенциального стиля мысли и слова. Урок Руссо, которым она открывается, преломившись и обогатившись в творчестве таких фигур, как Шатобриан, Жермена де Сталь, Мен де Биран и другие, продолжается в уроках, извлекаемых из опыта Марселя.

4. **Гаджикурбанова П.А. Этика Ранней Стои: учение о должном [Текст] / П.А. Гаджикурбанова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 219 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 211–218. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0222-5.**

Книга посвящена реконструкции и анализу этической доктрины Ранней Стои сквозь призму понятий *kathēkon* (надлежащее действие) и *katorthōma* (нравственно-правильное действие), характеризующих два аспекта моральных поступков и соответствующую

ших им принципов долженствования. Особое внимание уделяется проблеме соотношения данных понятий, порождающей многочисленные споры и различные интерпретации стоической этики, начиная с античности и вплоть до наших дней.

В исследовании находят свое отражение как позиции наиболее авторитетных представителей академической историко-философской традиции, так и оригинальные, но в то же время и достаточно спорные прочтения стоической доктрины, представленные в современной философской литературе.

5. **Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского общества [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2013. – 233 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0237-9.**

Монография посвящена философскому осмыслению влияния внешних факторов на выбор современной Россией стратегического вектора развития. В работе дается анализ целей информационной политики Запада в отношении России, показываются возможные последствия для России, следующие из теории «конца пространства», предлагается оригинальная версия понимания такого специфического явления как «русское чудо» и его роли в российской истории.

Монография предназначена для научной общественности, для всех, кого интересуют новые глобальные вызовы и угрозы России в XXI веке, оценка адекватности ответов на них со стороны российского общества и власти.

6. **Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. – 211 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0231-7.**

В сборнике рассматривается ряд проблем, ставших предметом осмысления и обсуждения в западной философии последних десятилетий, в том числе дилемма универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания, проблема признания, квантовый подход к сознанию и др. Авторы предприняли попытку выявить новые тенденции в философской мысли Франции, Германии, США. Исследуются концепции позднего Ж.Деррида, А.Бадью, П.Рикёра, А.Конт-Спонвиля, А.Хоннета и др. Один из ведущих представителей американского неопрагматизма Ричард Бернстайн рассказывает о современных дискуссиях по поводу прагматизма. В сборнике также публикуются статьи о концепции видного теоретика психоанализа У.Бюона, о латиноамериканской теологии освобождения.

7. **История философии. № 18 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Л.Б. Карелова. – М.: ИФРАН, 2013. – 315 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

В данном номере журнала представлены как исследовательские статьи, так и переводы фрагментов философской классики с японского, фарси и арабского. Раздел «Индийская философия» посвящен проблемам субъекта, буддийской логики, сравнения монистических парадигм, сохранения энергии как ценностной установки традиционных обществ. Авторы раздела «Дальневосточная философия» рассматривают вопросы понимания философии в незападных культурах, древнекитайской протологики, японской трудовой этики. Основные темы раздела «Арабо-мусульманская философия» – политическая мысль ислама и реконструкция философских смыслов в средневековой персидской поэзии.

8. **Карпов, К.В. Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли [Текст] / К.В. Карпов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 128 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 113–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0226-3.**  
 Монография посвящена анализу учения Григория из Римини (ок. 1300–1358) о предопределении – одной из важнейших проблем в средневековой теологии. В монографии представлен систематический обзор взглядов на указанную проблему некоторых философов, в контексте которых Григорий из Римини и сформировал свое собственное, в высокой степени оригинальное учение. Впервые отечественный читатель имеет возможность ознакомиться с некоторыми представителями позднесхоластической мысли: Ландульфом Караччиоло, Франциском из Марке, Фомой Страсбургским. В ходе анализа позиции Григория из Римини автор пытается ответить на вопрос, является ли учение итальянского философа и теолога детерминистским.
9. **Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) [Текст] / В.В. Лазарев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 202–204. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0213-3.**  
 Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов указанного периода. Это – идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в конвенции Всеединства, Богочеловечества, Соборности, разрабатывавшиеся В.С.Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историсофские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непреложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; напряженность между Божественной благодатью и человеческой свободой; внутренняя проблема философии как способа преодоления недостатков и односторонностей монизма и дуализма через интенсивную разработку принципа монодуализма Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, Б.П.Вышеславским, В.В.Зеньковским и другими философами.
10. **Меняющаяся социальность: контуры будущего [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2012. – 267 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0218-8.**  
 Предлагаемая книга является плановой коллективной монографией, которой завершается исследовательский проект сектора социальной философии, в рамках которого выпущено уже две монографии «Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса» (2010), «Человек в экономике и других социальных средах» (2008), а также материалы Круглых столов журнала «Полис» (2011. № 1) и Института экономики РАН «Мир перемен» (2011. № 2).  
 Данная монография описывает перспективы модернизации, капитализма, состояния масс и человека, консьюмеризм, угрозы безопасности и окружающей среды, места человека в социоприродном универсуме, рассмотрены сценарии будущего.
11. **Метавселенная, пространство, время [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФРАН, 2013. – 141 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0238-6.**  
 В книге рассматриваются некоторые аспекты революционных изменений научной картины мира, обусловленные развитием современной космологии. Проанализированы философские, эпистемологические и онтологические основания концепции Мета-вселенной (Мультиверса), возникшие в неклассической физике и квантовой космологии.

Обсуждаются парадоксальные для науки проблемы реальности принципиально ненаблюдаемых объектов. Затронуты споры вокруг понятия реальности в современной философии, физике и космологии. С разных позиций обосновывается статус математических структур, используемых современной космологией. Большое внимание уделено эпистемологическим проблемам самоорганизации пространства и времени в моделях Метавселенной, границам применимости современных смыслов этих понятий.

12. **Ориентиры... Вып. 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2013. – 159 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISSN 2222-4351.**

«Ориентиры... Вып. 8» представляют собой периодическое издание, посвященное темам философии русской истории, исследованию идеологических процессов, встречи Востока и Запада в русской культуре и ряду смежных вопросов социальной философии. Важной чертой этого издания является то, что авторы стремятся в своих исследованиях подняться до метафизической точки зрения при рассмотрении различных культурных традиций, а также современного состояния русской и мировой культуры. Исследуются проблемы мифологического и утопического сознания, эзотерические концепции, а сквозной темой издания является рассмотрение идеологии как неустрашимого измерения всех форм культурной и социальной жизни. Соотносясь с этой точкой зрения, рассматриваются различные социокультурные институты: наука, религия, философия, искусство.

13. **Политико-философский ежегодник. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Мюрберг. – М. : ИФ РАН, 2013. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0247-8.**

Шестой выпуск Политико-философского ежегодника полностью посвящен теме современной революции. Составители выпуска стремились отразить в выборе представленных материалов все богатство предметно-методологических подходов, сложившихся за период, начало которому положила эпоха Великой Французской революции. Задача осуществления понятийно когерентного анализа концепта «революция» реализуется в данном выпуске при помощи связующих (а) *понятий* (идентичность, нигилизм, гуманизм), (б) *методологий* (эпистемологический анализ, марксистский критицизм) и (в) *тем* (русская революция, консерватизм как часть революционной идеологии). Также представлены работы классиков (Дж.-С.Милль, Л.Штраус), впервые опубликованные в русском переводе.

14. **Проблема воображения в эволюционной эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Е.Н. Князева. – М.: ИФ РАН, 2013. – 207 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0242-3.**

В центре внимания авторов сборника – воображение как проблема эволюционной эпистемологии. К анализу этой традиционной для эпистемологии проблемы привлекаются данные современных когнитивных наук, наук о жизни, нейронауки, т. е. проблема обсуждается в междисциплинарной перспективе. Способность продуктивного воображения рассматривается в связи с новейшими исследованиями креативности, творческих способностей человека. Исследование воображения помещается в контекст современных дискуссий о ментальных образах, перцептивном мышлении, роли визуализации, встроенной в игры разума, в ментальные процессы, происходящие в различных состояниях сознания. Воображение исследуется в связи проблемами индивидуальной, телесной и духовной, культурной и социальной составляющих познавательных процессов.

15. **Рациональность и её границы: Материалы междунар. научн. конф. «Рациональность и её границы» в рамках заседания Междунар. ин-та философии в Москве (15–18 сент. 2011 г.) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский.** – М.: ИФРАН, 2012. – 233 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0221-8.  
 Данная книга представляет собой сборник докладов международной научной конференции «Рациональность и её границы», которая состоялась во время заседания Международного института философии в сентябре 2011 г. в Москве. Основные темы, обсуждавшиеся на конференции: различные типы и аспекты рациональности, связь рациональности и морали, возможность вненаучной рациональности, рациональность как культурная ценность, а также границы понятия рациональности. Данные тексты ориентированы на читателей, интересующихся современными тенденциями эпистемологии и философии науки и особенно судьбами европейской научной рациональности.
16. **Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский.** – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0232-4.  
 В книге обсуждаются современные дискуссии о релятивизме в эпистемологии и философских науках в целом. Представлены разные точки зрения, показаны различия между релятивизмом и реляционизмом, плюрализмом, скептицизмом. Проанализированы релятивистские идеи в разных сферах философского и научного знания. Среди исследуемых проблем – фундаментальные проблемы концептуализации релятивизма и его видов, а также более специфические проблемы – такие как социологизм в эпистемологии, проблема ценности истины в скептицизме и релятивизме, релятивизм в социальном конструкционизме, релятивизм и универсализм в работах Жака Деррида и др. Книга предназначена для специалистов в области теории познания и философии науки и всех, интересующихся современными проблемами эпистемологии.
17. **Спектр антропологических учений. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич.** – М.: ИФРАН, 2013. – 167 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0235-5.  
 Замысел данной монографии сводится к тому, чтобы проанализировать судьбу философской антропологии и обозначить ее действительную роль в системе современного гуманитарного знания. Сложность данной проблемы заключается в том, что в течение последних лет концепция «пустотности» философско-антропологического знания получила широкое распространение. Продолжается разработка темы человека в немецкой классической традиции, анализируются антропологические проблемы в пост-модернизме, уточняются методологические принципы философской антропологии.
18. **Субботин А.Л. Бернард Мандевилль [Текст] / А.Л. Субботин; Рос. акад. наук, Ин-т философии.** – М.: ИФРАН, 2013. – 111 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 85–86. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0236-2.  
 Книга знакомит с философским мировоззрением Бернарда Мандевиля (1670–1733) – английского мыслителя, одного из самых своеобразных представителей философской мысли раннего европейского Просвещения. В книге излагается история создания главного сочинения Мандевиля – знаменитой «Басни о пчелах» и содержится анализ его взглядов по многим вопросам этики, психологии, социальной теории, экономики и даже эстетики. В «Приложении» публикуется стихотворный перевод на русский язык басни «Возроптавший улей, или мошенники, ставшие честными», из которого в конце концов выросло двухтомное произведение Мандевиля «Басня о пчелах, или пороки частных лиц – блага для общества».