Глубокоуважаемому
Виталию Степановичу
Серебренникову
от сердечно преданного автора.
от 14 [illegible]

Беляев, К. А.

Лейбниц и Спиноза

СПб 1914.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
089
40



Рѣчь предъ защитой магистерской диссертаціи.

Лейбницъ и Спиноза (историко-критическое изслѣдованіе системы Лейбница, какъ опроверженія пантеистической системы Спинозы и какъ попытки дать философское обоснованіе христіанскаго теизма). СПб. 1914.

Я долженъ прежде всего извиниться предъ почтеннымъ собраніемъ, что добрая половина моей рѣчи не будетъ имѣть прямого отношенія къ предмету диссертаціи, а будетъ рѣчью лишь по поводу диссертаціи. Это обусловливается тѣмъ, что настоящее сочиненіе нѣсколько уклоняется отъ обычнаго типа диссертацій на богословскую ученую степень. Оно, такъ сказать, не имѣетъ внѣшнихъ признаковъ богословской диссертаціи. Настоящее сочиненіе представляетъ собою критическое изслѣдованіе двухъ философскихъ системъ и написано по строго философскому методу. Богословское значеніе его обусловливается исключительно содержаніемъ тѣхъ проблемъ, которыя въ немъ изслѣдуются, а также направленіемъ этого изслѣдованія. Такой типъ богословской диссертаціи у насъ все еще довольно необыченъ, и представители „чистаго“ богословія склонны относиться къ нему нѣсколько подозрительно. Въ силу этого философствующему богослову приходится обыкновенно доказывать, что диссертаціи такого рода имѣютъ право на существованіе. Правда, мое положеніе значительно легче, чѣмъ положеніе другихъ диссертантовъ и диспутантовъ, выступавшихъ съ сочиненіями аналогичнаго характера. Теперь существуютъ уже прецеденты, имѣвшіе благопріятный исходъ. Однако, посвящая свою рѣчь реабилитаціи богословской диссертаціи философскаго типа, я все же не буду ломиться въ

открытую дверь. Дѣло въ томъ, что предубѣжденіе противъ подобныхъ диссертацій все еще остается, ибо остается источникъ, изъ котораго это предубѣжденіе питается. Этимъ источникомъ служитъ узость и робость нашей богословской мысли. Думается, что отмѣченные недостатки приносятъ громадный вредъ интересамъ русской богословской науки и вообще всей нашей религіозной культуры. Сознавая этотъ вредъ, я осмѣливаюсь оставить оборонительную позицію, которая болѣе соотвѣтствуетъ смыслу моего настоящаго положенія, и занять позицію наступательную, которой требуютъ отмѣченные высокіе интересы.

Состояніе нашей богословской мысли представляетъ удивительную аналогію съ состояніемъ нашей церковной жизни вообще. Кажется, характернѣйшей особенностью нашей церковной жизни служитъ то, что она отмѣчена господствомъ свѣтской стихіи, протекаетъ подъ знаменемъ ея преобладанія. Это, впрочемъ, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что свѣтская стихія вошла въ самыя нѣдра Церкви и здѣсь получила перевѣсъ. Подобные упреки раздавались и раздаются, но они глубоко несправедливы. Скорѣе, наоборотъ, въ нашей церковной жизни замѣчается стремленіе ревностно оберегать свой церковный, духовный характеръ и даже нѣсколько преувеличенная боязнь предъ всѣмъ свѣтскимъ, мірскимъ. Господство свѣтской стихіи мы понимаемъ въ смыслѣ, такъ сказать, ея внѣшняго давленія на церковную жизнь. Это давленіе сказывается въ томъ, что въ чисто мірскихъ интересахъ для нашей церковной жизни поставлены опредѣленныя и тѣсныя границы. Эти границы установлены уже давно; въ свое время дѣло не обошлось безъ борьбы съ церковной стороны, но съ теченіемъ времени все это забылось, и теперь эти границы уважаются, словно онѣ вытекаютъ изъ существа Церкви, словно онѣ подсказаны церковными интересами, а не интересами чуждыми Церкви, иногда прямо ей враждебными.

Положеніе богословской мысли характеризуется тѣмъ же давленіемъ со стороны свѣтской стихіи. Только здѣсь, т. е. въ отношеніи богословской науки, эта свѣтская стихія, разумѣется, представлена другими силами. Силы, которыя здѣсь мыслятся, суть свѣтская философія, свѣтская наука и вообще вся такъ называемая свѣтская, мірская культура. Со стороны этихъ силъ богословской мысли такъ же поставлено

достаточно границъ. Именно богословской мысли отведена особая, спеціальная сфера, отъ которой строго отграничивается область свѣтской философіи и свѣтской науки. Отношенія между этими областями имѣютъ подобіе строгаго взаимнаго нейтралитета, основываются на взаимномъ уваженіи раздѣляющихъ ихъ границъ. И здѣсь такое отношеніе установилось только послѣ упорной борьбы и противодѣйствія со стороны богословской мысли, которая вначалѣ этихъ границъ совершенно не знала, такъ какъ и самыхъ понятій „свѣтская философія“ и „свѣтская наука“ еще не существовало. Эти понятія народились лишь въ исходѣ среднихъ вѣковъ, когда, подъ воздѣйствіемъ классической древности, начался великій процессъ секуляризаціи философіи и науки. Чтобы отстоять права свѣтскаго знанія предъ могущественнымъ тогда богословіемъ, дѣятели этого движенія и выставили упомянутый принципъ нейтралитета и строгаго разграниченія областей богословскаго и свѣтскаго знанія. Разумѣется, сначала этотъ принципъ со стороны представителей богословской мысли встрѣтилъ энергичный отпоръ, но новое движеніе оказалось настолько побѣдоноснымъ, что сопротивленіе, въ концѣ концовъ, было сломлено, новый принципъ былъ принятъ представителями богословскаго знанія и ими прочно усвоенъ. Здѣсь мы имѣемъ примѣръ того гипнотизирующаго дѣйствія, какое способно оказывать движеніе сильное и страстное даже на своихъ противниковъ. Такъ получилось, что принципъ, по существу вредный интересамъ богословской мысли, выставленный со спеціальной цѣлью нанести ей ущербъ, былъ принятъ богословами, какъ нѣчто цѣнное, и отстаивается, какъ нѣчто соотвѣтствующее церковнымъ интересамъ! Теперь уже не только люди свѣтскаго лагеря говорятъ: „остановитесь, это не ваша сфера“, но такой окрикъ, даже гораздо чаще, слышится со стороны представителей богословскаго знанія, которые, такимъ образомъ, являются ревностными стражами границъ, противъ нихъ же установленныхъ!

Такъ создался дуализмъ въ сознаніи человѣчества—дуализмъ двухъ областей. и даже двухъ правдъ, двухъ истинъ—богословской и философской. Этимъ дуализмомъ страдаетъ сознаніе всѣхъ народовъ европейской культуры, но нигдѣ онъ, можетъ быть, не сказывается такъ рѣзко, какъ у насъ въ Россіи. Это объясняется тѣмъ, что новое свѣтское напра-

вленіе у насъ не развилось на нашей собственной почвѣ, какъ это было у народовъ западныхъ, а явилось, какъ заносное, иноземное, чуждое. Нигдѣ наука такъ не чужда и не враждебна религіи, какъ у насъ; нигдѣ крайнія философскія направленія, особенно рѣшительно отвергающія высокія религіозныя цѣнности, не пользуются такой популярностью. Нигдѣ, съ другой стороны, богословская мысль не отличается такою робостію, нигдѣ она такъ не склонна покорно лобызать стѣны той темницы, которую ея враги противъ нея же воздвигли. Нигдѣ, наконецъ, отмѣченный дуализмъ не проявляется съ такой конкретной опредѣленностью, какъ опять-таки у насъ. На западѣ, по крайней мѣрѣ, внѣшне богословское и свѣтское знаніе объединяются въ одной высшей школѣ—университетѣ; у насъ же университетъ является исключительно храмомъ свѣтской науки, богословское же знаніе культивируется въ особой, спеціальной высшей школѣ.

Но, вѣдь, это же величайшая фальшь—этотъ дуализмъ двухъ правдъ и двухъ истинъ, эта непримиримая противоположность богословія и свѣтскаго знанія. Мы привыкли къ этой двойственности, загипнотизированы ея обычностію, и не замѣчаемъ всей ея психологической и логической нелѣпости. На самомъ дѣлѣ, конечно, не можетъ быть двухъ правдъ, а должна быть только одна правда, одна истина.

Мы такъ легко примиряемся съ отмѣченной двойственностью, можетъ быть, потому, что она соотвѣтствуетъ нашей духовной слабости, нашей нравственной дряблости, нашей теплохладности. Мы потому такъ легко успокаиваемся на этой двойственности, что наши убѣжденія слишкомъ теоретичны, что имъ недостаетъ страстности и огня. Будь все это, никогда бы мысль не осталась въ опредѣленныхъ, произвольно ей поставленныхъ границахъ,—она хотѣла бы все обнять, все подчинить своей истинѣ. Подлинное и живое убѣжденіе всегда ревниво, оно не терпитъ соперниковъ. Путь компромисса—ибо иначе нельзя назвать отмѣченную двойственность мысли—насъ привлекаетъ потому, что онъ обѣщаетъ квіэтистическое благополучіе, спокойную замкнутость въ своей „спеціальной“ сферѣ. Здѣсь не требуется прозелитизма, не требуется борьбы, здѣсь не нужно принимать и наносить удары!

Но если дуализмъ богословія и свѣтскаго знанія съ теоретической стороны непріемлемъ, а съ нравственной предо-

судителенъ, то необходимо рѣшительно отказаться отъ него. Необходимо бороться за утраченное современнымъ сознаніемъ единство мысли и настроенія. Необходимо устранить антагонизмъ духовнаго и свѣтскаго, богословскаго и научнаго, нужно внести въ отношеніе между этими областями подлинный миръ и подлинную гармонію. Богословіе не должно себя болѣе отгораживать китайской стѣною отъ науки и философіи, а должно смѣло устремиться на завоеваніе этихъ областей.

Эти призывы могутъ показаться утопическими, несбыточными. Но не нужно забывать, что въ основѣ ихъ лежитъ аксіоматически вѣрная мысль объ единствѣ и единодержавіи истинъ. Къ тому же кое-гдѣ эти кажущіеся столь несбыточными призывы—уже совершившійся фактъ. Въ то время какъ у насъ съ какимъ-то суевѣрнымъ піэтистическимъ страхомъ изгоняютъ изъ духовной школы чуть не всѣ свѣтскія науки, католическая церковь не боится подчинять своему вліянію цѣлые университеты, какъ это, напримѣръ, имѣетъ мѣсто въ Австріи.

Устраненіе давняго дуализма религіознаго и свѣтскаго знанія соотвѣтствуетъ также и интересамъ свѣтской науки и вообще свѣтской, мірской культуры. Тотъ процессъ секуляризаціи, коему эта культура обязана своимъ существованіемъ, въ настоящее время дошелъ до своихъ естественныхъ предѣловъ, такъ, сказать, изжилъ самъ себя. Поэтому, въ различныхъ отрасляхъ свѣтской культуры замѣчается жажда религіозной стихіи, томленіе по религіозномъ принципѣ. За процессомъ секуляризаціи теперь долженъ послѣдовать обратный процессъ—десекуляризаціи, размірщенія культуры во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ. Въ виду такого положенія дѣла на обязанности представителей богословской мысли лежитъ пойти на встрѣчу этому движенію, преодолѣвъ въ себѣ воспитанное долгимъ теченіемъ жизни отвращеніе и отчужденность отъ всего мірского, свѣтскаго.

Итакъ, все говоритъ за то, чтобы богословская мысль сошла съ позиціи замкнутости и отчужденности отъ силъ мірской культуры и вошла бы съ ними въ тѣснѣйшее соприкосновеніе. Вполнѣ естественно, что начало должно быть сдѣлано въ ближайшей и наиболѣе родственной богословію области, какою, конечно, слѣдуетъ считать область философіи. Миръ и гармонія между богословіемъ и философіей—

такова ближайшая задача современной богословской и философской мысли. Съ этой стороны нельзя не пожалѣть о томъ, что не осуществилось въ свое время заявленное пожеланіе о предоставленіи академіямъ права присуждать, помимо богословскихъ, и ученыя философскія степени. Эта мѣра, надо думать, должна бы была существеннѣйшимъ образомъ содѣйствовать, съ одной стороны, размѣщенію философіи, устраненію ея отчужденности отъ религіознаго знанія, а съ другой стороны, болѣе широкой постановкѣ богословскихъ задачъ. Впрочемъ, само по себѣ это право не столь важно и существенно. Самое главное—устранить отмѣченный дуализмъ двухъ истинъ и двухъ правдъ, и прочно утвердить въ вѣрующемъ сознаніи принципъ единства истины. Не важно, какое названіе мы будемъ прилагать къ ученой степени. Въ существѣ дѣла между докторомъ богословія и докторомъ философіи разницы нѣтъ: и тотъ и другой есть и долженъ быть докторомъ единой истины.

Послѣ этого, можетъ быть, оказавшагося слишкомъ длиннымъ вступленія, обращаемся, наконецъ, къ самому предмету настоящей диссертаціи.

Бываютъ такіе историческіе факты, такія историческія явленія, которыя получаютъ длительное, чуть ли не вѣчное значеніе. Причина этого заключается въ ихъ типичности,—въ томъ, что они концентрируютъ и ярко выражаютъ принципъ цѣлаго направленія, цѣлаго движенія. Къ такого рода историческимъ явленіямъ, съ длительнымъ значеніемъ, думается, принадлежатъ системы Лейбница и Спинозы. Неумирающее, принципіальное значеніе принадлежитъ каждой изъ нихъ, ибо въ каждой съ яркой типичностію нашло себѣ выраженіе опредѣленное направленіе философской мысли. Но значеніе обѣихъ системъ еще болѣе возрастаетъ, если мы возьмемъ ихъ не отдѣльно, а въ сопоставленіи. Дѣло въ томъ, что въ антитезѣ: Лейбницъ и Спиноза, нашла себѣ воплощеніе основная философская противоположность—противоположность кардинальныхъ философскихъ принциповъ, борьбою которыхъ характеризуется вся исторія человѣческой мысли, устремленной на постиженіе послѣдней основы бытія. Имя этимъ двумъ противоположнымъ принципамъ—личность и вещь. Можетъ быть, такая формулировка основной философской противоположности покажется нѣсколько экстравагантной, но, думается, она весьма вѣрно и точно схваты-

ваетъ смыслъ основной философской антитезы. Къ тому же она отличается ясностью и опредѣленностію, ибо всѣ знаютъ, что такое личность и что такое вещь. Личность составляетъ основное понятіе опыта внутренняго, вещь является такимъ же основнымъ понятіемъ опыта внѣшняго. Личность—это живое „я“ каждаго разумно-нравственнаго существа. Вещь—это противостоящее ему мертвое не-я. Можно сказать, что личность есть чистая жизнь, есть maximum жизни, ибо личное сознаніе всегда утверждаетъ свое бытіе и не можетъ допустить, не можетъ представить своего уничтоженія. Вещь, напротивъ, есть чистая безжизненность, есть maximum безжизненности, ибо все свое содержаніе, весь свой смыслъ получаетъ чрезъ противоположеніе личности. Принципъ вещности наиболѣе полно воплощается во всякомъ матеріальномъ, чуждомъ жизни и сознанія, предметѣ. Это, такъ сказать, вещь по преимуществу. Но и все другое, что не есть личность, заключаетъ въ себѣ принципъ вещности. Если такія безличныя существа и не суть вещи, то они суть отъ вещи, заключаютъ въ себѣ этотъ мертвый и мертвящій принципъ.

Несмотря на то, что изъ разсмотрѣнныхъ двухъ основныхъ принциповъ всѣ преимущества, какъ мы видимъ, на сторонѣ личности—ибо она настолько же выше вещи, насколько жизнь выше отсутствія жизни—однако, на дѣлѣ въ исторіи философской мысли рѣшительно преобладаетъ принципъ вещи. Европейская философія по преимуществу есть фисософія вещи.

Впрочемъ, мы должны замѣтить, что говоримъ о личности и вещи и ихъ противоположности лишь примѣнительно къ истолкованію именно послѣдней основы бытія, а не всякаго вида бытія. Можно держаться персональнаго направленія, напримѣръ, въ отношеніи тѣхъ или другихъ областей бытія, въ отношеніи же послѣдняго принципа существованія находиться во власти принципа вещности. Это можно видѣть на примѣрѣ греческаго религіознаго сознанія. Оно было персональнымъ въ отношеніи отдѣльныхъ областей бытія, но въ пониманіи послѣдней его основы недвусмысленно склонялось къ принципу вещности, поскольку для грека за личными существами—богами стояла слѣпая, безличная εἱμαρμένη, имѣвшая значеніе высшей силы, которой все подвластно и которая во всемъ дѣйствуетъ.

Итакъ, говоря о преобладаніи принципа вещности въ исторіи философской мысли, мы имѣемъ въ виду послѣднюю основу бытія, иными словами, мы имѣемъ въ виду не философію вообще, а метафизику. Строго говоря, существуетъ лишь три типа метафизики: метафизика греческая, метафизика христіанская и метафизика германская. И вотъ только христіанская метафизика безусловно стоитъ на сторонѣ принципа личности; что же касается метафизики греческаго и особенно метафизики германскаго типа, то онѣ склоняются къ принципу вещности.

Такимъ характеромъ безусловно отличается метафизика начала греческой философіи. Нужно замѣтить, что это предпочтеніе принципа вещи въ данномъ случаѣ было простодушнымъ и наивнымъ; оно обусловливалось просто тѣмъ, что еще слабо развитое философское сознаніе было обращено именно къ вещному міру и не замѣчало внутренняго міра личности. Только на вершинѣ развитія греческой философской мысли наивная метафизика вещи поколебалась въ своемъ значеніи, и совершается поворотъ въ сторону принципа личности. Говоря объ этомъ поворотѣ, мы имѣемъ въ виду собственно философію Платона и Аристотеля, хотя нѣкоторые симптомы этого движенія можно констатировать и ранѣе, напримѣръ, въ философіи Анаксагора. О послѣднемъ Аристотель говоритъ, что, выступивъ съ ученіемъ о разумѣ, какъ началѣ міра и всякаго порядка въ мірѣ, онъ, по сравненію съ предшествовавшими ему философами, производитъ впечатлѣніе трезваго среди одержимыхъ пьянымъ бредомъ.

Но даже въ своихъ самыхъ высокихъ образцахъ философія греческая никогда не могла освободиться отъ власти принципа вещности и стать вполнѣ философіей личности. Такая философія впервые возникла на христіанской почвѣ и была результатомъ благотворнаго вліянія идей христіанскаго Откровенія на греческую философскую мысль. Христіанская метафизика долгое время единодержавно владычествовала надъ умами, но съ началомъ эпохи такъ назыв. новаго времени снова возраждается философія вещи и мало-по-малу получаетъ рѣшительный перевѣсъ предъ философіей личности. Философія Джіордано Бруно, философія Спинозы и, наконецъ, германская философія послѣ-Кантовскаго періода—вотъ главные этапы успѣховъ философіи вещи.

Въ томъ, что принципъ вещи снова получилъ преобладаніе,—этому не слѣдуетъ особенно удивляться, ибо въ вещи заключенъ великій соблазнъ, большая искушающая сила. Этотъ соблазнъ обусловливается присущимъ человѣку недовольствомъ собою, тѣмъ бѣгствомъ отъ себя, тѣмъ центробѣжнымъ стремленіемъ, которое можно назвать великодушнымъ заблужденіемъ человѣка... Человѣкъ слишкомъ низко цѣнитъ себя, чтобы высоко ставить принципъ личности. И ему кажется, что болѣе высокій принципъ онъ найдетъ внѣ себя—въ этомъ безсознательномъ бытіи окружающаго его внѣшняго міра...

Что принципъ личности въ примѣненіи къ послѣдней основѣ бытія даетъ теизмъ, это ясно само собою. Но и что принципъ вещи, въ томъ же примѣненіи, необходимо даетъ пантеизмъ, это также не требуетъ большихъ объясненій. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ только стать на путь презрѣнія къ личности, стоитъ только въ вещи усмотрѣть подлинный типъ бытія—и немедленно создаются данныя для пантеистическаго воззрѣнія. Если въ представленіи Бога беретъ перевѣсъ принципъ вещности, то Его отношеніе къ міру не можетъ мыслиться иначе, какъ пантеистически: Богъ тогда—энергія, сила или просто даже субстанція, а міръ лишь развитіе, дѣйствіе, модификація этой силы, этой субстанціи.

Какъ уже было сказано, новѣйшая философія—особенно философія германская—находится во власти принципа вещности и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, тяготѣетъ къ пантеизму и отвращается отъ теизма. Но въ послѣднее время, безспорно, замѣчается отрезвленіе отъ этого гипноза вещи и поворотъ въ сторону личнаго принципа. Это движеніе можно констатировать во Франціи (персонализмъ Ренувье), въ Англіи (рядъ теистически настроенныхъ мыслителей) и даже въ Германіи (Эйкенъ). О Россіи нечего и говорить; здѣсь, благодаря духовнымъ академіямъ, никогда не изсякалъ живой родникъ христіанской философіи, только эта философія не пользовалась вліяніемъ.

Въ виду обрисованнаго положенія современной философской мысли, является вполнѣ умѣстнымъ изслѣдовать оба принципа въ ихъ наиболѣе типичныхъ проявленіяхъ. Что философія Спинозы наиболѣе типичный образецъ пантеистической философіи вещности,—это въ исторіи философіи, можно сказать, установившееся мнѣніе. Философія же Лейб-

ница заслуживаетъ предпочтенія предъ другими видами философскаго теизма потому, что она создана въ значительной степени въ виду философіи Спинозы, такъ сказать, полемически заострена въ сторону послѣдней. Все это дѣлаетъ обѣ названныя системы наиболѣе пригодными для изслѣдованія основной философской антитезы — вещи и личности.

Задача настоящаго труда заключается въ томъ, чтобы на конкретныхъ образцахъ показать преимущества принципа личности предъ противоположнымъ ему принципомъ. Насколько успѣшно эта задача выполнена—мы предоставляемъ судить другимъ.

Въ заключеніе своего слова, я считаю непремѣннымъ долгомъ выразить свою искреннюю благодарность тѣмъ, чьею помощію я пользовался при написаніи настоящей диссертаціи. Прежде всего я глубоко признателенъ Виталію Степановичу, который помогъ мнѣ въ выборѣ темы, преподалъ первоначальныя руководственныя указанія и за весь процессъ работы, съ присущими ему добротою и готовностію, постоянно приходилъ мнѣ на помощь своими совѣтами и указаніями. Признателенъ я также и второму рецензенту моей диссертаціи—Димитрію Павловичу, который, со свойственной ему остротою и вѣрностію критической мысли, указалъ на нѣкоторые пробѣлы и дефекты моей работы, которые я, по мѣрѣ возможности, постарался восполнить и исправить при печатаніи.

Равнымъ образомъ я считаю своею священною обязанностію благодарно вспомнить покойныхъ и живыхъ учредителей фонда въ память столѣтія нашей Академіи, на средства какового фонда была издана подлежащая защитѣ диссертація.

В. Бѣляевъ.

Извлечено изъ журнала «Христіанское Чтеніе», 1914.

Типографія М. Меркушева Спб. Невскій пр., № 8.

В. А. Бѣляевъ.

Лейбницъ и Спиноза

(историко-критическое изслѣдованіе системы Лейбница, какъ опроверженія пантеистической системы Спинозы и какъ попытки дать философское обоснованіе христіанскаго теизма)

С-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія В. Д Смирнова, Екатерининскій кан., № 45.
1914.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе . . . . . IX—XXI

ЧАСТЬ I.

Былъ ли Лейбницъ когда-либо Спинозистомъ?

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Историческій очеркъ вопроса объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы

1 Предварительныя замѣчанія. 2 Возникновеніе мысли о близости Лейбница Спинозѣ. 3 Обсужденіе вопроса объ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ въ полемической литературѣ, направленной противъ Лейбнице-Вольфіанской философіи 4 Взглядъ на отношеніе Лейбница къ Спинозѣ въ эпоху Просвѣщенія 5 Отношеніе къ вопросу о спинозизмѣ Лейбница философовъ-пантеистовъ 6 Научная постановка вопроса о спинозизмѣ Лейбница въ серединѣ 19 вѣка, разрѣшеніе вопроса въ отрицательномъ смыслѣ. 7 Дальнѣйшая судьба идеи о спинозизмѣ Лейбница 8 Общій итогъ . 3—22

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы до полученія „Посмертныхъ сочиненій“ послѣдняго.

1. Раннее знакомство Лейбница съ первыми сочиненіями Спинозы: „Изложеніемъ принциповъ философіи Декарта“ и „Теологико-политическимъ трактатомъ“ 2. Переписка Лейбница со Спинозой 3 Свѣдѣнія о философіи Спинозы, полученныя Лейбницемъ въ Парижѣ. 4. Дальнѣйшее знакомство Лейбница съ философскими идеями Спинозы въ Голландіи. 5 Замѣчанія Лейбница на полученныя имъ отъ Шуллера письма Спинозы. 6 Свиданіе философовъ въ Гагѣ. 7 Отношеніе Лейбница къ Спинозѣ и его философіи по перепискѣ съ Шуллеромъ (1677—1678) 8. Новые шаги Лейбница въ критикѣ онтологическаго доказательства. 9 Отношеніе Лейбница

къ механическому мировоззрѣнію 10. Отношеніе Лейбница къ религіознымъ идеямъ Спинозы 11. Нѣкоторыя черты сходства между воззрѣніями Лейбница и Спинозы 12. Общій итогъ главы . . 23—101

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полученіи его „Посмертныхъ сочиненій".

1. Вступительныя замѣчанія 2 Обзоръ матеріаловъ для характеристики отношенія Лейбница къ философіи Спинозы по полученіи Opera posthuma послѣдняго 3 Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полевымъ помѣткамъ къ I части „Этики". 4 Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по критическимъ замѣчаніямъ на I часть „Этики". 5. Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полевымъ помѣткамъ ко II и III частямъ „Этики" и по извлеченіямъ изъ нея 6 Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по письмамъ къ Жюстелю, Плакку и Чирнгаузу отъ 1678 года 7 Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы послѣ 1679 года 8 Лейбницъ никогда не былъ спинозистомъ. 9 Общее значеніе философіи Спинозы для философскаго развитія Лейбница. 10 Временное увлеченіе Лейбница усвоеннымъ Спинозою пониманіемъ свободы и результаты этого увлеченія. 11 Отрицательное вліяніе философіи Спинозы на Лейбница 12. Рѣшительная критика философіи Декарта въ письмахъ Лейбница отъ 1680 г 13 Значеніе философіи Спинозы для отношенія Лейбница къ Декартовской философіи 14 Множественность субстанціальныхъ центровъ, какъ оплотъ противъ пантеизма Спинозы. 15 Общій итогъ главы . . 102—152

ЧАСТЬ II.

Лейбницъ или Спиноза?

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Гносеологическія и методологическія воззрѣнія Спинозы и Лейбница.

1. Вступительныя замѣчанія

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Гносеологія и методъ Спинозы

2 Общая характеристика 3 Интуиція, какъ единственный надежный способъ познанія. 4 Истинный характеръ ме-

тода, намѣчаемаго въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“ 5 Причины недоразумѣнія Спинозы относительно характера его метода 6 Суженіе задачи философіи, какъ результатъ неправильно понятаго метода 7 Новое понятіе адэкватности. 8. Роль и значеніе интуитивнаго познанія въ развитой системѣ Спинозы 9. Общая характеристика отношенія Спинозы къ эмпирическому познанію 10. Сущность эмпирическаго познанія, по взгляду Спинозы 11 Эмпирическое истолкованіе основъ раціональнаго знанія. 12 Аналитическій характеръ раціональнаго метода Спинозы 13 Условія истинности опредѣленій 14 Догматизмъ и онтологизмъ въ системѣ Спинозы 15. Вліяніе избраннаго Спинозою раціональнаго метода на содержаніе и характеръ его философской системы . . . . . 155—193

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ

Гносеологія и методологія Лейбница

16. Общая характеристика 17 Отношеніе Лейбница къ субъективному критерію истины 18. Точка зрѣнія трактата „Размышленія о познаніи, истинѣ и идеяхъ“ 19 Первичные элементы знанія. 20 Два понятія истины 21. Истинность сужденій и ея критерій. 22 Истинность идей и ея критерій 23 Законъ достаточнаго основанія, какъ законъ реальности 24 Истины фактическія 25 Значеніе закона достаточнаго основанія для борьбы съ пантеизмомъ Спинозы 26. Точнѣйшее опредѣленіе Лейбницевскаго понятія свободы. 27 Генстическій характеръ гносеологіи Лейбница 28 Эмпирическое знаніе и его критерій 29. Объективные корреляты внѣшняго воспріятія. 30 Степень соотвѣтствія воспріятій реальнымъ вещамъ 31 Реальный характеръ эмпирическаго знанія 32 Общность эмпирическаго познанія 33 Ошибочность взгляда на Лейбница, какъ на номиналиста 34 Значеніе эмпирическаго знанія съ точки зрѣнія Лейбница 35. Философскій методъ Лейбница 194- 244

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Богъ и міръ въ системахъ Лейбница и Спинозы

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Богъ и міръ въ системѣ Спинозы

1 Отступленіе отъ принциповъ раціоналистическаго метода, допущенное Спинозой 2 Антиномія единства и мно-

жества въ системѣ Спинозы. 3 Абсолютное и конечное въ системѣ Спинозы 4. Невозможность феноменалистическаго объясненія конечнаго бытія 5 Неудачная попытка Спинозы устранить антиномію Абсолютнаго и конечнаго 6 Неустранимость антиноміи Абсолютнаго и конечнаго при истолкованіи безконечныхъ и вѣчныхъ модификацій въ смыслѣ сущности эмпирическихъ вещей 7 Акосмизмъ, какъ неизбѣжный результатъ пантеистической точки зрѣнія; теистическая идея творенія, какъ единственный способъ разрѣшенія проблемы конечнаго бытія . . 245—263

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ

Богъ и міръ въ системѣ Лейбница

8. Преимущества метода Лейбница и его ученіе о Богѣ и мірѣ 9 Божественный разумъ, какъ идеальный источникъ міра 10 Видимое присутствіе элементовъ пантеизма и дуализма въ системѣ Лейбница, твореніе ex nihilo; значеніе пантеизма и дуализма для теистическаго міровоззрѣнія 11. Теистическій характеръ ученія Лейбница о происхожденіи міра 12 Creatio continua. 13 Воззрѣнія Лейбница на способъ и характеръ Божественнаго дѣйствія въ мірѣ 14 Взглядъ Лейбница на отношеніе Божественнаго содѣйствія твореніямъ къ ихъ собственнымъ силамъ и бытію въ діалогѣ „О движеніи“ 1676 года 15 Взглядъ Лейбница на отношеніе Божественнаго содѣйствія къ собственнымъ силамъ твореній въ періодъ его философской зрѣлости 16 Попытка Лейбница въ „Теодицеѣ“ точно опредѣлить область Божественнаго содѣйствія твореніямъ 17. Воззрѣніе Лейбница на Божественное содѣйствіе, какъ на необходимый ингредіентъ мірового процесса (по перепискѣ съ Кларкомъ). 18 Лейбницъ, какъ представитель теизма 19 Ученіе Лейбница о Царствѣ Божіемъ. 20 Общій итогъ . . . . . 263—319

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Психологическія и нравственныя воззрѣнія Лейбница и Спинозы

1 Предварительныя замѣчанія

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Психологическія воззрѣнія Лейбница и Спинозы.

2. Ученіе Лейбница и Спинозы о всеобщей одушевленности; оригинальный характеръ ученія Лейбница. 3. Взглядъ

Лейбница и Спинозы на сущность человѣческой души; сходство и различіе. 4. Ученіе Лейбница и Спинозы о безсмертіи человѣческой души 5 Сходство и различіе между Лейбницемъ и Спинозою во взглядѣ на эмпирическій психическій процессъ 6. Ученіе Лейбница и Спинозы объ отсутствіи реальнаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ; самостоятельный характеръ ученія Лейбница. 7 Лейбницевская предустановленная гармонія и Спинозовскій параллелизмъ въ развитіи модусовъ мышленія и протяженія . . . . . 321—347

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ

Нравственныя воззрѣнія Лейбница и Спинозы.

8 Основы морали по ученію Спинозы. 9 Основы морали по ученію Лейбница; сходство его ученія съ ученіемъ Спинозы 10 Ученіе Лейбница и Спинозы о нравственной свободѣ человѣка. 11 Альтруистическая дѣятельность и ея отношеніе къ личнымъ интересамъ по ученію Лейбница и Спинозы. 12 Оцѣнка вліянія Спинозы на нравственное ученіе Лейбница . . . . . 347—367

Заключеніе . . . . . 368—372

Введеніе.

Настоящее сочиненіе ставитъ своею задачею освѣтить систему Лейбница, какъ систему теистическую, противопоставивъ ее, въ качествѣ надежнаго оплота, Спинозовскому-пантеизму.

Такое предпріятіе идетъ на встрѣчу насущнымъ философскимъ потребностямъ и запросамъ времени, ибо альтернатива пантеизма и теизма въ настоящее время представляетъ такой же дѣйствительный интересъ, какъ и во времена Лейбница. Во времена Лейбница эта альтернатива выдвинулась передъ философскимъ сознаніемъ совершенно естественно. Новая пантеистическая философія тогда только что народилась. Только что появилась система Спинозы, оказавшаяся наиболѣе чистымъ и совершеннымъ выраженіемъ пантеизма. Насущною задачею времени было дать оцѣнку этому направленію и выяснить его отношеніе къ традиціонной философіи, покоящейся на христіанской теистической основѣ Но если обратиться къ настоящему времени, если присмотрѣться къ современному положенію философской мысли, то найдется немало причинъ, которыя и въ настоящее время выдвигаютъ проблему пантеизма и теизма на первый планъ и ставятъ ее предъ философскимъ сознаніемъ даже болѣе остро, чѣмъ во времена Лейбница Чтобы уяснить эти причины, необходимо нѣсколько остановиться на исторической судьбѣ обоихъ разсматриваемыхъ направленій за послѣдніе два вѣка

Во времена Лейбница и Спинозы всѣ внѣшнія преимущества были на сторонѣ теизма Пантеизмъ тогда былъ въ глазахъ большинства пагубнымъ и гибельнымъ воззрѣніемъ.

Приверженцы пантеистическаго міровоззрѣнія были немногочисленны и разсматривались, какъ крайніе нечестивцы, какъ отверженные Богомъ люди. Напротивъ, на сторонѣ теизма было большинство. Его защищала церковь, которая въ то время располагала всею полнотою своего авторитета и являлась руководительницей общественнаго мнѣнія. Но дальнѣйшее теченіе времени пробудило симпатіи къ пантеизму, принесло ему широкую популярность; такъ что въ настоящее время христіанскій теизмъ, въ лицѣ пантеизма, имѣетъ противника гораздо болѣе сильнаго и серьезнаго, нежели то было въ концѣ 17 и началѣ 18 вѣка. Можно сказать, что съ тѣхъ поръ отношеніе между обоими воззрѣніями измѣнилось до полной противоположности. Если пантеизму теперь и не удалось укрѣпиться въ умахъ людей, то ему удалось внушить недовѣріе къ своему антиподу—христіанскому теизму. До недавняго времени считалось въ извѣстныхъ кругахъ почти само собою разумѣющимся, что представлять Божественное начало въ видѣ личнаго существа, а міръ, какъ Его твореніе, къ которому Оно стоитъ въ извѣстномъ отношеніи и теперь, является наивнымъ антропоморфизмомъ, пережиткомъ стараго, отошедшаго въ вѣчность міропониманія. Даже религія, которая повидимому, наиболѣе заинтересована въ сохраненіи идеи личнаго Бога, подъ вліяніемъ такого убѣжденія въ несостоятельности теистическаго міросозерцанія, хочетъ стать на пантеистическую почву. Эта тенденція ясно выражена, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ изъ современныхъ сектъ. Къ тому же стремятся по большей части и свободомыслящіе реформаторы христіанства.

Различныя причины содѣйствовали такому укорененію пантеизма въ сознаніи современнаго человѣчества.

Первоначальнымъ успѣхамъ пантеистическаго міровоззрѣнія содѣйствовали въ значительной степени тѣ гоненія, которымъ подвергались философы-пантеисты со стороны своихъ противниковъ. Послѣдніе въ борьбѣ съ пантеизмомъ проявили чрезмѣрную страстность и крайнюю неразборчивость въ средствахъ. До чего доходила эта неразборчивость, свидѣтельствуетъ судьба старѣйшаго представителя

пантеистическаго міровоззрѣнія Джіордано Бруно, который, какъ извѣстно, былъ сожженъ на кострѣ. Спиноза жилъ и умеръ спокойно, будучи огражденъ законами либеральнаго государства, но зато какъ при жизни, такъ и послѣ смерти противники не переставали его преслѣдовать самыми безосновательными и вздорными обвиненіями, клеветою и злословіемъ. Такое несправедливое отношеніе послужило, какъ и слѣдовало ожидать, въ пользу гонимыхъ и во вредъ гонителямъ. Человѣческое сердце не терпитъ несправедливости и допущенную несправедливость оно старается загладить тѣмъ, что возводитъ обиженнаго на пьедесталъ и какъ бы въ награду за полученныя униженія, воздаетъ ему даже болѣе, чѣмъ онъ дѣйствительно заслуживаетъ.

Впрочемъ, у пантеизма и безъ того были данныя, чтобы найти дорогу къ человѣческому сердцу. Эти данныя заключаются въ той близости, какую пантеизмъ устанавливаетъ между Богомъ и міромъ, въ частности, человѣкомъ. Здѣсь сильная сторона пантеизма, даже его правда, правда, какъ мы увидимъ, не противорѣчащая теистическому міровоззрѣнію и находящая признаніе и въ немъ.

Но самая главная причина успѣховъ пантеистическаго міровоззрѣнія заключается въ томъ, что оно нашло себѣ могущественнаго союзника въ лицѣ натуралистическаго направленія, характеризующаго все умственное движеніе новѣйшаго времени. Натуралистическое направленіе явилось, какъ результатъ освобожденія человѣческой мысли отъ антропоморфическихъ представленій въ пониманіи природы. Какъ извѣстно, первобытный человѣкъ истолковывалъ природу по своему образу и подобію: онъ вкладывалъ въ явленія природы тѣ же силы, которыя замѣчалъ въ себѣ, и приписывалъ имъ тѣ же стремленія, какими управлялся самъ Природа представлялась ему въ видѣ совокупности подобныхъ ему, чувствующихъ и одаренныхъ разумѣніемъ существъ, которыя могутъ къ нему относиться благожелательно или враждебно. Но, съ успѣхами умственнаго развитія и особенно съ расширеніемъ знаній о природѣ, этотъ первобытный антропоморфизмъ сталъ уступать мѣсто болѣе

трезвому взгляду на природу; послѣдняя стала, такъ сказать, все болѣе и болѣе эмансипироваться отъ подчиненія человѣческимъ стремленіямъ и страстямъ. Завершеніе этого процесса эмансипаціи падаетъ какъ разъ на 17 вѣкъ, когда была сдѣлана попытка все въ природѣ истолковать механически, по принципамъ математики. Послѣ этого природа предстала предъ человѣкомъ, какъ нѣчто чуждое ему, какъ процессъ, подчиняющійся совсѣмъ другимъ принципамъ, нежели тѣ, какіе онъ усматривалъ въ самомъ себѣ. Человѣкъ увидѣлъ тогда, что не природа подчиняется ему и служитъ его интересамъ, напротивъ, онъ подчиняется природѣ и въ самомъ себѣ находитъ дѣйствіе ея силъ. Природа, какъ совокупность могущественныхъ силъ, передъ которыми человѣческія силы ничто, не могла не импонировать человѣку, не могла не внушать ему чувства, близкаго къ религіозному благоговѣнію. Вполнѣ понятно, что такое представленіе о природѣ оказало вліяніе на весь строй человѣческаго міровоззрѣнія. Подъ этимъ вліяніемъ, прежде всего, начинается борьба съ такими элементами въ философіи, которые носили на себѣ печать антропоморфизма. Пройденный мыслью процессъ освобожденія природы отъ антропоморфическихъ истолкованій пріучилъ умъ вездѣ, гдѣ только выступаютъ не натуралистическіе элементы, видѣть ложь и искаженіе, а устраненіе ихъ разсматривать, какъ торжество истины. Понятно, что такое натуралистическое направленіе не могло мириться съ христіанскимъ теизмомъ, въ основѣ котораго лежитъ идея личнаго Бога. Воспитанные въ принципахъ натурализма умы въ теизмѣ видѣли остатки первобытнаго антропоморфизма, отсталое міровоззрѣніе. Въ противоположность теизму, натуралистически настроенная мысль стремилась и основу бытія понимать натуралистически. Казалось болѣе достойнымъ понимать эту основу по образу природы, въ видѣ силы все содержащей и все проникающей.

Таковы причины, обезпечившія пантеизму торжество надъ теизмомъ въ современныхъ умахъ. Однако это торжество нельзя признать окончательнымъ. Пантеизмъ полу-

чилъ преобладаніе надъ своимъ противникомъ, но этотъ противникъ еще не уничтоженъ. Онъ еще продолжаетъ оспаривать у пантеизма поле философскаго сознанія. Даже болѣе того: какъ разъ въ настоящее время онъ пріобрѣтаетъ новыя силы, такъ какъ христіанская философія начинаетъ мало-помалу овладѣвать сознаніемъ современнаго человѣка. Это обстоятельство объясняется именно тѣмъ, что какъ разъ въ настоящее время ослабѣло вліяніе тѣхъ причинъ, коими было создано торжество пантеизма. Такъ, вызванное борьбой чувство раздраженія и неудовольствія противъ стараго міровоззрѣнія все болѣе и болѣе ослабѣваетъ и начинаетъ давать мѣсто болѣе справедливому отношенію. Историческое направленіе, ставящее своею задачею объективную оцѣнку прошлаго и использованіе его въ интересахъ настоящаго, еще болѣе способствуетъ этому. Что же касается натуралистическаго направленія, то его недостатки начинаютъ все болѣе и болѣе сознаваться, и въ современной философіи намѣчается довольно сильное противонатуралистическое теченіе. Все болѣе и болѣе начинаетъ находить себѣ признаніе мысль, что, можетъ быть, достойнѣе абсолютной основы бытія представлять ее не по образу слѣпой и бездушной природы, а въ видѣ живой и дѣйствующей личности Конечно, это противонатуралистическое движеніе не пріобрѣло еще значительнаго вліянія, оно и само еще не окончательно освободилось отъ натуралистическихъ предубѣжденій; но, принимая во вниманіе его побѣдоносную аргументацію, нетрудно видѣть, что ему принадлежитъ будущее.

Въ силу этого дилемма теизма и пантеизма стоитъ предъ современнымъ сознаніемъ не менѣе остро, чѣмъ во времена Лейбница. Измѣнилось только соотношеніе силъ: противники какъ бы помѣнялись своими позиціями. Тогда пантеизмъ былъ новымъ, только что народившимся направленіемъ, и господствующему теистическому міровоззрѣнію приходилось опредѣлять въ отношеніи его свою позицію. Теперь, наоборотъ, на положеніи новаго направленія оказывается христіанское міровоззрѣніе, находящее себѣ реаби-

литацію въ современномъ философскомъ сознаніи; и на склоняющееся къ пантеизму господствующее философское направленіе падаетъ задача выяснить свое отношеніе къ возрождающемуся христіанскому теизму.

Итакъ, разрѣшеніе спора между пантеизмомъ и теизмомъ является очередной философской задачей нашего времени. И разумѣется, при выполненіи этой задачи, естественно прежде всего привлечь къ дѣлу то, что намъ даетъ исторія, использовать уже сдѣланныя человѣческой мыслью пріобрѣтенія. Такое обращеніе къ исторіи, такія попытки освѣтить темныя проблемы настоящаго свѣтомъ, заимствованнымъ изъ давно прошедшаго времени, въ области философіи не могутъ возбуждать какихъ-либо недоумѣній. Если несправедливо и должно быть самымъ энергичнымъ образомъ отвергнуто мнѣніе, будто въ философіи нѣтъ прогресса и философская мысль вращается въ кругу, то во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что развитіе философской мысли нельзя разсматривать въ видѣ правильнаго поступательнаго, такъ сказать, прямолинейнаго процесса. Это развитіе правильнѣе представлять въ видѣ охватывающихъ другъ друга концентрическихъ круговъ. Философская мысль часто обращается къ старому, становится на прежнія, давно уже оставленныя позиціи, чтобы, продолжая ранѣе начатую работу, достигнуть болѣе глубокаго и исчерпывающаго постиженія предмета Это общее соображеніе примѣнимо и къ данному случаю. Обратиться, въ интересахъ разрѣшенія спора между пантеизмомъ и теизмомъ, къ философіи Лейбница, является какъ нельзя болѣе естественнымъ дѣломъ. Ибо найдется ли другой, равный Лейбницу по глубинѣ и силѣ мысли, философъ, который бы употребилъ столько благородныхъ усилій для опроверженія пантеизма и для философскаго обоснованія христіанскаго теизма? Ужъ одинъ тотъ фактъ, что столь выдающійся философъ, какъ Лейбницъ, былъ противникомъ пантеизма и горячимъ защитникомъ теистическаго воззрѣнія, имѣетъ большое значеніе и побуждаетъ къ обстоятельному знакомству съ его точкой зрѣнія. Выясненіе этой точки зрѣнія, воспроизведеніе

его аргументаціи противъ пантеизма и въ защиту теизма—разумѣется, если все это будетъ выполнено удачно—должно принести большую пользу для разрѣшенія спора двухъ міровоззрѣній въ ту или иную сторону.

Но если даже отрѣшиться отъ философскихъ запросовъ времени, если взять предметъ настоящаго изслѣдованія самъ по себѣ, то и тогда за нимъ нужно признать крупный научный, чисто историческій интересъ. Дѣло въ томъ, что тѣ воззрѣнія Лейбница, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе его отношеніе къ пантеизму, т. е. воззрѣнія на сущность Бога и Его отношеніе къ міру, являются весьма мало выясненными. Подъ вліяніемъ предубѣжденія противъ теизма вообще, большинство изслѣдователей философіи Лейбница стараются, по возможности, избѣгать говорить о такихъ пунктахъ его міровоззрѣнія, гдѣ теистическая точка зрѣнія находитъ себѣ яркое выраженіе, такъ сказать, изъ чувства почтенія къ великому человѣку, не желаютъ выставлять на видъ то, въ чемъ усматриваютъ его слабость. Часто при этомъ идутъ и значительно далѣе, проводя мысль, что и самъ Лейбницъ не относился серьезно къ развиваемымъ имъ теистическимъ воззрѣніямъ. Конечно, старая мысль, получившая популярность, кажется, благодаря Лессингу и Якоби—мысль о двухъ различныхъ философіяхъ Лейбница экзотерической—популярной и эсотерической—для немногихъ—въ настоящее время въ своемъ грубомъ видѣ уже не находитъ себѣ сторонниковъ, однако нѣчто подобное, такъ сказать, нѣкоторые отзвуки ея можно констатировать и у нѣкоторыхъ новѣйшихъ историковъ философіи Лейбница. Считая недостойными Лейбница такія философскія воззрѣнія, которыя они сами признаютъ за наивныя и тривіальныя, нѣкоторые изслѣдователи стараются вскрыть у Лейбница другую, болѣе глубокую, по ихъ мнѣнію, философію, которая и выдается за настоящее ученіе Лейбница. Для примѣра можно сослаться на Эрнста *Кассирера*, который въ своей книгѣ Leibniz' System *) старается истол-

*) Marburg, 1902 г.

ковать Лейбница на манеръ Когеновскаго трансцендентализма, при чемъ подробно излагаетъ теорію познанія Лейбница, а его ученію о Богѣ посвящаетъ менѣе десяти страницъ своей весьма объемистой книги.

Въ виду такого положенія дѣла, избрать упомянутыя воззрѣнія Лейбница предметомъ спеціальнаго обстоятельнаго изслѣдованія — значитъ сдѣлать попытку заполнить весьма существенный пробѣлъ въ посвященной философіи Лейбница литературѣ.

Этотъ историческій интересъ еще болѣе увеличивается тѣмъ обстоятельствомъ, что для выполненія поставленной здѣсь задачи предварительно приходится имѣть дѣло съ спеціальной проблемой историческаго характера. Задача этого сочиненія состоитъ въ томъ, чтобы освѣтить систему Лейбница, какъ систему теистическую, противоположную пантеизму Спинозы. Но на пути къ выполненію этой задачи мы встрѣчаемся со странной, парадоксальной, но весьма давней и живучей мыслію о спинозизмѣ Лейбница, съ мыслью о зависимости его системы отъ философіи Спинозы или, по крайней мѣрѣ, о близости ея къ послѣдней. Совершенно очевидно, что прежде чѣмъ говорить о теистическомъ характерѣ философіи Лейбница, необходимо свести счеты съ этою мыслью. Пока этого не будетъ сдѣлано, мы собственно лишены права говорить о Лейбницѣ, какъ представителѣ теистической философіи. И только разсѣявъ призракъ спинозизма, мы получаемъ твердую опору для выполненія нашей основной задачи.

Указанное историческое изслѣдованіе вопроса о спинозизмѣ Лейбница, естественно, составитъ I, вводную, часть настоящаго сочиненія, предшествующую II, главной, его части, въ которой будетъ дано сопоставленіе пантеистической философіи Спинозы съ теистической философіей Лейбница.

Вполнѣ понятно, что въ обѣихъ частяхъ сочиненія, соотвѣтственно различію стоящихъ передъ ними задачъ, должны быть примѣнены и различные методы. Задача I части сочиненія заключается въ томъ, чтобы выяснить, не воспри-

нялъ ли Лейбницъ какихъ-либо воздѣйствій со стороны философіи Спинозы, не подчинился ли онъ, хотя бы на время, вліянію ея идей. Совершенно понятно, что при такой задачѣ наиболѣе цѣлесообразнымъ является строго историческій методъ. Необходимо въ хронологическомъ порядкѣ разсмотрѣть всѣ отношенія, въ которыя Лейбницъ входилъ къ Спинозѣ и его философіи, тщательно слѣдя при этомъ за развитіемъ философскихъ идей Лейбница, съ цѣлью опредѣлить, какъ на немъ отражалось соприкосновеніе со Спинозой и его философіей. Только такимъ путемъ проблема объ историческомъ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ и его философіи можетъ быть удовлетворительно разрѣшена. Конечно, строго говоря, выводы, получаемые при помощи историческаго метода, не могутъ претендовать на аподиктическую достовѣрность. Какъ справедливо сказалъ Гарнакъ, „въ исторіи мы не можемъ произносить абсолютныхъ сужденій“. Человѣческая жизнь такъ сложна, такъ разнообразна, представляетъ собою такую хитросплетенную сѣть самыхъ разнородныхъ нитей, а наши знанія о ней, при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ, такъ ничтожны въ сравненіи съ этимъ подавляющимъ богатствомъ и разнообразіемъ, что всѣ наши сужденія о явленіяхъ и событіяхъ жизни неминуемо носятъ приблизительный характеръ. Извѣстный историческій фактъ, извѣстная идея въ умѣ мыслителя тысячею нитей связаны съ другими фактами и идеями. Чтобы дать вполнѣ адэкватное объясненіе этого факта, этой идеи, требуется найти и ощупать всѣ эти нити, а это, очевидно, превышаетъ силы человѣческаго ума. Но какъ ни далеки отъ аподиктической достовѣрности пріобрѣтаемыя историческимъ методомъ знанія, они несравненно достовѣрнѣе тѣхъ сужденій, которыя мы могли бы составить объ историческихъ лицахъ и событіяхъ a priori. Безъ сомнѣнія, основываясь на фактахъ и документахъ, мы скорѣе придемъ къ удовлетворительному рѣшенію вопроса объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы, чѣмъ если будемъ исходить изъ простого сопоставленія ихъ ученій, констатируя сходство или несходство между ними.

Во II части сочиненія, расчитанной, главнымъ образомъ, на задачу спекулятивнаго свойства, конечно, нѣтъ возможности ограничиться однимъ историческимъ методомъ Разумѣется, въ виду того, что спекулятивная задача разрѣшается путемъ обращенія къ опредѣленнымъ историческимъ системамъ, безъ историческаго метода и здѣсь обойтись совершенно невозможно Излагая ученіе Спинозы и Лейбница, необходимо основываться на историческихъ памятникахъ, т. е. на сочиненіяхъ того и другого. Необходимо также разсматривать эти ученія въ исторической перспективѣ, подъ аспектомъ времени, т. е. принимать въ расчетъ ихъ постепенное развитіе. Но рядомъ съ этимъ необходимо и чисто спекулятивное направленіе мысли. Это необходимо уже въ силу того основного положенія, что историкъ философіи долженъ самъ участвовать въ философской работѣ При самомъ тщательномъ обращеніи съ источниками, при самомъ строгомъ и критическомъ къ нимъ отношеніи, нельзя дать вѣрное изложеніе какого-либо ученія, если самъ излагающій не возвысится до нѣкоторой конгеніальности съ тѣмъ, кого онъ излагаетъ, если онъ до нѣкоторой степени самъ не продѣлаетъ всего того хода мысли, которому слѣдовалъ мыслитель Если спекулятивный элементъ привходитъ во всякую историко-философскую работу, то относительно II части настоящаго сочиненія это слѣдуетъ сказать тѣмъ болѣе. Вѣдь, здѣсь задача сводится не къ изложенію того и другого ученія, но къ ихъ сопоставленію и сравнительной оцѣнкѣ. Насъ интересуетъ вопросъ, насколько Лейбницу удалось преодолѣть пантеизмъ Спинозы и создать противоположное ему ученіе. Совершенно очевидно, что такая задача требуетъ спекулятивныхъ пріемовъ, требуетъ проникновенія въ самое существо тѣхъ вопросовъ, съ которыми имѣютъ дѣло оба мыслителя. Здѣсь уже мало возвыситься до конгеніальности съ излагаемыми мыслителями, а нужно нѣчто большее; здѣсь нельзя ограничиваться имманентною оцѣнкою изслѣдуемыхъ ученій, оцѣнкой съ точки зрѣнія принятыхъ ими принциповъ и поставленныхъ ими задачъ; здѣсь нужна оцѣнка объективная, оцѣнка по существу, безусловная и абсолютная.

Что касается детальнаго состава каждой изъ двухъ частей нашего сочиненія, то онъ намѣчается въ слѣдующемъ видѣ.

I часть, естественно, открывается историческимъ очеркомъ, расчитаннымъ на то, чтобы прослѣдить историческую судьбу мысли о спинозизмѣ Лейбница съ ея возникновенія до настоящаго времени (I глава). Послѣ этого будетъ приступлено уже къ рѣшенію вопроса, вытекающаго изъ этой, завѣщанной намъ исторіей, спорной мысли. Для этой цѣли будетъ данъ обзоръ отношеній Лейбница къ сочиненіямъ, личности и философіи Спинозы. Этотъ обзоръ будетъ доведенъ до 1680 г., ибо съ этого приблизительно времени отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы становится явно отрицательнымъ, такъ что за этой хронологической гранью о сочувствіи Лейбница философіи Спинозы не можетъ быть и рѣчи Наиболѣе важное значеніе въ исторіи отношеній Лейбница къ философіи Спинозы имѣетъ полученіе первымъ Opera Posthuma послѣдняго. Этимъ фактомъ подлежащій нашему обзору періодъ раздѣляется на двѣ эпохи, соотвѣтственно чему и обзоръ отношеній Лейбница къ философіи Спинозы будетъ представленъ въ двухъ главахъ: II, изслѣдующей отношенія Лейбница къ философіи Спинозы до полученія Opera Posthuma послѣдняго, и III, изслѣдующей тѣ же отношенія уже по полученіи Opera Posthuma

Что касается II части, ставящей своею задачею выяснить преимущества теизма Лейбница предъ пантеизмомъ Спинозы, то здѣсь матеріалъ, естественно, распредѣляется по слѣдующимъ тремъ главамъ, изслѣдующимъ въ послѣдовательномъ порядкѣ I, гносеологическія, II, метафизическія, III, психологическія и нравственныя воззрѣнія Спинозы и Лейбница. При этомъ каждая глава будетъ состоять изъ двухъ отдѣловъ: въ I и II главахъ одинъ отдѣлъ будетъ посвященъ выясненію соотвѣтствующаго ученія Спинозы, а другой—выясненію соотвѣтствующаго ученія Лейбница, въ III-ей же главѣ одинъ отдѣлъ будетъ трактовать о психологическихъ, а другой— о нравственныхъ возрѣніяхъ обоихъ философовъ совмѣстно.

Главное изданіе Лейбницевскихъ сочиненій, которыми пользовался авторъ настоящей диссертаціи,—Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, v. C. J. Gerhardt herausgegeb. Bd. I—VII, Berlin, 1875—1890, будетъ цитоваться чрезъ указаніе тома (римской цифрой) и страницы (арабской); по отношенію же къ другимъ изданіямъ будутъ допускаться слѣдующія сокращенія:

Math.=Leibnizens mathematische Schriften, von. C. J. Gerhardt herausgegeb. Bd. I—VII, Berlin—Halle 1849—1863.

Dutens=G. G. Leibnitii Opera omnia. ed Dutens, voll. I—VI, Génève, 1768.

Erdm.=G. G. Leibnitii opera philosophica..., Berolini, 1840.

Briefw.=Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern, von C. J. Gerhardt herausgegeb., Bd. I, Berlin, 1899.

Klopp=Onno Klopp, Die Werthe von Leibniz. Abthelung I· Historisch — politische und Staatswissenschaftliche Schriften, Bd I—XI, 1864—1804

Fouch. de Car. A.=Lettres et Opuscules inédits de Leibniz par Foucher de Careil, Paris, 1854.

Fouch. de Car. B.=Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz par Foucher de Careil, Paris, 1857.

Cout.=Opuscules et fragments inédits de Leibniz .. par Louis Couturat, Paris, 1903.

Bodem. Handschr.=Die Leibniz'Handschriften der Königl. offentl. Bibliothek zu Hannover, beschrieb von Dr. Ed. Bodemann, Hannover, 1895.

Bodem. Briefw.=Der. Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königl Bibliothek zu Gannover. Beschrieb. von Dr. Ed. Bodemann, Hannover, 1889.

р п. (русскій переводъ)=Лейбницъ, Избранныя философскія сочиненія, Москва, 1890 (Труды Московскаго Психологическаго Общества, вып. IV).

Что касается сочиненій Спинозы, то „Этика“ будетъ цитоваться просто чрезъ указаніе соотвѣтствующихъ те-

оремъ, доказательствъ, аксіомъ и т. д. и части, къ которой принадлежитъ эта теорема, доказательство, аксіома.

Прочія же сочиненія Спинозы, за исключеніемъ „Краткаго Трактата", будутъ цитоваться по изданію *I. Van Vloten*'а и *I. P. N. Land*'а: B. de Spinoza Opera, quotquot reperta sunt, voll. I—II. Hagae, 1882, подъ такимъ сокращеніемъ: Sp. op.

„Краткій трактатъ" будетъ цитоваться по нѣмецкому переводу его съ голландскаго текста Chr. *Sigwart*'а: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Gluckseligkeit, Tübingen, 1870.

ЛЕЙБНИЦЪ И СПИНОЗА.

В. А. Бѣляевъ.

Часть I.

Былъ ли Лейбницъ когда-либо спинозистомъ?

ГЛАВА I.

Историческій очеркъ вопроса объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы.

I. **Предварительныя замѣчанія.** Мысль о зависимости Лейбница отъ Спинозы весьма старая мысль и имѣетъ довольно длинную исторію Воспроизвести основные моменты этой исторіи будетъ въ данномъ случаѣ не безполезнымъ дѣломъ. Исторія всегда поучительна. Уже одна внѣшняя судьба извѣстнаго взгляда, извѣстной идеи говоритъ въ пользу или не въ пользу ея Если идея съ теченіемъ времени крѣпнетъ и крѣпнетъ, пріобрѣтая все большее число сторонниковъ, то это сильное основаніе въ пользу ея состоятельности. Напротивъ, если, признаваясь сначала большинствомъ, являясь общепризнанной, она затѣмъ начинаетъ возбуждать сомнѣнія, то это вѣрный признакъ того, что въ ней скрывается какая-нибудь фальшь. Если же, помимо внѣшней исторической судьбы, имѣть въ виду также тѣ условія, которыми она была вызвана и поддерживалась, то результатъ получается еще болѣе значительный Въ этихъ условіяхъ лежитъ и разгадка ея внѣшней судьбы. Идея, возникшая не изъ безпристрастной мысли, идея, подсказанная сторонними соображеніями, изобличается исторіей. Проходятъ благопріятныя обстоятельства, обезпечивавшія успѣхъ идеи, и ея предвзятость становится для всѣхъ очевидною. Напротивъ, истинная идея—результатъ добросовѣстной работы мысли—, какъ бы ни были неблагопріятны наличныя условія, рано или поздно пробиваетъ себѣ дорогу къ общему признанію.

2. **Возникновеніе мысли о близости Лейбница Спинозѣ.** Мысль о томъ, что система Лейбница имѣетъ внутреннее

родство съ философіей Спинозы, была высказана еще при жизни Лейбница. Именно, *Бурге* (Bourguet) въ одномъ изъ своихъ писемъ дѣлаетъ Лейбницу упрекъ, что его теорія монадъ сводится къ спинозизму. Упрекъ этотъ, повидимому, сильно задѣлъ Лейбница, и въ своемъ отвѣтномъ письмѣ Лейбницъ даетъ Бурге такой отвѣтъ: „Я не знаю, какимъ образомъ вы можете отсюда вывести какой-то спинозизмъ; это значитъ дѣлать слишкомъ поспѣшныя заключенія. Наоборотъ, именно этими монадами наносится ударъ спинозизму, ибо существуетъ столько же истинныхъ субстанцій и, такъ сказать, живыхъ всегда пребывающихъ зерцалъ вселенной, или сконцентрированныхъ міровъ, сколько существуетъ монадъ; тогда какъ, согласно Спинозѣ, существуетъ одна только субстанція. Онъ былъ бы правъ, если бы не было монадъ; тогда все бы, за исключеніемъ Бога, имѣло преходящій характеръ и свелось бы на степень простыхъ акциденцій или модификацій, потому что въ этомъ случаѣ не было бы въ вещахъ той субстанціальной опоры, которая дается существованіемъ монадъ“ [1]).

3. Обсужденіе вопроса объ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ въ полемической литературѣ, направленной противъ Лейбнице-Вольфіанской философіи. Послѣ смерти философа подобные упреки въ спинозизмѣ по адресу его системы стали высказываться все чаще и чаще.

По мѣрѣ того какъ философскіе взгляды Лейбница распространялись и пріобрѣтали себѣ все болѣе и болѣе сторонниковъ, увеличивалось и число враговъ новой системы. Послѣдніе выходили, главнымъ образомъ, изъ рядовъ представителей школьной философіи и школьнаго богословія. Какъ ни благожелательно былъ настроенъ Лейбницъ по отношенію къ схоластикѣ, его философія, по своимъ основнымъ тенденціямъ, знаменовала рѣшительный разрывъ со схоластической философіей и не могла прійтись по вкусу ея оффиціальнымъ представителямъ. То же нужно сказать о богословахъ. Съ точки зрѣнія школьнаго богословія, съ

[1]) Письмо къ Bourguet отъ декабря 1714 г. III, 575.

точки зрѣнія твердо установившихся богословскихъ мнѣній, многое въ системѣ Лейбница не могло быть одобрено.

Возгорѣлась полемика противъ философіи Лейбница, состоявшая, соотвѣтственно духу времени, не въ теоретической критикѣ ея положеній, но въ указаніи опасности ея для религіи и нравственности. Обвиненіе въ спинозизмѣ играло при этомъ видную роль. Это обвиненіе было излюбленнымъ полемическимъ ходомъ тогдашнихъ апологетовъ установившихся воззрѣній. Спиноза и его философія имѣли самую дурную репутацію, такъ что слово „спинозизмъ“ вполнѣ отожествлялось со словомъ „атеизмъ“. Въ виду этого завинить противника въ спинозизмѣ значило нанести ему страшный ударъ

О такихъ обвиненіяхъ Лейбница въ спинозизмѣ сообщаетъ первый издатель собранія сочиненій Лейбница Дютанъ (Dutens). По его словамъ, Лейбница обвиняли въ томъ, что „его философія благопріятствуетъ заблужденіямъ Стратона, который, согласно сообщенію Цицерона, полагалъ, что вся Божественная сила находится въ природѣ, заключающей въ себѣ причины возникновенія, увеличенія (augendi), уменьшенія (minuendi), но лишенной всякаго разума и формы (figura). А это значитъ не что иное, какъ приписывать природѣ тѣ силы, которыя должны принадлежать лишь Высшему Разуму (Supremae Intelligentiae). Таково мнѣніе Стратона и Спинозы, которые не допускаютъ иного Бога, кромѣ природы“ [1]). Очевидно, что подобныя безосновательныя обвиненія диктовались исключительно стремленіемъ, во что бы то ни стало, скомпрометировать неугоднаго мыслителя.

Типичнымъ образцомъ направленной противъ Лейбница литературы могутъ служить статьи и памфлеты Іог. Іах. *Ланге*, открывшаго походъ противъ главы лейбниціанцевъ Христіана Вольфа. Въ своихъ статьяхъ Ланге доказывалъ ни болѣе ни менѣе какъ то, что вся философія Лейбница сплошной плагіатъ съ философіи Спинозы. Въ частности,

---

[1]) *Dutens*, I, II, 8.

Ланге силился доказать, что предустановленная гармонія есть лишь бездушная копія Спинозовскаго фатализма [1]).

Въ одномъ изъ сочиненій Ланге противъ Вольфа прямо говорится: „Такъ называемая предустановленная гармонія общенія между душею и тѣломъ, которую столь проповѣдуетъ система Лейбниціанской философіи, есть не что иное, какъ порожденіе лже-философіи Спинозы, скорѣе названное инымъ именемъ, нежели облеченное въ новую одежду“ [2]).

Одновременно съ Ланге и по побужденію со стороны этого послѣдняго противъ Вольфа выступилъ извѣстный въ

---

[1]) Обвиненіе въ спинозизмѣ было предъявлено Лейбницe-Вольфіанской философіи еще ранѣе выступленія Ланге. Оно было высказано въ статьѣ Поппо (Volkmar Conrad *Poppo*): Spinozismus detectus, oder Vernünftige Gedanken von dem wahren Unterscheid der philosophischen und mathemat Methode oder Lehrart, Weimar, 1721. Статья была направлена собственно противъ диссертаціи ученика Вольфа Тилезія (Balthas. Heinr. *Tilesius*): De ratiocinatione philosophica et mathematica, Lipsiae, 1721. Но такъ какъ Тилезій начало своей диссертаціи позаимствовалъ изъ нѣмецкой логики Вольфа, то полемика относилась и къ этому послѣднему (*Ludowici*, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie, Leipzig, 1737, Theil I, стр. 295—296) Что касается Ланге, то обвиненіе въ спинозизмѣ по адресу Вольфа было у него высказано уже въ составленномъ имъ (въ 1723 г) „Мнѣніи“ богословскаго факультета университета въ Галле о философіи Вольфа Затѣмъ это обвиненіе неизбѣжно повторяется во всѣхъ его сочиненіяхъ противъ Вольфа, каковы: Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum et quae eum gignit pseudophilosophiam veterum ac recentiorum praesertim Stoicam, Spinozianam et Wolfianam, Halle, 1723; Modesta disquisitio novi philosophiae systematis... Halle, 1724, (вышла въ свѣтъ уже въ 1723 году); Placidae vindiciae.. Halle, 1723; Bescheidene und ausführliche Entdecken der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfianischen Systemate Metaphysico, Halle, 1724; Dissertatio Metaphysico-mechanica de Necessario, Contingente ac libero notiones ad disjudicandum Spinozismi et systematis Wolfiani adhibens; Nova Anatome, seu Idea Analytica systematis Metaphysici Wolfiani, Halle, 1726 Изъ соратниковъ Ланге, повторившихъ тѣ же обвиненія противъ Вольфа, можно отмѣтить: Ruard *Andala*, De unione Mentis et Corporis physica, Franeker, 1724 (*Ludwici*, тамъ же, стр. 207, 209, 262, 225—226)

[2]) Causa Dei (см. предыдущее примѣчаніе), стр. 64 (цитовано по сочиненію *Stein'a*, Leibniz und Spinoza, Berlin, 1890, стр 4).

то время богословъ *Будде* (Budde, Buddeus). Въ своемъ сочиненіи Bedenken über die Wolfianische Philosophie, вышедшемъ въ 1724 г., онъ, подобно Ланге, обличалъ главу лейбниціанцевъ въ спинозизмѣ [1]).

Вольфъ энергично защищался противъ сдѣланныхъ на него нападеній, не оставляя безъ возраженій почти ни одного сочиненія своихъ противниковъ. Его многочисленные ученики дѣятельно помогали ему въ этой полемикѣ [2]). Въ своихъ отвѣтныхъ сочиненіяхъ Вольфъ доказываетъ, что детерминизмъ его системы не тожественъ съ детерминизмомъ Спинозы, что предустановленная гармонія не имѣетъ ничего общаго съ положеніями Спинозы и что вообще философія Вольфа отличается отъ системы Спинозы, какъ небо отъ земли.

Полемическое обсужденіе вопроса объ отношеніи философіи Лейбница къ философіи Спинозы, какъ и слѣдовало ожидать, не привело ни къ какому результату. Для удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса нужно было строгое безпристрастіе, цѣлесообразные методическіе пріемы, обстоятельное изученіе относящагося къ дѣлу матеріала. Но со всѣми этими требованіями, разумѣется, весьма мало считались какъ нападавшіе на систему Лейбница, такъ и защищавшіе ее. Первые ставили своею задачею какъ можно болѣе скомпрометировать философію Лейбница параллелями съ философіей Спинозы, вторые прилагали не менѣе стара-

---

[1]) *Ludowici*, тамъ же, стр. 296.

[2]) Противъ „Мнѣнія“ Вольфъ написалъ Erinnerung wider diejenigen, die in seiner Metaphysik den Spinozismus entecket zu haben vermeinen (напечатано въ Leipziger Gelehrter Zeitungen); противъ Causa Dei...—De differentia nexus rerum sapientis et fatalis nec non Systematis Harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinosae luculenta commentatio, Halle, 1724; противъ Modesta disquisitio—Monitum, Halle, 1724; противъ Будде—рядъ замѣчаній на его полемическое сочиненіе, которое Вольфъ самъ при этомъ издалъ въ 1724 г Изъ учениковъ Вольфа, опровергавшихъ обвиненіе въ спинозизмѣ, можно отмѣтить *Hollmann*, Dissertatio de harmonia inter animam et corpus praestabilita, Wittenberg 1724; *Thummig*, De genuina et completa necessarii notione, Cassel, 1724 (*Ludowici*, тамъ же, стр 208, 49, 209; 51—52, 228, 229).

ній къ тому, чтобы опровергнуть эти обвиненія въ спинозизмѣ чрезъ указаніе различій между воззрѣніями обоихъ философовъ. О какихъ-либо правильныхъ методическихъ пріемахъ, объ углубленіи въ духъ той и другой системы весьма мало заботились и первые и вторые. Отсутствовалъ при этомъ и чисто историческій интересъ. Авторовъ, усматривавшихъ спинозизмъ въ философіи Лейбница, мало занималъ вопросъ о фактическомъ, реальномъ вліяніи Спинозы на Лейбница; для нихъ было важно лишь подмѣтить близость извѣстныхъ положеній философіи Лейбница къ ученію Спинозы. Что же касается того, была ли эта близость случайной, или она явилась результатомъ вліянія, воспринятаго Лейбницемъ со стороны философіи Спинозы—это ихъ мало интересовало.

Но если полемическая литература, поднявшая вопросъ объ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ, ничего не дала да и не могла дать для научнаго его разрѣшенія, то она все же имѣла весьма роковое вліяніе на его послѣдующую судьбу. Здѣсь въ полной мѣрѣ оправдалась извѣстная французская пословица: „Отъ клеветы всегда что-нибудь останется". Какъ ни вздорны и ни мало обоснованы тѣ обвиненія въ спинозизмѣ, которыя были предъявлены философіи Лейбница со стороны этого рода литературы, они создали довольно устойчивое мнѣніе о ближайшемъ родствѣ философіи Лейбница съ системою Спинозы. Насколько широко было распространено это мнѣніе около средины 18 столѣтія, свидѣтельствуетъ слѣдующее мѣсто изъ одного сочиненія Евсевія *Ульмигены:* „А сколько повсюду существуетъ тайныхъ спинозистовъ! Нѣкоторые съ удовольствіемъ стали бы читать Спинозу, если бы только они могли достать его книги, которыя нѣсколько рѣдки. А когда они узнаютъ, что въ Вольфіанской философіи скрываются Спинозовскія мнѣнія, они жадно на нее набрасываются и стараются ею нѣсколько утолить свое скрытое влеченіе къ Спинозовскимъ навознымъ лужамъ" [1]). Точно также вышедшая въ 1778 г. Encyclopédie

[1]) Eusebius *Ulmigena*, Reflexionen uber die Wolffische Philosophie, Bremen, 1737, § 14, VI (цитовано по *Stein*'у, прив. соч. стр. 6, примѣч 3).

nouvelle въ статьѣ, посвященной Лейбницу, представляетъ, какъ нѣчто само собою понятное и общеизвѣстное, что философія Лейбница и, въ особенности, его предустановленная гармонія вышли изъ спинозизма [1]).

4. Взглядъ на отношеніе Лейбница къ Спинозѣ въ эпоху Просвѣщенія. Среди представителей нѣмецкаго Просвѣщенія мысль о близкомъ родствѣ философіи Лейбница съ философіей Спинозы была также весьма сильно распространена. Она высказывалась *Лессингомъ*, *Мендельсономъ*. *Якоби*, *Гердеромъ*. У философовъ Просвѣщенія, когда они старались найти родство между системами Лейбница и Спинозы, конечно, не было при этомъ полемическихъ побужденій (исключеніе составляетъ, пожалуй, Якоби, враждовавшій, какъ извѣстно, со всѣми философскими системами и утверждавшій, что онѣ всѣ сводятся къ спинозизму). Но нельзя закрывать глазъ на то, что и у нихъ не было благопріятныхъ условій для выработки вполнѣ объективнаго и вѣрнаго взгляда на отношеніе системы Лейбница къ системѣ Спинозы.

Прежде всего, нужно сказать, что рѣшеніе этого по существу историческаго вопроса было не по плечу вѣку Просвѣщенія, поразительно бѣдному историческимъ смысломъ и не умѣвшему цѣнить фактическія данныя. Вопросъ объ отношеніи системы Лейбница къ системѣ Спинозы для представителей Просвѣщенія разрѣшался путемъ установленія болѣе или менѣе близкихъ параллелей между обѣими системами.

Кромѣ того, у нѣкоторыхъ представителей Просвѣщенія были особенные мотивы, чтобы ставить философію Лейбница въ родство съ спинозизмомъ. Напримѣръ, у Лессинга такимъ спеціальнымъ мотивомъ была его безспорная симпатія къ Спинозѣ, какъ къ мыслителю, а также, можетъ быть, его личное пристрастіе къ пантеизму. Симпатичнаго ему мыслителя Лессингу хотѣлось защитить, показать, что онъ не такъ страшенъ, какъ это утверждалось общественнымъ мнѣ-

---

[1]) *Stein*, прив. соч. стр. 7

ніемъ. Великолѣпнымъ апологетическимъ пріемомъ и являлось доказательство того, что съ философіей Спинозы стоитъ въ близкомъ родствѣ уже завоевавшая себѣ прочную репутацію философія Лейбница. Если Якоби вѣрно передалъ сущность своего знаменитаго разговора съ Лессингомъ о философіи Спинозы, то Лессингъ заходилъ настолько далеко, что признавалъ Лейбница за тайнаго спинозиста, за спинозиста въ душѣ [1]). Чрезъ это вся философія Лейбница оказывалась чѣмъ-то въ родѣ систематическаго лицемѣрія— взглядъ, нелѣпость котораго очевидна.

Самъ Якоби, которому его основная точка зрѣнія на философію вообще не позволяла быть безпристрастнымъ судьею по этому вопросу, однако, не заходилъ такъ далеко въ изобличеніи спинозизма Лейбница, какъ Лессингъ въ упомянутомъ разговорѣ. Якоби признаетъ близкое родство между обѣими системами, но далекъ отъ мысли, чтобы Лейбницъ сознательно раздѣлялъ ученіе Спинозы. По мнѣнію Якоби, спинозизмъ Лейбница безсознательный; онъ самъ находился въ состояніи заблужденія, не сознавая своей близости къ Спинозѣ. Родство обѣихъ системъ можетъ быть вскрыто путемъ анализа ихъ, который Якоби и даетъ въ своемъ разговорѣ съ Лессингомъ. При этомъ Якоби устанавливаетъ слѣдующія параллели между Лейбницемъ и Спинозою:

---

[1]) Вотъ относящееся къ Лейбницу мѣсто разговора. *Лессингъ.* Я боюсь, что онъ (Лейбницъ) въ душѣ былъ спинозистомъ. *Якоби.* Вы это серьезно говорите? *Лессингъ.* Можете ли вы въ этомъ серьезно сомнѣваться? Лейбницевское понятіе объ истинѣ было такого свойства, что онъ не могъ допустить, чтобы ей ставились слишкомъ тѣсныя границы. Подобнымъ характеромъ мышленія объясняются многія его утвержденія, и, при самомъ большомъ остроуміи, бываетъ часто весьма трудно опредѣлить его истинное мнѣніе. Именно за это я его такъ и цѣню,—я разумѣю—за этотъ великій способъ мышленія, но не за то или другое мнѣніе, которое онъ видимо имѣлъ, а можетъ быть, имѣлъ и на самомъ дѣлѣ Далѣе Лессингъ въ доказательство близости Лейбница къ Спинозѣ припоминаетъ то мѣсто изъ одного сочиненія Лейбница, гдѣ послѣдній говоритъ, что Богъ находится въ непрерывномъ растяженіи и сжатіи (*Jacobi's* Werke, Leipzig, 1819, Bd. IV, Abtheilung I, стр 63—64.

1. Лейбницъ, подобно Спинозѣ, не признавалъ премірной причины міра, допуская только имманентную причину (впрочемъ, это онъ высказываетъ, какъ предположеніе) [1]).

2. Предустановленная гармонія заключается въ системѣ Спинозы, что было показано Мендельсономъ [2]).

3. Вся лейбниціанская психологія можетъ быть выведена изъ ученія Спинозы. Оба имѣютъ одно и то же ученіе о свободѣ и прибѣгаютъ для его иллюстраціи даже къ аналогичнымъ примѣрамъ [3]).

4. У Лейбница, какъ и у Спинозы, каждая конечная причина предполагаетъ дѣйствующую [4]).

Вообще Якоби не знаетъ иной системы, которая бы въ такой степени, какъ система Лейбница, согласовалась со спинозизмомъ [5]).

Къ взгляду на Лейбница, какъ спинозиста въ душѣ, склонялся, повидимому, и Гете. Въ Wahrheit und Dichtung онъ пишетъ: „Мое довѣріе къ Спинозѣ основывалось на томъ умиротворяющемъ дѣйствіи, которое онъ на меня производилъ; оно еще болѣе увеличилось, когда моихъ милыхъ мистиковъ стали обвинять въ спинозизмѣ и когда я узналъ, что самъ Лейбницъ не могъ избѣжать этого упрека“ [6]).

5. Отношеніе къ вопросу о спинозизмѣ Лейбница философовъ-пантеистовъ. Конецъ 18 и начало 19 вѣка отмѣчены особеннымъ оживленіемъ интереса къ философіи Спинозы, которая, послѣ столѣтняго забвенія, наконецъ, пріобрѣтаетъ поразительную власть надъ умами. Послѣдователи и продолжатели философіи Канта: *Фихте, Шеллингъ и Гегель*, съ жаромъ изучали философію Спинозы и очень высоко ее цѣнили. Съ какимъ уваженіемъ относился къ философіи Спинозы, напримѣръ, Гегель, можно видѣть изъ его извѣстной фразы: „Приступая къ философствованію, слѣдуетъ, прежде всего, сдѣлаться спинозистомъ; душа должна омыться въ этомъ эѳирѣ единой субстанціи, въ которой заключается все, что имѣетъ значеніе истины“ [7]).

---

[1]) Bd. IV, стр 65 [3]) Тамъ же, стр. 66. [5]) Тамъ же, стр 65.
[2]) Тамъ-же [4]) Тамъ же, стр 67. [6]) IV, книга 16
[7]) Hegel, Werke, Berlin, 1840, Bd. XV, стр 337.

Въ виду такой высокой оцѣнки философіи Спинозы, вопросъ объ отношеніи къ ней системы Лейбница пріобрѣлъ выдающійся интересъ. Но, съ другой стороны, эта высокая оцѣнка философіи Спинозы являлась неблагопріятнымъ условіемъ для вполнѣ объективнаго разрѣшенія вопроса. Для почитателей философіи Спинозы было въ высшей степени заманчиво показать, что пользовавшаяся большимъ уваженіемъ въ широкихъ слояхъ общества философія Лейбница имѣетъ весьма тѣсную связь съ системой забытаго, отверженнаго мыслителя. Такимъ образомъ, было бы тщетно искать у философовъ-пантеистовъ вполнѣ объективнаго отношенія къ вопросу о возможной зависимости философіи Лейбница отъ философіи Спинозы.

Столь же напрасно было бы искать у нихъ и вполнѣ научнаго метода въ изслѣдованіи вопроса. Его не могло быть уже по одному тому, что они касались вопроса объ отношеніи философіи Лейбница къ философіи Спинозы мимоходомъ, между прочимъ: ex professo этотъ вопросъ ими не изслѣдовался. Философы-пантеисты, доказывая зависимость Лейбница отъ Спинозы, слѣдуютъ тѣмъ же ненаучнымъ пріемамъ, которыми пользовались писатели-полемисты и философы эпохи Просвѣщенія. Именно, они ограничиваются поверхностнымъ сопоставленіемъ системъ, указаніемъ лишь самыхъ общихъ параллелей между ними.

Установленіемъ такихъ параллелей занимается, напримѣръ, Шеллингъ. Онъ сопоставляетъ субстанцію Спинозы съ монадами Лейбница, Спинозовскій детерминизмъ съ предустановленной гармоніей. Выводъ, къ которому онъ приходитъ на основаніи этого сопоставленія, состоитъ въ томъ, что ученіе о монадахъ не является оплотомъ противъ субстанціи Спинозы, а предустановленная гармонія есть лишь незначительное смягченіе абсолютнаго детерминизма Спинозы [1]). Къ Шеллингу во взглядѣ на отношеніе Лейбница къ Спинозѣ примыкаетъ *Шлейермахеръ*, тоже, какъ извѣстно, тяготѣвшій въ сторону пантеистическаго міро-

---

[1]) *Schellings* philosophische Schriften, I, стр. 411.

воззрѣнія. „Какъ ни видоизмѣняй монадологію, говоритъ Шлейермахеръ, она въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ сводится къ Спинозѣ“ [1]) Того же взгляда держались и лѣвые гегеліанцы. Такъ, *Штраусъ* полагалъ, что Лейбницъ въ ученіи о твореніи примыкаетъ къ Спинозѣ [2]). *Фейербахъ* въ своей исторіи новой философіи высказываетъ такое же мнѣніе относительно Лейбницевскаго детерминизма [3])

6. Научная постановка вопроса о спинозизмѣ Лейбница въ серединѣ 19 вѣка, разрѣшеніе вопроса въ отрицательномъ смыслѣ. Вполнѣ научное и объективное отношеніе къ вопросу о спинозизмѣ Лейбница начинается лишь съ 40-хъ годовъ прошлаго столѣтія.

Начало этой новой эпохи въ исторіи вопроса положило само по себѣ неудачное выступленіе *Эрдмана* въ его изданіи философскихъ сочиненій Лейбница. Именно, въ предисловіи Эрдманъ высказалъ мысль, что впервые имъ изданный трактатъ Лейбница De vita beata [4]) указываетъ на близкую зависимость Лейбница отъ Декарта и Спинозы. Зависимость Лейбница отъ Спинозы Эрдманъ обосновываетъ на томъ, что Лейбницъ „одобряетъ тотъ порядокъ мышленія, который почти въ тѣхъ же словахъ рекомендуетъ Спиноза въ трактатѣ „Объ усовершенствованіи разума“ [5]), а также на томъ, что „восхваляемая имъ (Лейб-

---

[1]) *Schleiermacher*, Zur Philosophie (III Abtheilung), 1839, I Theil, Bd IV, стр 294.

[2]) Die christliche Glaubenslehre, I, 59.

[3]) Darstellung der Entwickelung u. Kritik d Leibniz. Philosophie, Ansbach, 1837, стрр. 140, 203—204, 243

[4]) *Erdm* 71—75

[5]) Очевидно, Эрдманъ имѣетъ въ виду слѣдующее мѣсто изъ трактата Лейбница De vita beata: Ut cogitationes omnes, quas veritati impendimus, certo semper ordine promoveantur, incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim et quasi per gradus ad difficilliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus (*Erdm.* 72 a). Что касается Спинозовскаго трактата, то Эрдманъ, повидимому, разумѣетъ слѣдующее мѣсто: Apprime nobis est necessarium, ut semper a rebus physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, per seriem causarum

ницемъ) любовь къ Богу тождественна съ интеллектуальною любовью Спинозы“ [1]). На этихъ и нѣкоторыхъ другихъ основаніяхъ Эрдманъ дѣлаетъ заключеніе, что трактатъ De vita beata относится „къ тому времени, когда Лейбницъ не вполнѣ освободился отъ авторитета Декарта и Спинозы“ [2]) Этотъ періодъ Эрдманъ опредѣляетъ довольно точно, помѣщая трактатъ De vita beata непосредственно послѣ Dissertatio de stylo philosophico Nizolii, написанной въ 1670 году, и относя трактатъ приблизительно къ этому времени (huic circiter tempori adscribam) [3]). Вслѣдствіе такой датировки трактата получался забавный анахронизмъ. „Трактатъ объ усовершенствованіи разума“ и „Этика“, вліяніе которыхъ Эрдманъ усмотрѣлъ въ трактатѣ De vita beata, вышли, какъ извѣстно, въ 1677 году, послѣ смерти Спинозы, и въ 1670 г. никоимъ образомъ не могли быть извѣстны Лейбницу. Хронологія изданія Спинозовскихъ сочиненій была такъ мало извѣстна Эрдману, что онъ съ легкимъ сердцемъ называетъ „отрывками“ изъ „Этики“ статью Лейбница De affectibus, на которой, по словамъ Эрдмана, сдѣлана такая помѣтка: „12 апр 1669 г.“ [4]); между тѣмъ въ 1669 г. не только „Этика“, но и „Теологико-политическій трактатъ“ еще не былъ изданъ (онъ былъ напечатанъ лишь въ 1670 году).

---

ab uno enti reali ad aliud ens reale (Sp. op. I, 33) На самомъ дѣлѣ какъ показалъ *Тренделенбургъ* (Historische Beiträge, Berlin, 1855, Bd. II, стр. 202), мѣсто это Лейбницемъ заимствовано у Декарта почти буквально. Въ трактатѣ Декарта De methodo читаемъ: Tertium ut cogitationes omnes, quas veritati inquerendae impenderem, certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficilliorum et magis compositorum ascenderem

[1]) *Erdm* XI —Какъ доказалъ *Тренделенбургъ*, мѣсто, которое имѣетъ въ виду Эрдманъ, почти буквально заимствовано Лейбницемъ у Декарта (Hist. Beiträge, Bd II, стрр. 216—217).

[2]) *Erdm.* XI. [3]) Тамъ-же.

[4]) Въ описаніи Ганноверскаго архива, составленномъ Бодеманомъ, статья De affectibus (Philos VII, B v, Bl. 1—10) помѣчена 10 апрѣля 1679 г. (*Bodem* Handschr стр 39; срвн. *Cout* 330). Вѣроятно, въ дату Эрдмана вкралась погрѣшность.

Противъ Эрдмана съ рѣзкой полемикой выступилъ біографъ Лейбница *Гурауэръ*. Въ двухъ направленныхъ противъ Эрдмана статьяхъ онъ старался доказать, что трактатъ De vita beata свидѣтельствуетъ о подчиненіи Лейбница вліянію Декарта, но ни въ коемъ случаѣ не вліянію Спинозы Если и можно усматривать въ трактатѣ нѣкоторые намеки на Спинозу, то это вполнѣ естественно, ибо, какъ Лейбницъ, такъ и Спиноза вышли изъ одной и той же школы Декарта и на нихъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на двухъ враждующихъ братьевъ, происшедшихъ отъ одного отца [1]). Несмотря на выступленіе Гурауэра, Эрдманъ настаивалъ на своемъ прежнемъ мнѣніи, что трактатъ De vita beata стоитъ въ зависимости отъ трактата Спинозы De Intellectus emendatione [2]). Затѣмъ въ споръ вмѣшался *Вейсе*, ставшій въ общемъ на сторону Эрдмана [3]) Вопросъ былъ окончательно рѣшенъ *Тренделенбургомъ*. Послѣдній документально доказалъ, что трактатъ De vita beata цѣликомъ составленъ изъ кусочковъ, взятыхъ изъ различныхъ сочиненій Декарта, главнымъ образомъ, изъ его письма къ Христинѣ, королевѣ Шведской [4]). Свой разборъ трактата De vita beata Тренделенбургъ заключаетъ такимъ выводомъ: чтобы Лейбницъ былъ когда-либо спинозистомъ, это уже хронологически невозможно [5]). Нельзя вмѣстѣ съ Штейномъ [6]) не признать этотъ выводъ нѣсколько поспѣшнымъ и мало обоснованнымъ.

Какъ ни неудачно было выступленіе Эрдмана, однако оно знаменуетъ собою новую эпоху въ исторіи вопроса объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы. Эрдманъ выступаетъ, какъ вполнѣ безпристрастный историкъ философіи, не слушающійся никакихъ другихъ интересовъ, кромѣ интересовъ чисто научныхъ. Вліяніе Спинозы на философію Лейбница онъ обосновываетъ уже не на болѣе или

---

[1]) *Stein*, прив. соч., стр. 13.

[2]) Тамъ же.

[3]) Fichte's Zeitschrift, 1841, Bd III, стр. 261

[4]) *Trendelenburg*, привед. соч Bd. II, стр. 198 слл.

[5]) Тамъ же, стр. 231

[6]) *Stein*, привед. соч стр. 13.

менѣе близкихъ параллеляхъ между системами обоихъ философовъ, какъ это дѣлалось прежде, а на тѣхъ документальныхъ данныхъ, которыя, по его мнѣнію, давалъ ему въ руки трактатъ De vita beata. Въ соотвѣтствіи съ такимъ методомъ Эрдманъ обнаружилъ и большую осмотрительность въ своихъ выводахъ, чѣмъ его предшественники. На основаніи установленныхъ имъ въ трактатѣ De vita beata якобы заимствованій у Спинозы Эрдманъ дѣлаетъ выводъ не относительно зависимости системы Лейбница отъ системы Спинозы, но лишь относительно того, что въ жизни Лейбница былъ такой періодъ, когда онъ находился подъ вліяніемъ Спинозы, при чемъ этотъ періодъ, по опредѣленію Эрдмана, падаетъ на самое начало философской карьеры Лейбница.

Правда, новый научный методъ не давалъ и не могъ, конечно, дать полной гарантіи отъ ошибокъ, и примѣръ Эрдмана служитъ тому лучшимъ доказательствомъ. Но, какъ показываетъ выступленіе Тренделенбурга, этотъ же методъ давалъ въ руки и вѣрнѣйшее средство противъ этихъ ошибокъ. Тренделенбургъ документально доказалъ, что тамъ, гдѣ Эрдманъ видѣлъ вліяніе Спинозы, на самомъ дѣлѣ имѣло мѣсто вліяніе Декарта. Конечно, Тренделенбургомъ не было доказано полное отсутствіе вліянія Спинозы въ системѣ Лейбница, но имъ сдѣланъ былъ существенный шагъ въ этомъ направленіи. Заслуга Тренделенбурга заключалась въ томъ, что онъ первый, на основаніи документальныхъ данныхъ, пытался разрушить установившееся съ давнихъ поръ мнѣніе о близкой зависимости философіи Лейбница отъ философіи Спинозы. Онъ первый освободился отъ гипноза этого вѣкового убѣжденія, которое, какъ мы знаемъ, возникло безъ достаточныхъ основаній и питалось изъ источниковъ, не имѣющихъ ничего общаго съ научно-историческими данными.

7. Дальнѣйшая судьба идеи о спинозизмѣ Лейбница. Авторитетъ Тренделенбурга и его блестящая аргументація сдѣлали то, что его взглядъ на отношеніе Лейбница къ Спинозѣ сталъ раздѣляться большинствомъ историковъ философіи и, между прочимъ, *Куно Фишеромъ*. Послѣдній от-

вергаетъ мысль о томъ, чтобы Лейбницъ когда-либо былъ послѣдователемъ Спинозы. По мнѣнію Куно Фишера, такимъ послѣдователемъ Спинозы Лейбницъ могъ быть не позже майнцскаго періода, между тѣмъ какъ въ это время ученіе Спинозы ему было неизвѣстно. Затѣмъ, весь духовный складъ Лейбница былъ таковъ, что онъ не могъ бы примириться съ ученіемъ Спинозы [1]).

Съ особеннымъ рвеніемъ позицію Тренделенбурга отстаивалъ французскій изслѣдователь и почитатель философіи Лейбница *Фуше-де-Карейль* Въ 1854 году онъ издалъ подъ громкимъ заглавіемъ: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz [2]), одну рукопись Лейбница, гдѣ послѣдній касается философіи Спинозы, полемизируя съ ея положеніями и противопоставляя ей свои собственныя [3]). По мнѣнію Фуше-де-Карейля, изданный имъ документъ совершенно исчерпывающимъ образомъ рѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о зависимости Лейбница отъ философіи Спинозы [4]). Но Фуше-де-Карейль упустилъ изъ виду, что документъ, относящійся къ концу жизни Лейбница, не можетъ имѣть такого значенія, такъ какъ остается мѣсто для предположенія, что Лейбницъ ранѣе находился подъ вліяніемъ Спинозы.

Не удивительно поэтому, что старая идея о спинозизмѣ Лейбница не умерла, а нашла себѣ новыхъ сторонниковъ. Горячимъ защитникомъ этой идеи оказывается переводчикъ

---

[1]) Исторія новой философіи, т III, СПБ. 1905, стр. 62

[2]) Здѣсь будетъ цитироваться 2-ое изданіе Réfutation, вошедшее, какъ составная часть, въ книгу Фуше-де-Карейля: Leibniz, Descartes et Spinoza, Paris, 1863.

[3]) Заглавіе, данное Фуше-де-Карейлемъ этому сочиненію Лейбница, даетъ совершенно ложное представленіе о его сущности. Самъ Лейбницъ озаглавилъ это сочиненіе такъ: Animadversiones ad Ioh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia И дѣйствительно, это сочиненіе представляетъ собою рядъ замѣчаній, набросанныхъ Лейбницемъ почти безъ всякаго плана при чтеніи книги Вахтера Философіи Спинозы Лейбницъ касается здѣсь постольку, поскольку она затрагивается Вахтеромъ

[4]) *Foucher de Careil*, прив. соч стр. 15.

сочиненій Спинозы на французскій языкъ *Сэсе* (Saisset), отзывающійся о Лейбницѣ такимъ образомъ: „рвеніе новаго картезіанца (Лейбница) было столь велико, что увлекло его до Спинозы“ [1]). Болѣе умѣренный взглядъ былъ высказанъ другимъ французскимъ историкомъ философіи *Нуриссономъ*. Послѣдній полагалъ, что пока Лейбницъ держался механическаго міровоззрѣнія, онъ втайнѣ исповѣдывалъ спинозизмъ, но Лейбницъ совершенно отрѣшился отъ спинозовскаго вліянія, лишь только выработалось его динамическое міровоззрѣніе [2]). Среди позднѣйшихъ нѣмецкихъ историковъ философіи мысль о близости философіи Лейбница и Спинозы въ послѣднее время даже получила преобладаніе. Такъ, *Целлеръ* въ своеи „Исторіи нѣмецкой философіи“ высказалъ мысль, что Лейбницъ стоитъ къ Спинозѣ гораздо ближе, нежели обыкновенно полагаютъ [3]). *Гейнце* старался обосновать эту мысль въ спеціальной статьѣ [4]). *Виндельбандъ* тоже полагаетъ, что Лейбницевская философія во многихъ пунктахъ соприкасается со Спинозовской [5]). Однако, извѣстный издатель сочиненій Лейбница *Гергардтъ* остался вѣренъ прежнему Тренделенбурговскому взгляду. Въ не-

---

[1]) *Saisset*, Précurseurs et disciples de Descartes, стр. 415

[2]) *Nourisson*, La philosophie de Leibniz, Paris, 1860, стр 148

[3]) Geschichte d deutschen Philos, стр 120

[4]) *Heinze*, Leibniz in seinem Verhaltniss zu Spinoza (въ журналѣ *Neues Reich,* 1875, II, стр. 927).

[5]) *Windelband*, Geschichte d neuen Philosophie, I, 459. Ту же мысль развиваетъ Карлъ Гисбахъ (*Hissbach*) въ спеціальной диссертаціи: Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Leibniz u Spinoza vorhanden, Weimar, 1880. Устанавливая параллели между взглядами Спинозы и Лейбница, авторъ для этой цѣли анализируетъ не только философію Лейбница, но и философію Спинозы, при чемъ, руководствуясь сочиненіемъ *Volkelt*'а: Pantheismus und Individualismus im System Spinoza's, обращаетъ вниманіе на ту сторону воззрѣній Спинозы, которой она приближается къ динамической и индивидуалистической точкѣ зрѣнія Лейбница.—Выясненію отношеній между Спинозой и Лейбницемъ посвящены еще слѣдующія докторскія диссертаціи: Adolf *Helfferich*, Spinoza und Leibniz. Hamburg, 1846; Franz *Keller*, Frlangen, 1847 и Theod *Weber*, Spinozae atque Leibnitii philosophiae... critica commentatio, Bonnae, 1858

большой статьѣ Leibniz und Spinoza [1]) онъ приводитъ рядъ документальныхъ данныхъ, назначеніе которыхъ показать, во-первыхъ, что Лейбницъ до 1675 года и даже до 1676 г. не имѣлъ никакихъ свѣдѣній о философской системѣ Спинозы и во вторыхъ, что онъ уже въ ноябрѣ 1676 года сталъ въ оппозицію къ философіи Декарта и Спинозы [1]).

Въ 1890 г. вышла книга проф. Людвига *Штейна* Leibniz und Spinoza, специально посвященная вопросу объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы. Эта книга представляетъ собою, безъ сомнѣнія, выдающееся явленіе въ литературѣ вопроса. Она является единственнымъ трудомъ, гдѣ вопросъ объ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ трактуется съ полною обстоятельностью. Авторъ принялъ во вниманіе почти всѣ разбросанныя по разнымъ изданіямъ сочиненій Лейбница данныя, касающіяся этого вопроса. Кромѣ того, авторомъ привлечена масса до тѣхъ поръ еще неизданныхъ сочиненій, писемъ, замѣтокъ Лейбница, проливающихъ свѣтъ на его отношеніе къ Спинозѣ. Эти неизданныя сочиненія Лейбница, напечатанныя, въ видѣ приложеній, въ концѣ книги Штейна, дѣлаютъ ее особенно цѣнной.

Въ своемъ изслѣдованіи Штейнъ строго держится историческаго метода, слѣдя за постепеннымъ развитіемъ взглядовъ Лейбница и стараясь основывать свои сужденія лишь на фактическихъ и документальныхъ данныхъ. Этому методу Штейнъ придаетъ большое значеніе, видя только въ немъ залогъ вполнѣ обоснованнаго и безспорнаго разрѣшенія вопроса.

Что касается позиціи, занятой Штейномъ, то она не представляетъ чего-либо новаго, оригинальнаго: это та же позиція, которой держались еще Эрдманъ и Вейсе [2]). Подобно этимъ послѣднимъ, Штейнъ утверждаетъ, что въ философскомъ развитіи Лейбница былъ такой періодъ, когда онъ тяготѣлъ въ сторону спинозизма. Этотъ періодъ у Штейна

---

[1]) Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Novemb. 1889, стрр 1075—1080

[2]) См. выше, стр 13 слл.

выразительно называется „дружественнымъ“ (въ отношеніи философіи Спинозы) періодомъ (Freundliche Periode). Разумѣется, между Эрдманомъ и Вейсе, съ одной стороны, и Штейномъ, съ другой, громадное различіе въ обоснованіи этой позиціи. Первые основывались лишь на нѣкоторыхъ выраженіяхъ трактата De vita beata, второй же—свой взглядъ старается аргументировать массою фактическихъ и документальныхъ данныхъ. Затѣмъ, Штейнъ различается отъ своихъ предшественниковъ въ опредѣленіи періода, на который падаетъ „дружественное“ отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы. Эрдманъ такимъ періодомъ, повидимому, считалъ 1669 и 1670 годы, Штейнъ, съ соблюденіемъ большаго правдоподобія, „дружественный періодъ“ въ отношеніяхъ Лейбница къ философіи Спинозы помѣщаетъ между 1676 и 1679 годами.

Обстоятельность изслѣдованія Штейна, масса документальныхъ и фактическихъ данныхъ, строго научный методъ его работы—все это, повидимому, говоритъ въ пользу того, что вопросъ объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы имъ разрѣшенъ вполнѣ исчерпывающимъ образомъ. Такую оцѣнку его работы и дѣйствительно даетъ Робертъ *Латта* [1]), по мнѣнію котораго, по вопросу объ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ едва ли можно сказать что-либо новое послѣ труда Людвига Штейна [2]). Но, къ сожалѣнію, въ дѣйствительности дѣло обстоитъ далеко не такъ. Штейнъ, дѣйствительно, собралъ обширный фактическій матеріалъ, касающійся отношеній Лейбница къ философіи Спинозы. Но обработка этого матеріала у Штейна весьма неудовлетворительна. Въ своихъ выводахъ онъ часто прибѣгаетъ къ натяжкамъ, игнорируетъ прямой смыслъ документовъ или на основаніи незначительныхъ данныхъ дѣлаетъ очень важные выводы. Впрочемъ, здѣсь нѣтъ надобности входить

---

[1]) Mind, 1899, july, Robert *Latta*, On the relation between the Philosophy of Spinoza and that of Leibniz, стр 333—356

[2]) On this point (т-е. по вопросу о дѣйствительныхъ отношеніяхъ Лейбница къ Спинозѣ) it would hardly be possible to add anything to the thorough work of prof Stein (стр 333).

въ подробную оцѣнку сужденій Штейна; съ ними придется считаться въ самомъ изслѣдованіи. Вообще относительно книги Штейна нужно сказать, что исторія философіи ему должна быть благодарна за собранный имъ богатый матеріалъ, но для использованія этого матеріала и послѣ труда Штейна остается еще много сдѣлать.

Статьею Роберта Латта [1]) и долженъ быть законченъ представленный здѣсь очеркъ литературы вопроса. Много говорить объ этой статьѣ не приходится. Постановка вопроса въ ней слишкомъ узка, чтобы она могла представлять большой интересъ. Въ своей статьѣ Латта занимается исключительно сопоставленіемъ математическаго метода Спинозы съ математическимъ методомъ Лейбница, не касаясь вопроса о вліяніи философіи Спинозы на Лейбница.

8. Общій итогъ. Изъ представленнаго очерка видно, что вопросъ о зависимости философіи Лейбница отъ философіи Спинозы до самой средины 19 вѣка разрѣшался въ положительномъ смыслѣ. Такого взгляда держались противники Лейбнице-Вольфіанской философіи, свободомыслящіе писатели эпохи Просвѣщенія и философы-пантеисты Сторонниками противоположнаго взгляда являлись лишь самъ Лейбницъ и его послѣдователи: Вольфъ и вольфіанцы, Но такое положительное рѣшеніе вопроса не основывалось на научныхъ и объективныхъ данныхъ, а обусловливалось другими посторонними причинами. Мысль о зависимости философіи Лейбница отъ философіи Спинозы была подсказана полемическими соображеніями, желаніемъ скомпрометировать Лейбницевскую философію поставленіемъ ея въ связь съ такимъ мыслителемъ, какъ Спиноза. Возникнувъ въ полемической атмосферѣ, эта мысль затѣмъ поддерживалась и питалась все той же полемикой противъ философіи Лейбница. Благодаря той же полемикѣ она получила широкое распространеніе и была воспринята даже свободомыслящими представителями эпохи Просвѣщенія. Послѣдніе заботились объ ея научномъ обоснованіи столь же мало, какъ и полемисты, и

---

[1]) См. примѣч 1 на стр. 20.

тяготѣли къ ней по разнымъ причинамъ. Столь же благопріятную почву для своего распространенія эта мысль нашла и среди философовъ пантеистическаго толка.

Болѣе научное отношеніе къ вопросу о спинозизмѣ Лейбница сразу же обнаружило преувеличенный характеръ этой мысли. Вопросъ сталъ ставиться уже не о зависимости самой системы Лейбница отъ системы Спинозы, но о томъ, былъ ли въ раннюю эпоху жизни Лейбница такой періодъ, когда онъ находился подъ вліяніемъ Спинозы. Отрицательнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ,—отвѣтомъ, подкрѣпленнымъ блестящей аргументаціей, Тренделенбургъ нанесъ новый ударъ этой мысли, а слѣдуя его примѣру, авторитетные историки высказались не въ ея пользу. Но она оказалась болѣе живучей, нежели можно было бы ожидать. Въ новѣйшее время у нея явилось не мало защитниковъ и между ними упомянутый Людвигъ Штейнъ, сдѣлавшій попытку дать ей научное обоснованіе. Однако Штейномъ она поддерживается уже въ значительно смягченномъ видѣ.

Такимъ образомъ, исторія оказалась неблагопріятной для идеи о зависимости философіи Лейбница отъ философіи Спинозы. Исторія ее значительно ограничила и изъ общепризнанной въ началѣ сдѣлала весьма спорной и проблематичной. Такая историческая судьба этой идеи не говоритъ въ ея пользу и повелѣваетъ отнестись къ ней критически. Таковъ практическій результатъ, какой можно извлечь изъ представленнаго историческаго очерка воззрѣній на отношеніе Лейбница къ Спинозѣ.

ГЛАВА II.

Отношеніе Лейбница въ философіи Спинозы до полученія „Посмертныхъ сочиненій“ послѣдняго.

1. Раннее знакомство Лейбница съ первыми сочиненіями Спинозы: „Изложеніемъ принциповъ философіи Декарта“ и „Теологико-политическимъ трактатомъ“. Первымъ печатнымъ сочиненіемъ Спинозы было, какъ извѣстно, „Геометрическое изложеніе принциповъ Декартовской философіи“; [1]) оно было издано въ 1666 году Лейбницу тогда было только 20 лѣтъ Но онъ къ этому времени уже окончилъ университетъ и, какъ показываютъ его письма и сочиненія изъ этой эпохи, былъ вполнѣ въ курсѣ философскихъ и литературныхъ интересовъ времени. Поэтому вполнѣ возможно, что названное сочиненіе Спинозы было прочитано Лейбницемъ вскорѣ по выходѣ его въ свѣтъ По крайней мѣрѣ въ 1669 г. Лейбницъ былъ, повидимому, уже знакомъ съ этимъ сочиненіемъ. Объ этомъ можно заключать на основаніи слѣдующаго мѣста изъ письма Лейбница къ Якову Томазію отъ 1669 года, гдѣ дается опредѣленная характеристика сочиненія Спинозы: „Клаубергъ, Раэ (Raëus), Спиноза, Клерселье, Геербордъ, Тобіасъ Андреэ, Генрихъ Регій представили не что иное, какъ пересказы своего учителя, правда, весьма ученые“ [2]).

---

[1]) Подлинное заглавіе этого сочиненія Спинозы такое: Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza.

[2]) I, 16 Русскій переводчикъ цитированнаго въ текстѣ письма къ Томазію сообразовался съ той редакціей этого письма, какую ему далъ Лейбницъ въ 1670 г, когда это письмо имъ было напечатано, въ

Второе печатное сочиненіе Спинозы: „Теологико-политическій трактатъ“, вышедшее въ свѣтъ безъ имени автора, стало извѣстно Лейбницу въ томъ же 1670 году, въ какомъ оно было издано Въ письмѣ отъ 23 сентября 1670 года къ тому же Якову Томазію [1]) Лейбницъ пишетъ: „Я недавно увидалъ Лейпцигскую программу, несомнѣнно, написанную тобою, гдѣ ты по заслугамъ разобралъ (pro eo ac merebatur tractatu) крайне вольнодумную книгу о свободѣ философіи. Повидимому, авторъ является послѣдователемъ Гоббеса не только въ политикѣ, но и въ религіи. Ибо несомнѣнно, Гоббесомъ брошены сѣмена той нелѣпой критики, которую примѣняетъ къ Священному Писанію дерзкій авторъ“ [2]). Однако, по приведенному мѣсту трудно рѣшить, судитъ ли Лейбницъ о „Теологико-политическомъ трактатѣ“ на основаніи непосредственнаго знакомства съ нимъ, или на основаніи того, что о немъ говорится въ „Программѣ“ Томазія.

качествѣ приложенія къ предисловію книги Низолія Въ этой редакціи имя Спинозы отсутствуетъ (IV, 163). Это различіе двухъ редакцій письма дало поводъ Штейну утверждать, что „Геометрическое изложеніе принциповъ Декартовской философіи“ было прочитано Лейбницемъ въ промежутокъ между написаніемъ письма къ Томазію и изданіемъ книги Низолія. Лейбницъ-де вычеркнулъ Спинозу изъ числа послѣдователей Декарта, не внесшихъ ничего новаго въ его философіи, послѣ того какъ непосредственно познакомился съ его сочиненіемъ и убѣдился, что оно не подходитъ подъ такую характеристику (прив. соч. стр 32) Это соображеніе нельзя не признать остроумнымъ, но оно въ достаточной мѣрѣ проблематично Кажется, будетъ проще на основаніи первой редакціи письма допустить, какъ это дѣлается въ текстѣ, что уже въ 1669 г. Лейбницъ былъ непосредственно знакомъ съ этимъ сочиненіемъ Спинозы Въ Ганноверской библіотекѣ хранится экземпляръ этого сочиненія Спинозы. На немъ сдѣлано много помѣтокъ рукой Лейбница. Однако большинство этихъ помѣтокъ позднѣйшаго происхожденія, такъ какъ отражаютъ позднѣйшія философскія воззрѣнія Лейбница. Такимъ образомъ, повидимому, Лейбницъ не разъ возвращался къ этому сочиненію Спинозы.

[1]) Указанная въ изданіи Гергардта дата этого письма (23 дек 1670 г), какъ на это указываетъ Штейнъ, несомнѣнно, невѣрна: вмѣсто „23 дек.“ должно быть „23 сент.“ Основанія этого см у Штейна (прив соч стр. 32, примѣч 3). [2]) I, 34.

„Теологико-политическій трактатъ“ былъ изданъ безъ имени автора Что именно Спиноза авторъ трактата, объ этомъ Лейбницъ впервые узналъ лишь въ апрѣлѣ 1671 г. отъ своего голландскаго корреспондента Гревія Послѣдній въ письмѣ отъ 12 апрѣля 1671 г. пишетъ Лейбницу: „Въ прошломъ году вышла зловреднѣйшая книга, озаглавленная Discursus Theologicopoliticus Говорятъ, что авторъ ея еврей, по имени Спиноза, отлученный нѣкогда отъ синагоги за свои чудовищныя мнѣнія; по той же причинѣ книга его подверглась преслѣдованію со стороны властей (ab ordinibus). Думаю, что ты уже видѣлъ ее; если же нѣтъ, то я позабочусь тебѣ ее доставить“ [1]).

Повидимому, предположеніе Гревія оказалось правильнымъ: Лейбницъ, дѣйствительно, къ тому времени уже успѣлъ прочесть „Теологико-политическій трактатъ“. Объ этомъ можно заключать на основаніи перваго письма Лейбница къ Арно. Здѣсь „Теологико-политическій трактатъ“ называется Лейбницемъ въ числѣ тѣхъ книгъ по религіознымъ вопросамъ, которыя онъ довольно старательно изучалъ (curiose satis persecutus [2]). Между тѣмъ, то обстоятельство, что Лейбницъ дважды упоминаетъ въ этомъ письмѣ о „Теологико-политическомъ трактатѣ“, не называя его автора, показываетъ, что это письмо было написано Лейбницемъ ранѣе полученія приведеннаго выше извѣстія Гревія. Намѣренное умолчаніе было бы со стороны Лейбница весьма страннымъ. Было бы непонятно, почему Лейбницъ упустилъ случай подѣлиться послѣднею литературною новостью съ человѣкомъ, котораго онъ старался расположить къ себѣ и заинтересовать своею личностью [3]). Вѣдь, поторопился же Лейбницъ передать эту новость Якову Томазію.

Такимъ образомъ, очень вѣскія основанія позволяютъ думать, что еще ранѣе апрѣля 1671 года Лейбницъ чи-

---

[1]) I, 115 [2]) I, 76.

[3]) Объ этомъ говоритъ все содержаніе этого письма, въ которомъ Лейбницъ подробно распространяется о своихъ философскихъ и научныхъ работахъ.

талъ и изучалъ „Теологико-политическій трактатъ“ Спинозы [1]).

Что касается впечатлѣнія, произведеннаго на Лейбница этимъ сочиненіемъ Спинозы, то въ общемъ оно было отрицательнымъ. Приведенный выше отзывъ о немъ въ письмѣ къ Томазію говоритъ объ этомъ довольно ясно. Основныя положенія трактата совершенно не мирились съ міровоззрѣніемъ Лейбница. Правда, изъ письма Шуллера къ Спинозѣ мы узнаемъ, что Лейбницъ высказывалъ другое діаметрально-противоположное мнѣніе о „Теологико-политическомъ трактатѣ“. Именно, Шуллеръ, со словъ Чирнгауза, сообщаетъ Спинозѣ, что Лейбницъ высокаго мнѣнія о „Теологико-политическомъ трактатѣ“ [2]). Но, во-первыхъ, объ этомъ отзывѣ мы узнаемъ уже не только изъ вторыхъ, но изъ третьихъ рукъ, и въ точности передачи не можемъ быть увѣрены. А во-вторыхъ, онъ могъ быть ничего не значащимъ комплиментомъ, сказаннымъ по адресу автора.

2. Переписка Лейбница со Спинозой. Несомнѣнно, что вмѣстѣ съ сочиненіемъ Спинозы до Лейбница дошли свѣдѣнія и объ оригинальной личности автора. Мы видѣли, что Гревій сообщилъ Лейбницу кое-что касающееся Спинозы. Возможно, что отъ того же Гревія, а также отъ другихъ своихъ голландскихъ корреспондентовъ [3]), наконецъ, просто по слухамъ Лейбницъ узналъ о Спинозѣ и многое другое. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что до Лейбница дошла молва, между прочимъ, и объ особомъ ученіи Спинозы, составлявшемъ тайну самого философа и его учениковъ, тѣмъ болѣе, что намеки на философскую систему Спинозы Лейбницъ могъ найти въ опубликованныхъ сочиненіяхъ Спинозы. Но на основаніи документаль-

---

[1]) Можно думать, что собственноручныя извлеченія изъ „Теологико-политическаго трактата“, о которыхъ говоритъ Фуше-де-Карейль (Réfutation, стр. 119), были сдѣланы именно въ это время.

[2]) Sp. op II, 235. 336

[3]) Такимъ былъ, напримѣръ, Диммерброкъ, черезъ котораго Лейбницъ расчитывалъ вести переписку со Спинозой. См. Post-scriptum письма Спинозы къ Лейбницу. Sp. op. II, 178 (Epist. XLV).

ныхъ данныхъ намъ извѣстно только то, что Лейбницъ въ то время имѣлъ свѣдѣнія о Спинозѣ, какъ искусномъ оптикѣ и вообще человѣкѣ, свѣдущемъ въ естественныхъ наукахъ. Объ этомъ мы узнаемъ изъ письма, посланнаго Лейбницемъ Спинозѣ изъ Франкфурта 5 октября н. ст. 1671 года [1]).

Письмо это не велико: въ напечатанномъ видѣ оно занимаетъ не болѣе 20 строкъ. Въ немъ Лейбницъ, ссылаясь на извѣстную ему опытность Спинозы въ выдѣлкѣ оптическихъ стеколъ, проситъ послѣдняго дать отзывъ о своей статейкѣ Notitia opticae promotae, два экземпляра которой и были приложены къ письму [2]). Въ адресѣ этого письма Лейбницъ называетъ Спинозу „знаменитымъ врачемъ“, что намъ не должно казаться страннымъ, ибо на языкѣ того времени слово „врачъ“ выражало то же, что теперь обозначается словомъ естествоиспытатель. Спиноза отвѣтилъ Лейбницу холодно-учтивымъ письмомъ отъ 9 ноября 1671 г. [3]). Спиноза пишетъ, что не могъ вполнѣ уразумѣть статьи Лейбница, высказываетъ нѣкоторыя недоумѣнія по поводу его разсужденій въ этой статьѣ и проситъ разъяснить оставшіеся для него темными пункты. Сообщая, что „Новой гипотезы“ Лейбница онъ еще не видалъ, такъ какъ въ Голландіи ея совсѣмъ нѣтъ въ продажѣ, Спиноза, съ своей стороны, любезно предлагаетъ Лейбницу прислать „Теологико-политическій трактатъ“, если послѣдній еще не дошелъ до него.

Ни то ни другое изъ этихъ писемъ не затрагиваетъ, собственно говоря, философскихъ вопросовъ. Однако большинство изслѣдователей придаетъ этому обмѣну письмами историко-философское значеніе. Въ томъ, что Лейбницъ обращается съ письмомъ къ Спинозѣ, видятъ указаніе на то, что Лейбницъ въ это время живо интересовался ученіемъ

---

[1]) I, 121; см. также Sp op II, 177.

[2]) Другой экземпляръ предназначался для Гуддена, мнѣніемъ котораго о своей оптической работѣ Лейбницъ также интересовался (см. письмо Лейбница къ Спинозѣ).

[3]) I, 122—123; Sp. op. II, 179—181

Спинозы [1]). Съ этой точки зрѣнія, тѣ оптическіе вопросы, о которыхъ трактуется въ письмѣ Лейбница, являются лишь предлогомъ, чтобы завязать знакомство съ интереснымъ мыслителемъ.

Нельзя отрицать того, что такое предложеніе является довольно правдоподобнымъ. Какъ уже отмѣчалось выше, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что Лейбницу въ то время было извѣстно о существованіи особаго ученія Спинозы, составлявшаго тайну его ближайшихъ учениковъ. На основаніи изданныхъ сочиненій Спинозы Лейбницъ могъ даже составить себѣ нѣкоторое представленіе объ этомъ ученіи. Правда, представленіе это должно было быть весьма приблизительнымъ, но оно было достаточно для того, чтобы вызвать въ Лейбницѣ любопытство къ этому таинственному ученію и возбудить въ немъ желаніе ближе познакомиться съ нимъ. Та дурная репутація, которою пользовался Спиноза въ церковныхъ кругахъ, не могла отвратить Лейбница отъ этого шага, хотя, конечно, справедливо, что Лейбницъ въ ту пору, можетъ быть, болѣе, чѣмъ когда-либо, строго держался основъ церковнаго ученія. Намъ извѣстно, что приблизительно около этого времени Лейбницъ пытался завести философскую переписку съ Гоббесомъ, имѣвшимъ среди людей церковнаго круга не менѣе дурную славу, чѣмъ Спиноза [2]).

Но если всѣ эти предположенія являются вѣроятными, то не менѣе вѣроятнымъ и естественнымъ представляется и противоположный взглядъ на дѣло. Съ такимъ же правомъ мы можемъ предположить, что Лейбницъ писалъ Спинозѣ безъ всякихъ заднихъ мыслей, съ единственною цѣлью узнать его мнѣніе о своемъ оптическомъ изобрѣтеніи. Нужно имѣть въ виду, что въ практическихъ вопросахъ оптики Спиноза былъ настолько авторитетенъ, что съ его мнѣніемъ

---

[1]) Такого взгляда держится, напримѣръ, Штейнъ: прив соч. стр. 34 сл.

[2]) Письмо, съ которымъ Лейбницъ обращается къ Гоббесу, составлено въ очень лестныхъ выраженіяхъ: см. I, 82—85.

считался даже самъ Гюйгенсъ [1]). Что же касается Лейбница, то съ его стороны интересъ къ оптическимъ вопросамъ является вполнѣ понятнымъ и естественнымъ. Всѣмъ, знакомымъ съ его біографіей, извѣстно, какъ широкъ былъ кругъ его интересовъ, обнимавшихъ всю область тогдашняго знанія и простиравшихся даже на алхимію. А на то время, къ которому относится письмо, въ жизни Лейбница какъ разъ падаетъ полоса увлеченія физико-математическими вопросами и примѣненіемъ данныхъ теоретическаго изученія къ практическимъ потребностямъ.

Но какъ бы мы ни объясняли мотивы, которыми руководился Лейбницъ, посылая свое письмо Спинозѣ, этотъ фактъ намъ не можетъ сказать чего-либо существеннаго объ отношеніи Лейбница къ ученію Спинозы. Допустимъ, что Лейбницъ дѣйствительно интересовался ученіемъ Спинозы и, посылая ему свое письмо, имѣлъ въ виду какъ-нибудь познакомиться съ этимъ ученіемъ. Но это ученіе было ему не извѣстно даже въ своихъ общихъ чертахъ. Въ „Метафизическихъ размышленіяхъ“ Спинозы, изданныхъ, въ качествѣ приложенія къ „Геометрическому изложенію началъ Декартовской философіи“, и „Теологико-политическомъ трактатѣ“ имѣются лишь весьма неясныя указанія на это ученіе, какъ оно излагается въ „Этикѣ“. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ мы лишены возможности говорить какъ о положительномъ, такъ и объ отрицательномъ отношеніи Лейбница къ метафизикѣ Спинозы. Это отношеніе тогда еще не опредѣлилось, по той простой причинѣ, что упомянутая метафизика въ то время оставалась Лейбницу неизвѣстной.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ двухъ писемъ, философское значеніе которыхъ, какъ мы видѣли, ничтожно, другихъ писемъ отъ Лейбница къ Спинозѣ или отъ Спинозы къ Лейбницу намъ неизвѣстно. Но повидимому, есть основанія думать, что, помимо извѣстнаго намъ письма, Лейбницъ посылалъ Спинозѣ еще нѣсколько писемъ, которыя не дошли до насъ.

---

[1]) Sp. op II, 135, nota editoris.

Продолженіе переписки требуется уже самымъ существомъ дѣла Какими бы мотивами Лейбницъ ни руководился, начиная эту переписку, но полученный отъ Спинозы отвѣтъ не могъ его удовлетворить. Если Лейбницъ имѣлъ въ виду узнать мнѣніе Спинозы о своихъ оптическихъ стеклахъ, то, поскольку Спиноза не понялъ его мысли и просилъ дальнѣйшихъ разъясненій, Лейбницъ долженъ былъ написать ему второе письмо. Если же своимъ письмомъ онъ хотѣлъ лишь завязать переписку со Спинозой, чтобы затѣмъ перейти на почву философскихъ вопросовъ, то продолженіе переписки предполагается уже самымъ такимъ намѣреніемъ

Кромѣ того, существуютъ прямыя указанія, говорящія, повидимому, о томъ, что Лейбницъ писалъ Спинозѣ не одинъ, а нѣсколько разъ, по крайней мѣрѣ, не менѣе двухъ Такъ, въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Шуллеру Спиноза пишетъ о Лейбницѣ: „Насколько я могъ заключать изъ его писемъ, онъ мнѣ показался человѣкомъ свободнаго ума и всесторонней образованности“ [1]). Множественное число „изъ его писемъ“, повидимому, ясно указываетъ на то, что Спиноза получилъ отъ Лейбница не одно, а нѣсколько писемъ. Второе указаніе на то, что извѣстнымъ намъ письмомъ переписка Лейбница со Спинозою не ограничивалась, находится въ письмѣ Шуллера къ Спинозѣ. Говоря со словъ Чирнгауза о Лейбницѣ, Шуллеръ пишетъ: Leibniz magni aestimat Tr. Theol. Polit., de cujus materia Domino, si meminerit, Epistolam aliquando scripsit [2]). Такъ какъ въ извѣстномъ намъ письмѣ Лейбница къ Спинозѣ ни слова не говорится о „Теологико-политическомъ трактатѣ“, то является, повидимому, несомнѣннымъ, что, кромѣ извѣстнаго намъ письма, Спиноза получилъ отъ Лейбница, по крайней мѣрѣ, еще одно письмо, въ которомъ послѣдній высказалъ свое мнѣніе о „Теологико-политическомъ трактатѣ“.

Но какъ могло случится, что это продолженіе переписки

---

[1]) Тамъ же, II, 238 (Epist. LXXII)

[2]) Тамъ же, 235—236 (Epist LXX).

между Лейбницемъ и Спинозою не дошло до насъ? Извѣстное намъ письмо Лейбница и отвѣтъ на него Спинозы были впервые напечатаны въ Opera Posthuma Спинозы, изданныхъ на основаніи оставшихся послѣ него бумагъ. Почему же не были напечатаны и другія письма Лейбница къ Спинозѣ, если таковыя были дѣйствительно получены послѣднимъ? Предположить, что эти письма затерялись, будетъ мало вѣроятнымъ. Извѣстно, съ какою тщательностью относился Спиноза къ получаемымъ имъ письмамъ. Не оказывается этихъ дальнѣйшихъ писемъ къ Спинозѣ и въ бумагахъ Лейбница, между тѣмъ какъ черновикъ письма объ оптическихъ стеклахъ и отвѣтъ на него Спинозы сохранились въ рукописяхъ Лейбница [1]). Значитъ, приходится допустить, что и въ бумагахъ Лейбница произошла та же самая потеря, что и въ бумагахъ Спинозы. Такимъ образомъ, у насъ достаточно основаній сомнѣваться, что переписка Лейбница со Спинозою имѣла не дошедшее до насъ продолженіе.

Но какъ быть съ приведенными выше основаніями, которыя, повидимому, такъ ясно говорятъ о продолженіи переписки?

При ближайшемъ разсмотрѣніи эти основанія оказываются не настолько категоричными, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Такъ, въ приведенной выше цитатѣ изъ письма Спинозы выраженіе „изъ его писемъ“ вовсе не есть неопровержимое доказательство того, что Лейбницъ нѣсколько разъ писалъ Спинозѣ. Дѣло въ томъ, что подъ письмами здѣсь можно разумѣть не письма Лейбница, адресованныя Спинозѣ, но письма Лейбница, адресованныя какому-либо общему ихъ знакомому, напримѣръ, Ольденбургу или Чирнгаузу. Нужно имѣть въ виду, что въ то время было въ обычаѣ обмѣниваться письмами, представлявшими какой-либо философскій или научный интересъ. Письма, передаваемыя друзьямъ и знакомымъ адре-

---

[1]) *Bodem.* Briefw. 307.

сата, играли тогда такую же роль, какая теперь принадлежитъ журналамъ [1]).

Выраженіе въ письмѣ Шуллера было бы безспорнымъ доказательствомъ въ пользу продолженія переписки, если бы оговорка: si meminerit, не представляла двусмысленности Какое лицо мыслится въ оговоркѣ: si meminerit—Спиноза (Dominus) или Лейбницъ? Въ первомъ случаѣ цитата получаетъ значеніе несомнѣннаго доказательства, что Лейбницъ не одинъ разъ, а по крайней мѣрѣ, два раза писалъ Спинозѣ. Во второмъ случаѣ доказательная сила цитаты является незначительной: здѣсь мы можемъ имѣть дѣло съ „lapsus memoriae".

Со стороны грамматической и стилистической второе пониманіе является, несомнѣнно, болѣе правильнымъ. Вѣжливое „Dominus", замѣняющее личное мѣстоименіе „tu", не влечетъ за собою непремѣнно построенія всей фразы въ третьемъ лицѣ Напротивъ, обыкновенно въ такихъ случаяхъ употребляются мѣстоименія и глагольныя формы второго лица. Если бы, въ качествѣ подлежащаго, при глаголѣ meminerit подразумѣвался Dominus—Spinoza, то естественнѣе было бы сказать: memineris. Слѣдующая за разсматриваемой фраза построена какъ разъ согласно этому правилу: Rogarem itque Dominum, ut, nisi fontica subsit causa, id pro generosa tua humanitate promittere ne graveris. Здѣсь замѣна личнаго „te" вѣжливымъ „Dominum" не мѣшаетъ дальнѣйшему построенію фразы во второмъ лицѣ. Но въ этомъ случаѣ сообщеніе, заключающееся въ разсматриваемой цитатѣ, какъ уже отмѣчалось выше, можетъ имѣть въ своей основѣ ошибку памяти Лейбницу могло представиться, что въ извѣстномъ намъ письмѣ къ Спинозѣ объ оптическихъ стеклахъ онъ высказалъ также свое мнѣніе о „Теологико-политическомъ трактатѣ". Можетъ быть, при написаніи этого письма у Лейбница дѣйствительно было намѣреніе включить въ него нѣкоторыя замѣчанія по адресу „Теологико-политическаго трактата", но это намѣреніе, по какимъ-ни-

[1]) Срвн *Gerhardt,* Leibniz und Spinoza, Sitzungsber., стр. 1076.

будь соображеніямъ, было оставлено. Впослѣдствіи въ памяти Лейбница легко могла образоваться фикція, что намѣреніе это нашло себѣ дѣйствительное осуществленіе, и въ письмо объ оптическихъ стеклахъ былъ включенъ отзывъ о „Теологико-политическомъ трактатѣ“. Но и колебанія относительно внесенія такого отзыва въ письмо могли еще смутно сохраниться въ памяти Лейбница. Отсюда—недовѣріе къ тому, о чемъ свидѣтельствовала память,—недовѣріе, нашедшее себѣ выраженіе въ оговоркѣ: „si memineriť“.

Такимъ образомъ, данныя, на основаніи которыхъ предполагается продолженіе переписки между Лейбницемъ и Спинозою, являются весьма шаткими. Если же къ этому присоединить тѣ сомнѣнія, которыя вызываются отсутствіемъ слѣдовъ этой переписки какъ въ бумагахъ Спинозы, такъ и въ бумагахъ Лейбница, то слѣдуетъ допустить, какъ самое вѣроятное, что переписка между Лейбницемъ и Спинозою оборвалась въ самомъ началѣ, и, помимо извѣстнаго намъ письма, Лейбницъ не посылалъ Спинозѣ другихъ писемъ [1]).

Чѣмъ же объяснить этотъ перерывъ въ перепискѣ, которой, казалось, было бы такъ естественно продолжаться? Повидимому, такое объясненіе мы находимъ въ Post-scriptum'ѣ письма Спинозы. Здѣсь Спиноза сообщаетъ, что Диммерброка, черезъ котораго Лейбницъ, очевидно, расчитывалъ вести переписку со Спинозой, не оказалось въ Гагѣ. Спиноза высказываетъ надежду, что въ Гагѣ найдется ка-

---

[1]) Самъ Лейбницъ говоритъ только объ одномъ своемъ письмѣ къ Спинозѣ. Сообщая нѣкоторыя свѣдѣнія о Спинозѣ, Лейбницъ, между прочимъ, пишетъ: „Я написалъ ему однажды письмо относительно оптики, которое было включено въ изданіе его сочиненій“ (*Dutens*, VI, 329).

Но въ бумагахъ Лейбница сохранился черновикъ письма, относительно котораго библіотекарь Юнгъ высказалъ предположеніе—правда, далеко не въ категорической формѣ—, что это—набросокъ письма Лейбница къ Спинозѣ (*Bodem* Briefw. стр 308). По содержанію письма видно, что оно написано Лейбницемъ уже въ Ганноверѣ. Слѣдовательно, если адресатъ его Спиноза, то оно должно быть написано въ промежутокъ времени между концомъ декабря 1676 г., когда Лейбницъ прибылъ въ

кой-либо другой знакомый Лейбница—извѣстный также и ему, Спинозѣ—, который бы взялъ на себя быть посредникомъ въ ихъ перепискѣ. „это было бы и удобнѣе и безопаснѣе“ (т. е. чѣмъ посылка писемъ почтой). Очевидно, такая надежда не оправдалась. Это и является вполнѣ понятнымъ. У молодого, только что начинающаго свое ученое и философское поприще Лейбница, не могло быть много друзей и знакомыхъ въ сравнительно отдаленной Голландіи. Если же принять во вниманіе, что Спиноза ставилъ условіемъ, чтобы знакомый Лейбница былъ извѣстенъ и ему, то вполнѣ естественно, что Лейбницъ не могъ найти въ Голландіи такое лицо Упомянутый Диммерброкъ былъ, повидимому, единственнымъ человѣкомъ, черезъ котораго Лейбницъ могъ бы переписываться со Спинозой. Съ выѣздомъ же Диммерброка изъ Гаги эта переписка сдѣлалась для Лейбница невозможною. Что касается пересылки писемъ обыкновенною почтою, то осторожный Лейбницъ не могъ на это рѣшиться. Вступать въ открытую переписку съ человѣкомъ, который пріобрѣлъ себѣ столь дурную репутацію въ политическихъ и церковныхъ кругахъ, было для Лейбница слишкомъ неудобно, въ виду его служебнаго положенія при дворѣ католическаго князя, и деликатное предостереженіе Спинозы на счетъ опасности пересылки писемъ почтою было Лейбницемъ принято къ свѣдѣнію. Таковы, повидимому, причины, помѣшавшія Лейбницу отвѣтить на письмо

Ганноверъ, и концомъ февраля 1677 г., когда умеръ Спиноза. Однако здѣсь мы, несомнѣнно, имѣемъ дѣло съ неудачной догадкой Юнга. Что письмо предназначалось не Спинозѣ, видно уже изъ самаго начала письма, гдѣ Лейбницъ благодаритъ адресата за присылку изданной послѣднимъ книги „De microscopiis“. Такой книги среди сочиненій Спинозы не имѣется. Кромѣ того, въ письмѣ сообщаются нѣкоторыя свѣдѣнія о Гудденѣ и Левенгукѣ. Но Гудденъ и Левенгукъ жили въ Голландіи и были хорошо знакомы Спинозѣ. Поэтому представляется въ высшей степени неправдоподобнымъ, чтобы Лейбницъ сталъ изъ Ганновера просвѣщать Спинозу относительно научныхъ открытій его друзей и знакомыхъ, жившихъ неподалеку отъ Гаги—одинъ въ Амстердамѣ, другой въ Дельфтѣ Срвн. *Zimmermann*, Leibniz bei Spinoza, Wien, 1890, стр 17—18.

Спинозы съ заключавшимися въ немъ недоумѣнными вопросами.

3. Свѣдѣнія о философіи Спинозы, полученныя Лейбницемъ въ Парижѣ. Съ письмомъ къ Спинозѣ Лейбницъ обращается въ концѣ 1671 г.; а въ началѣ 1672 г. онъ отправляется въ Парижъ, гдѣ и пробылъ до осени 1676 г.[1]) Въ Парижѣ Лейбницу приходилось сталкиваться и даже завязывать довольно тѣсныя отношенія съ такими лицами, которыя были близки и Спинозѣ, отъ которыхъ онъ, слѣдовательно, могъ получить тѣ или другія свѣдѣнія о философіи послѣдняго.

Такимъ лицомъ былъ, прежде всего, Гюйгенсъ, который жилъ въ то время въ Парижѣ, и Лейбницъ подъ его руководствомъ изучалъ математику. Гюйгенсъ, какъ объ этомъ можно заключать изъ его писемъ къ брату Константину, имѣлъ сношенія со Спинозой по оптическимъ вопросамъ[2]) Письма Спинозы XXXIV—XXXVI (по другому счету—XXXIX—XLI), касающіяся, между прочимъ, и вопросовъ философскаго характера, новѣйшими издателями сочиненій Спинозы признаются адресованными Гюйгенсу[3]) Спиноза высоко цѣнилъ Гюйгенса и рекомендовалъ своему новому послѣдователю Чирнгаузу познакомиться съ нимъ[4]). Знакомъ вниманія Спинозы къ Гюйгенсу является также то, что онъ послалъ ему свой „Теологико-политическій трактатъ“ (въ 1675 г.)[5])

Вторымъ лицомъ, отъ котораго Лейбницъ въ Парижѣ,

---

[1]) Въ Парижъ Лейбницъ былъ посланъ своимъ правительствомъ, съ цѣлью склонить короля Людовика XIV къ завоеванію Египта Хотя политическая миссія Лейбница и не увѣнчалась успѣхомъ, однако онъ остался въ Парижѣ, посвящая свое время, главнымъ образомъ, занятіямъ математическими науками. Въ Парижѣ, между прочимъ, имъ было открыто дифференціальное и интегральное исчисленіе.

[2]) Выдержки изъ этихъ писемъ, касающіяся Спинозы, приведены въ изданіи сочиненій Спинозы Влотена и Ланда (II, 135) Спиноза былъ лично знакомъ съ Гюйгенсомъ уже въ 1665 г. (Sp. op II, 117).

[3]) Sp op. II, 135—143. Эти письма относятся къ 1666 г.

[4]) Тамъ же, стр. 234. [5]) Тамъ же.

повидимому, могъ получить нѣкоторыя свѣдѣнія о Спинозѣ и его философіи, былъ Ванъ-денъ-Энде, бывшій учитель Спинозы. Ванъ-денъ-Энде изъ Голландіи переселился въ Парижъ, гдѣ и содержалъ пансіонъ въ предмѣстьѣ св. Антонія. Какъ это мы видимъ изъ „Теодицеи“, Лейбницъ былъ у Ванъ-денъ-Энде на дому и имѣлъ съ нимъ разговоръ [1]).

Въ-третьихъ, о философіи Спинозы Лейбницъ могъ, повидимому, многое узнать отъ секретаря Лондонскаго Королевскаго Общества Ольденбурга. Послѣдній былъ давно знакомъ со Спинозой и съ 1663 г. поддерживалъ съ нимъ довольно дѣятельную переписку, касавшуюся, главнымъ образомъ, философскихъ вопросовъ [2]). Въ 1673 г. Лейбницъ былъ въ Лондонѣ, съ посольствомъ курфюрста майнцскаго къ англійскому королю. Во время своего полуторамѣсячнаго [3]) пребыванія въ Лондонѣ Лейбницъ не разъ видѣлся съ Ольденбургомъ [4]), и разговоръ между ними легко могъ перейти на Спинозу и его философію.

Но никакихъ положительныхъ данныхъ, подтверждающихъ, что Лейбницъ отъ упомянутыхъ лицъ получилъ тѣ или другія свѣдѣнія о философіи Спинозы, мы не имѣемъ. Можно даже привести нѣкоторыя соображенія, которыми самая вѣроятность полученія такихъ свѣдѣній отъ этихъ лицъ значительно колеблется.

Прежде всего—Гюйгенсъ: что могъ сообщить Лейбницу о философіи Спинозы этотъ математикъ, мало интересовавшійся философскими вопросами? [5]) О философіи Спинозы Гюйгенсъ зналъ едва ли не менѣе, чѣмъ самъ Лейбницъ. Изъ одного письма Шуллера къ Спинозѣ видно, что Гюйгенсъ получилъ „Теологико-политическій трактатъ“ лишь въ 1675 г. [6]), тогда какъ Лейбницъ, вѣроятно, уже въ 1670 году занимался изученіемъ трактата [7]). Правда, со-

---

[1]) § 376, VI, 339.

[2]) См. Sp. op. v. II.

[3]) Лейбницъ выѣхалъ изъ Парижа 11 января, возвратился въ Парижъ въ началѣ марта. *Guhrauer*, Leibnitz, I, стр. 124 и 130.

[4]) Тамъ же, I, стр. 125 слл.

[5]) *Stein*, прив. соч. стр. 40.

[6]) Sp. op. II, стр. 234.

[7]) См. выше, стр. 25.

гласно новѣйшимъ издателямъ сочиненій Спинозы, Влотену и Ланду, послѣдній велъ съ Гюйгенсомъ философскую переписку. Но, кажется, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что названные издатели допустили здѣсь ошибку, и письма XXXIV—XXXVI Спинозы на самомъ дѣлѣ были адресованы не Гюйгенсу, а Гуддену [1]).

Еще менѣе вѣроятно, что Лейбницъ могъ узнать что-либо о философіи Спинозы отъ Ванъ-денъ-Энде. Послѣдній зналъ Спинозу юношей, когда еще ничто не заставляло въ немъ предполагать будущаго знаменитаго философа. Нѣтъ никакихъ свѣдѣній о томъ, что Спиноза поддерживалъ сношенія со своимъ бывшимъ учителемъ. Всего вѣроятнѣе, что Ванъ-денъ-Энде, если и зналъ что-либо о философской славѣ своего ученика, то лишь по наслышкѣ. Затѣмъ, судя по разсказу Лейбница въ „Теодицеѣ", онъ посѣтилъ Ванъ-денъ-Энде лишь однажды—(„ y l'allais voir). Разговоръ между ними, какъ видно изъ разсказа, касался педагогической дѣятельности Ванъ-денъ-Энде (послѣдній увѣрялъ Лейбница, что о чемъ бы онъ ни говорилъ ученикамъ, послѣдніе будутъ слушать его съ неослабѣвающимъ вниманіемъ). Крайне неправдоподобно, чтобы Ванъ-денъ-Энде зашедшаго къ нему изъ интереса къ его учебному заведенію иностранца сталъ посвящать въ философію Спинозы, если бы даже она была Ванъ-денъ-Энде извѣстна.

Безспорно, весьма правдоподобнымъ представляется,

---

[1]) Въ пользу этого мы имѣемъ свидѣтельство самого Лейбница. Въ экземплярѣ „Посмертныхъ сочиненій" Спинозы, хранящемся въ Ганноверской Королевской Библіотекѣ, къ письму XXXIX (у Влотена XXXIV) сдѣлана рукою Лейбница слѣдующая помѣтка: „Это письмо, въ двумя слѣдующими, адресовано Гуддену, какъ видно изъ страницы 526". А на 526 страницѣ Лейбницъ къ словамъ письма: „въ твоей малой Діоптрикѣ" .. приписалъ: „Гудденъ" (См. *Stein*, прив. соч. Beilage XI, стр. 320) Такимъ образомъ, признавая эти письма за адресованныя Гуддену, Лейбницъ основывался на упоминаемомъ въ одномъ изъ писемъ сочиненіи адресата, которое онъ зналъ за принадлежащее Гуддену Разумѣется, Лейбницъ былъ знакомъ съ современной ему литературой гораздо лучше, нежели новѣйшіе изслѣдователи, и его мнѣніе должно имѣть въ нашихъ глазахъ болѣе значенія, нежели мнѣніе послѣднихъ.

что Лейбницъ многое узналъ о философіи Спинозы отъ Ольденбурга. Но не слѣдуетъ упускать изъ виду того, что Спиноза былъ недовѣрчивъ и остороженъ и обязывалъ своихъ друзей никому не сообщать о его философскихъ идеяхъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Спинозѣ Ольденбургъ даетъ довольно торжественную клятву молчанія: „Клянусь вамъ, пишетъ онъ, что ни одному смертному не выдамъ ничего изъ сообщеннаго вами, стоитъ только намекнуть мнѣ, чтобы я хранилъ молчаніе“ [1]). Поэтому является мало вѣроятнымъ, чтобы въ данномъ случаѣ Ольденбургъ нарушилъ тайну Спинозы, показавъ Лейбницу полученныя имъ отъ Спинозы письма или ознакомивъ его въ устной бесѣдѣ съ философскими идеями послѣдняго.

Такимъ образомъ, полученіе Лейбницемъ какихъ-либо свѣдѣній о философіи Спинозы черезъ всѣхъ этихъ лицъ является весьма сомнительнымъ.

Несомнѣнными документальными данными подтверждается лишь то, что Лейбницъ во время своего пребыванія въ Парижѣ пріобрѣлъ нѣкоторое знакомство съ идеями Спинозы черезъ Вальтера Чирнгауза.

Чирнгаузъ былъ послѣдователемъ философіи Декарта. Но сведя знакомство, во время своего пребыванія въ Голландіи, съ кружкомъ ближайшихъ Спинозѣ лицъ, занимавшихся изученіемъ его философіи, онъ, повидимому, увлекся идеями Спинозы, съ которымъ и вступилъ въ переписку [2]). Въ Парижъ онъ прибылъ изъ Лондона въ концѣ

---

[1]) Sp op. II, 214.

[2]) Съ кружкомъ этихъ лицъ Чирнгаузъ сошелся во время своего пребыванія въ Амстердамѣ. Черезъ посредство одного изъ членовъ кружка, уже не разъ у насъ упоминавшагося Амстердамскаго врача Шуллера, онъ вступилъ въ переписку съ самимъ Спинозой. Первое письмо его къ Спинозѣ, отъ 8 окт. 1674 г., относится, очевидно, къ самому первому періоду его знакомства съ кружкомъ Спинозы. О философскихъ воззрѣніяхъ Спинозы онъ имѣетъ весьма смутныя представленія и допускаетъ самыя грубыя ошибки въ передачѣ его ученія (см. его первое письмо и отвѣтъ на него Спинозы, Sp. op II, 204—206). Слѣдующее письмо, отъ 5 января 1675 г., (LIX или LXIII) показываетъ, что Чирнгаузъ уже изучалъ „Этику“ (онъ говоритъ

августа или въ началѣ сентября 1675 г. съ письмомъ къ Лейбницу отъ Ольденбурга, который и поручалъ его вниманію перваго. У Лейбница съ Чирнгаузомъ скоро завязалась весьма тѣсная дружба, повидимому, главнымъ образомъ, на почвѣ ихъ общаго увлеченія математикой [1]). Насколько были близки эти отношенія, можно видѣть изъ того, что въ рукописяхъ Лейбница встрѣчаются мѣста, написанныя рукою Чирнгауза [2]).

Явившись въ Парижъ, Чирнгаузъ находился подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ Спинозовской философіи. Свою переписку со Спинозой онъ продолжалъ и въ Парижѣ [3]). При тѣхъ короткихъ отношеніяхъ, которыя установились между Лейбницемъ и Чирнгаузомъ, разговоръ у нихъ могъ легко перейти на философію Спинозы. Такъ дѣйстви-

---

въ началѣ письма о леммахъ, находящихся во II части „Этики“) и имѣлъ личное свиданіе со Спинозой (вѣроятно, въ Амстердамѣ, куда Спиноза изрѣдка навѣдывался для свиданія со своими друзьями). При этомъ свиданіи Спиноза, очевидно, познакомилъ его съ содержаніемъ „Трактата объ усовершенствованіи разума“ (см привед письмо, Sp. op. II, 204). Въ іюлѣ 1675 г Чирнгаузъ оказывается въ Лондонѣ, какъ это видно изъ письма Шуллера къ Спинозѣ отъ 25 іюля 1675 г (LXIII или XV, тамъ же, II, 215 сл.). Судя по этому письму, Чирнгаузъ уже давно живетъ въ Лондонѣ и успѣлъ оттуда прислать Шуллеру цѣлыхъ три письма, въ которыхъ проситъ, между прочимъ, объясненія нѣкоторыхъ неясныхъ для него мѣстъ „Этики“. Пробывъ въ Лондонѣ до конца августа или начала сентября (срвн. дату письма Чирнгауза изъ Лондона — 12 авг. 1675 г. стр. 220—и начало письма Шуллера къ Спинозѣ отъ 14 ноября 1675 г стр 234), онъ оттуда отправился въ Парижъ.

[1]) Чирнгаузъ сразу произвелъ на Лейбница благопріятное впечатлѣніе. Въ письмѣ къ Ольденбургу отъ 28 декабря 1675 г. Лейбницъ пишетъ: „Ты поступилъ по-дружески, приславъ намъ Чирнгауза Я нахожу большое удовольствіе въ его обществѣ и признаю въ молодомъ человѣкѣ многообѣщающій и замѣчательный умъ Онъ сообщилъ мнѣ не мало прекрасныхъ вещей изъ области анализа и геометріи; отсюда я могу легко заключить, чего отъ него слѣдуетъ ожидать“ (Briefw. 143).

[2]) *Guhrauer*, привед соч. I, стр 168

[3]) Письма LXXX — LXXXIII или LXIX — LXXII, Sp. op II, 254 сл.

тельно и было, какъ о томъ свидѣтельствуетъ одинъ любопытный документъ, въ которомъ Лейбницъ вкратцѣ передаетъ содержаніе своей бесѣды съ Чирнгаузомъ о философіи Спинозы или, точнѣе, объ „Этикѣ“ послѣдняго [1]).

---

[1]) Этотъ документъ былъ впервые напечатанъ въ Отчетахъ Берлинской Академіи Наукъ за 1889 г. Гергардтомъ въ его статьѣ: Leibniz und Spinoza, стр 1076. Въ виду того интереса, который онъ представляетъ, и въ виду его важности для вопроса объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы, будетъ, кажется, нелишнимъ дать точный русскій переводъ его. „Чирнгаузъ мнѣ очень много разсказывалъ о книгѣ Спинозы. Спинозу содержитъ одинъ амстердамскій купецъ — по имени, кажется, Gellis Gerrit (очевидно, Іарихъ Іеллесъ, съ которымъ Спиноза состоялъ въ перепискѣ) Книга Спинозы будетъ о Богѣ, душѣ, счастьѣ, или идеѣ совершеннаго человѣка, о врачествѣ ума, о врачествѣ тѣла. Онъ расчитываетъ доказать о Богѣ, что Онъ одинъ только свободенъ: при этомъ свободу онъ полагаетъ въ томъ, что дѣйствіе или рѣшеніе слѣдуетъ не въ силу внѣшняго побужденія, но по одной природѣ дѣйствующаго. Въ этомъ смыслѣ онъ правильно говоритъ, что одинъ только Богъ свободенъ. Душа, по нему, есть нѣкоторымъ образомъ какъ бы часть Бога Онъ полагаетъ, что во всѣхъ предметахъ есть нѣкоторое чувство (sensum), смотря по степени существованія. Бога онъ опредѣляетъ, какъ абсолютно Безконечное Существо, а также какъ такое Существо, которое содержитъ всѣ совершенства, т. е угвержденія (affirmationes), или реальности—всѣ, какія только можно вообразить. Точно также одинъ только Богъ субстанція, т е. существо, которое существуетъ само по себѣ (per se), или которое можетъ черезъ себя познаваться, всѣ же творенія только модусы. Человѣкъ свободенъ постольку, поскольку не опредѣляется ничѣмъ внѣшнимъ; но такъ какъ этого не бываетъ ни при одномъ дѣйствіи, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ никоимъ образомъ не свободенъ, хотя и болѣе участвуетъ въ свободѣ, нежели тѣла. Душа есть самая идея тѣла. Также онъ полагаетъ, что соединеніе тѣлъ происходитъ отъ нѣкотораго давленія

Обыкновенные философы (vulgus philosophicum) начинаютъ отъ твореній, Декартъ началъ отъ души, а онъ начинаетъ отъ Бога.

Протяженіе не заключаетъ въ себѣ дѣлимости, и Декартъ въ этомъ отношеніи заблуждался.

Декартъ также заблуждался, полагая, что онъ ясно и отчетливо видитъ, какъ душа дѣйствуетъ на тѣло или принимаетъ отъ него воздѣйствія.

Онъ полагаетъ, что по смерти мы о многомъ забудемъ и сохранимъ только то, что имѣемъ черезъ то познаніе, которое онъ назы-

Этотъ документъ, переводъ котораго дается въ подстрочномъ примѣчаніи, представляетъ собою довольно безсистемный и безпорядочный набросокъ содержанія Спинозовской „Этики“. Чирнгаузъ, очевидно, весьма свободно передалъ Лейбницу сущность тѣхъ ученій, которыя тамъ излагаются Но при всей его безсистемности, въ наброскѣ нашли себѣ выраженіе основныя положенія „Этики“ — и выраженіе вполнѣ вѣрное [1]). Здѣсь указывается характерная черта Спинозовскаго метода, по которому въ философіи слѣдуетъ исходить изъ понятія о Богѣ. Передается Спинозовское ученіе о Богѣ, правда, нѣсколько Декартовскимъ языкомъ, о существованіи, кромѣ мышленія и протяженія, многихъ другихъ атрибутовъ Божественной субстанціи, о томъ, что только Богъ— субстанція, а всѣ вещи модусы Воспроизводится принадлежащее Спинозѣ опредѣленіе свободы, согласно которому

ваетъ интуитивнымъ. Ибо есть познаніе чувственное, есть познаніе прагматическое (pragmativam?) и есть познаніе интуитивное

Онъ признаетъ нѣчто въ родѣ пиѳагоровскаго переселенія . . . . . (не разобранное издателями слово), душа переходитъ изъ тѣла въ тѣло

Христа онъ признаетъ за величайшаго философа

Онъ полагаетъ, что существуютъ другіе положительные безконечные аттрибуты, кромѣ мышленія и протяженія. Но во всѣхъ нихъ есть мышленіе подобно тому, какъ оно находится въ протяженіи. Каковы же они, этого мы не можемъ постигнуть, но каждый аттрибутъ въ своемъ родѣ безконеченъ, подобно, напримѣръ, пространству.

Въ качествѣ собственнаго замѣчанія Лейбницъ присоединяетъ: „Я обыкновенно говорю, что существуютъ три степени безконечнаго. Самая низшая степень — это, напримѣръ, асимптота въ гиперболѣ, и только это я обыкновенно называю безконечнымъ: оно болѣе всякой данной величины, что можно сказать и о всѣхъ прочихъ видахъ безконечнаго Вторая степень есть maximum и именно въ своемъ родѣ. какъ, напримѣръ, maximum всѣхъ протяженныхъ величинъ есть все пространство, maximum всѣхъ послѣдовательныхъ періодовъ времени есть вѣчность. Третья степень безконечнаго—и самая высшая—заключаетъ въ себѣ все Такое безконечное находится въ Богѣ, ибо Онъ одинъ есть все; въ Немъ содержатся условія существованія всего прочаго Это я замѣчаю мимоходомъ“.

[1]) Неточность заключается лишь въ приписываніи Спинозѣ пиѳагоровскаго превращенія.

одинъ только Богъ является свободнымъ существомъ. Приводится взглядъ Спинозы на душу, какъ идею тѣла, и вытекающее отсюда его ученіе о всеобщей одушевленности. Наконецъ, дѣлается замѣчаніе о Спинозовскомъ пониманіи безсмертія души и трехъ видахъ познанія.

Полученныя отъ Чирнгауза свѣдѣнія о философіи Спинозы, очевидно, возбудили любопытство Лейбница, и ему, повидимому, захотѣлось непосредственно ознакомиться съ философскими сочиненіями Спинозы. На такое предположеніе насъ наводитъ то обстоятельство, что Чирнгаузъ обратился къ Спинозѣ съ просьбою о разрѣшеніи показать Лейбницу неизданныя сочиненія Спинозы. Впрочемъ, возможно, что Чирнгаузъ дѣйствовалъ здѣсь по собственной иниціативѣ, а не идя навстрѣчу прямо выраженному желанію Лейбница.

Рукописные экземпляры обоихъ основныхъ философскихъ сочиненій Спинозы у Чирнгауза имѣлись [1]). Но онъ былъ связанъ даннымъ Спинозѣ обѣщаніемъ никому, безъ его разрѣшенія, не показывать этихъ сочиненій. Вслѣдствіе этого, Чирнгаузу и пришлось обратиться съ упомянутою просьбою къ Спинозѣ. Просьба была направлена черезъ Шуллера, который и передалъ ее Спинозѣ Шуллеръ пишетъ Спинозѣ такимъ образомъ: „Другъ нашъ (т. е. Чирнгаузъ) сообщаетъ, что онъ встрѣтилъ въ Парижѣ одного весьма ученаго мужа, по имени Лейбница, посвященнаго во всевозможныя науки и свободнаго отъ обычныхъ предразсудковъ въ вопросахъ теологіи.. Въ нравственномъ отношеніи г. Лейбницъ, по словамъ нашего друга, весьма усовершенствованъ, — настолько, что въ разговорѣ свободенъ отъ всякихъ аффектовъ и руководствуется однимъ только разумомъ. Въ вопросахъ физическихъ, а еще болѣе метафизическихъ—о Богѣ и душѣ, онъ также весьма искусенъ. Въ виду всего этого, нашъ другъ пришелъ къ убѣжденію,

---

[1]) Что въ Парижѣ Чирнгаузъ имѣлъ при себѣ „Этику“, это ясно видно изъ писемъ его къ Спинозѣ. Въ этихъ письмахъ Чирнгаузъ дѣлаетъ не мало точныхъ ссылокъ на различныя мѣста „Этики“.

что человѣкъ этотъ вполнѣ достоинъ того, чтобы въ случаѣ, если вы позволите, показать ему ваши сочиненія“ [1]).

Несмотря на такую хвалебную характеристику Лейбница, Спиноза просимаго разрѣшенія не далъ. Какъ видно изъ отвѣтнаго письма Спинозы Шуллеру, Спиноза имѣетъ о Лейбницѣ въ общемъ также благопріятное представленіе: насколько онъ могъ судить по его письмамъ, Лейбницъ показался ему человѣкомъ „свободомыслящимъ и свѣдущимъ во всякаго рода наукахъ“. Но вручать теперь же ему свои сочиненія Спиноза находитъ неосмотрительнымъ. Онъ совѣтуетъ Чирнгаузу ближе познакомиться съ Лейбницемъ и глубже всмотрѣться въ его характеръ [2]).

У насъ нѣтъ никакихъ основаній полагать, какъ это дѣлаетъ Штейнъ [3]), что Чирнгаузъ поступилъ вопреки волѣ Спинозы и показалъ Лейбницу какъ имѣвшіяся у него неизданныя сочиненія Спинозы. такъ и письма, полученныя имъ отъ послѣдняго. Напротивъ, всѣ данныя говорятъ за то, что Чирнгаузъ весьма строго считался съ запрещеніемъ Спинозы. Намъ положительно извѣстно, что даже въ 1676—1677 годахъ, т. е. уже живя въ Ганноверѣ, Лейбницъ не былъ знакомъ съ „Этикой“ [4]), экземпляръ которой, какъ мы знаемъ, имѣлся у Чирнгауза. Столь же рѣшительныя данныя мы имѣемъ относительно того, что трактатъ „Объ усовершенствованіи разума“ не былъ прочитанъ Лейбницемъ въ Парижѣ. Именно, въ одномъ изъ писемъ къ Чирнгаузу Лейбницъ пишетъ: „Вамъ, навѣрное, извѣстно о выходѣ въ свѣтъ „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы. И въ

---

[1]) Sp. op. II, 235 (Epist LXX)

[2]) Тамъ же, 238 (Epist. LXXI).

[3]) Штейнъ при этомъ ссылается на небезукоризненность нравственнаго характера Чирнгауза, находя, что нарушеніе даннаго слова съ его стороны возможно (*Stein*, прив. соч. стр. 44). Но отъ возможности до дѣйствительности громадное разстояніе.

[4]) См. ниже, отдѣлъ 7 этой главы, стр. 64. Впрочемъ, это признаетъ и самъ Штейнъ. Но онъ ошибочно полагаетъ, что у Чирнгауза не было экземпляра „Этики“, а былъ лишь трактатъ „Объ усовершенствованіи разума“, который онъ будто бы и далъ на прочтеніе Лейбницу

нихъ есть отрывокъ объ усовершенствованіи разума, но онъ прерывается какъ разъ тамъ, гдѣ я въ особенности расчитывалъ что-либо найти“ [1]) Отсюда видно, что трактатъ былъ извѣстенъ Лейбницу только по имени и что въ Opera posthuma онъ читалъ его въ первый разъ Даже имѣвшіяся у Чирнгауза письма Спинозы, повидимому, остались Лейбницу совершенно неизвѣстными. По крайней мѣрѣ, въ Парижѣ у Чирнгауза, несомнѣнно, было письмо Спинозы къ Мейеру отъ 1663 г. [2]) и однако Чирнгаузъ не показалъ его Лейбницу, несмотря на то, что для послѣдняго оно должно было представлять значительный интересъ, такъ какъ въ немъ изслѣдуется понятіе безконечнаго, лежащее въ основѣ только что открытаго въ то время Лейбницемъ принципа дифференціальнаго и интегральнаго исчисленія. Это письмо Лейбницъ получилъ лишь на дорогѣ изъ Парижа въ Ганноверъ, въ Амстердамѣ, отъ врача Шуллера, не разъ у насъ уже упоминавшагося [3]). Если Чирнгаузъ не считалъ себя въ правѣ показать Лейбницу письма Спинозы къ другимъ лицамъ,—письма, ходившія по рукамъ между послѣдователями Спинозы, то слѣдуетъ думать, что онъ не позволилъ себѣ этого сдѣлать въ отношеніи писемъ, адресованныхъ непосредственно ему.

Такимъ образомъ, повидимому, все говоритъ за то, что, благодаря своему знакомству съ Чирнгаузомъ, Лейбницъ получилъ лишь тѣ отрывочныя свѣдѣнія о философіи Спинозы, какія ему могли дать происходившіе между ними разговоры объ этой философіи.

Несомнѣнно, будетъ ничѣмъ неоправдываемымъ преувеличеніемъ полагать, что пріобрѣтенное черезъ Чирнгауза знакомство съ идеями Спинозовской философіи

---

[1]) Math. IV, 451.

[2]) Объ этомъ мы узнаемъ изъ письма Чирнгауза къ Спинозѣ отъ 2 мая 1676 г., гдѣ изъ упомянутаго письма къ Мейеру дѣлается точная и довольно длинная цитата (Sp op. II, 255 (Epist. LXIX или LXXX).

[3]) Это письмо переписано самимъ Лейбницемъ и озаглавлено Communicata ex litteris D. Schull (ern), I, 130—138; см. ниже, стр 51

составило какъ бы эпоху въ жизни Лейбница, возвративъ его отъ узкой сферы математики къ философіи и снова пробудивъ въ немъ спекулятивные и метафизическіе интересы, отодвинутые было въ его душѣ на второй планъ математическими занятіями.

Разумѣется, справедливо, что во время своего четырехлѣтняго пребыванія въ Парижѣ Лейбницъ преимущественно занимался математикой и соприкосновенными съ послѣдней науками. Относительно этого имѣется его собственное признаніе. Въ письмѣ къ герцогинѣ Софіи онъ пишетъ о себѣ: „Въ юности я былъ хорошо знакомъ съ тонкостями томистовъ и скоттистовъ. Выйдя изъ школы, я отдался юриспруденціи, которая требуетъ и исторіи. Но, благодаря путешествіямъ, я познакомился съ тѣми великими людьми, которые пріохотили меня къ математикѣ. Я занимался ею почти съ неумѣренною страстію въ теченіе четырехъ лѣтъ, проведенныхъ мною въ Парижѣ“ [1]). Однако нельзя предположить, чтобы изъ-за этого увлеченія математикой Лейбницъ совершенно утратилъ интересъ къ чисто философскимъ вопросамъ. Нельзя думать, что годы, проведенные Лейбницемъ въ Парижѣ, были какъ бы мертвою точкою въ его философскомъ развитіи. Это уже психологически не возможно.

При свойственной ему многосторонности интересовъ, при умѣ, наклонномъ къ метафизическому мышленію, Лейбницъ не могъ, хотя бы на четыре года, превратиться въ узкаго математика-спеціалиста, равнодушнаго къ высшимъ проблемамъ человѣческаго знанія. Невѣроятность представляется еще явственнѣе, если вспомнить ту среду, въ которой Лейбницъ вращался въ Парижѣ. Въ окружавшемъ Лейбница обществѣ философскіе и богословскіе вопросы служили обычною темою разговоровъ. Въ это время кипѣла борьба между картезіанцами и представителями школьной философіи, и въ эту борьбу была вовлечена значительная часть общества. Поэтому является прямо-таки не-

[1]) IV, 291.

возможнымъ, чтобы Лейбницъ въ этой средѣ, которая была, можно сказать, насыщена философскими интересами, сдѣлался совершенно равнодушнымъ къ философскимъ вопросамъ. Этого и не было. Даже увлекаясь математикой Лейбницъ не переставалъ быть философомъ. Математика, по собственному признанію Лейбница, интересовала его, главнымъ образомъ своею методологической стороной: „я здѣсь, говоритъ онъ, находилъ слѣды искусства дѣлать открытія вообще“ (art d'inventer en général) [1]). Среди занятій математикой въ Парижѣ Лейбницъ, однако, находилъ время и возможность заниматься и философіей. Такъ, еще въ самомъ началѣ своего пребыванія въ Парижѣ онъ ведетъ философскіе споры съ Мальбраншемъ о Декартовскомъ опредѣленіи тѣла [2]). Въ 1673 г. онъ написалъ богословско-философскій діалогъ, въ которомъ доказывалось, что сотворенный Богомъ міръ есть наилучшій [3]). Затѣмъ, въ Парижѣ еще Лейбницъ занялся основательнымъ изученіемъ философіи Декарта [4]). Плодомъ этихъ занятій было то, что Лейбницемъ уже тогда былъ отмѣченъ слабый пунктъ Декартовской философіи, именно необоснованность онтологическаго доказательства [5]). Отсюда

---

[1]) IV, 491

[2]) Объ этомъ спорѣ мы узнаемъ изъ первыхъ двухъ писемъ Лейбница къ Мальбраншу (I, 321—327). Гергардтъ относитъ эти письма и самый споръ къ 1674 или 1675 году. Но будетъ, кажется, правильнѣе обратить вниманіе на соображеніе Кузена (Fragments philos IV, 6), который, на основаніи нѣкоторыхъ особенностей языка этихъ писемъ, полагаетъ, что они написаны въ началѣ парижскаго пребыванія Лейбница. Именно, въ этихъ письмахъ Кузенъ замѣтилъ у Лейбница еще нетвердое знаніе французскаго языка и присутствіе латинизмовъ. Но, съ другой стороны, слѣдуетъ принять къ свѣдѣнію отмѣченный Гураузромъ фактъ, что Лейбницъ во время разговора занималъ ту квартиру, въ которой онъ поселился лишь послѣ своей первой поѣздки въ Лондонъ въ 1673 г. (*Guhrauer*, прив. соч. II, Anhang, стр. 70) Принимая во вниманіе какъ соображеніе Кузена, такъ и отмѣченный Гураузромъ фактъ, слѣдуетъ признать наиболѣе обоснованнымъ, что споръ Лейбница съ Мальбраншемъ происходилъ въ 1673 году.

[3]) Théodicée, Préf. VI, 43; срвн тамъ же, § 211, VI, 244.

[4]) Срвн. *Stein*, привед. соч. стр. 41

[5]) Это можно усматривать изъ письма Лейбница къ Ольденбургу

мы видимъ, что во время пребыванія въ Парижѣ интересъ къ философскимъ вопросамъ у Лейбница не пропадалъ. Если же къ концу Парижскаго періода Лейбницъ сталъ усиленнѣе заниматься философіей, то знакомство съ Чирнгаузомъ и идеями Спинозовской философіи тутъ ровно не при чемъ. Это совершилось въ силу естественной реакціи, на которую Лейбницъ, повидимому, намекаетъ въ „Разсужденіи объ истинномъ методѣ философіи и богословія“ [1])

Что этотъ поворотъ совершился не подъ вліяніемъ идей философіи Спинозы, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ настроеніе и образъ мыслей Лейбница въ концѣ Парижскаго періода. Объ этомъ настроеніи мы можемъ судить уже по тому, что въ ту пору онъ усиленно занимался изученіемъ діалоговъ Платона [2]). Нечего и говорить о томъ, насколько этотъ телеологическій и эстетическій мыслитель далеко стоитъ отъ чисто механическаго міровоззрѣнія. Но особенно яркую характеристику тогдашняго настроенія и образа мыслей Лейбница даетъ „Діалогъ о движеніи“, написанный имъ на бортѣ корабля при переѣздѣ изъ Англіи въ Голландію въ

отъ 1675 г Въ этомъ письмѣ онъ дѣлаетъ замѣчаніе, что мы мыслимъ о многомъ, заключающемъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе и, приведя въ качествѣ примѣра число всѣхъ чиселъ, прибавляетъ, что такимъ же, заключающимъ въ себѣ противорѣчіе, понятіемъ можетъ оказаться идея Совершеннѣйшаго Существа (VII, 9). Здѣсь намѣчается та же точка зрѣнія на онтологическое доказательство Декарта, какая была Лейбницемъ впослѣдствіи развита въ его спорѣ съ Эккардомъ (I, 213)

[1]) Здѣсь очень ярко изображается когда-то пережитая Лейбницемъ борьба между склонностями математика-спеціалиста и запросами философа, искавшаго удовлетворенія высшимъ потребностямъ духа. „Часто, пишетъ здѣсь Лейбницъ, среди математическихъ занятій мою душу смущало воспоминаніе о Божественномъ знаніи“ (VII, 323) Борьба окончилась въ пользу философіи, при чемъ Лейбницъ поставилъ своею задачею придать ей такую же точность и доказательность, какою отличается математика

[2]) Въ 1676 г. Лейбницъ перевелъ Ѳеэтета и Федона. Эти переводы изданы Фуше де Карейлемъ въ Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, стр 44 слл

1676 г. [1]). Весь этотъ діалогъ проникнутъ религіознымъ настроеніемъ и порою принимаетъ характеръ богословскаго разсужденія. Механическое міровоззрѣніе здѣсь самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергается [2]).

4. Дальнѣйшее знакомство Лейбница съ философскими идеями Спинозы въ Голландіи. Въ октябрѣ 1676 г. Лейбницъ отправился изъ Парижа въ Ганноверъ [3]), гдѣ онъ готовился занять постъ библіотекаря герцогской библіотеки. Онъ избралъ при этомъ, вмѣсто прямого сухопутнаго пути, окольный морской, и направился, прежде всего, въ Лондонъ.

Изъ Лондона, гдѣ онъ пробылъ только недѣлю [4]), Лейбницъ отправился въ Голландію, гдѣ и провелъ около двухъ мѣсяцевъ [5]).

Едва ли правы тѣ, которые думаютъ, что Лейбницъ заѣхалъ въ Голландію и такъ долго оставался тамъ исключительно ради знакомства съ личностью Спинозы и его философіей [6]). У насъ нѣтъ достаточныхъ основаній полагать, что мысль о Спинозѣ и его философіи была, такъ сказать, единственною мыслію Лейбница, когда онъ ступилъ на берегъ Голландіи. Разумѣется, нелегко сказать, что именно заставило Лейбница по дорогѣ заѣхать въ Голландію и остановиться здѣсь на такой продолжительный срокъ, когда долгъ службы, повидимому, призывалъ его въ Ган-

---

[1]) Полностью напечатанъ у *Cout*

[2]) *Cout.* 625: „Нѣкоторые изъ этой теоремы (теоремы Аристотеля: „то, что движется, и должно двигаться такимъ же образомъ, если не встрѣтится препятствій") хотятъ вывести, что матерія, разъ приведенная въ движеніе Богомъ, болѣе не нуждается въ Его помощи, но, въ силу своей природы, удерживаетъ однажды воспринятое устремленіе. Другіе же, будучи убѣждены въ вѣчности движенія, не могутъ понять, какимъ образомъ могло произойти начало движенія и совершенно устраняютъ Бога (намекъ на атомистовъ). Это совершенно отвергается нашимъ ученіемъ о движеніи".

[3]) *Guhrauer*, прив. соч I, стр. 170

[4]) Тамъ же, I, 183

[5]) Срвн. *Stein*, прив. соч стр 48.

[6]) Такого мнѣнія держится, напримѣръ, Штейнъ, въ не разъ уже цитированномъ сочиненіи.

новеръ, но болѣе или менѣе вѣроятныхъ причинъ можно указать не мало и помимо желанія познакомиться со Спинозою и его ученіемъ. Прежде всего, такою причиною могла быть любознательность туриста. Голландія была въ то время культурнѣйшимъ уголкомъ Европы и могла дать обильную пищу такой любознательности. Промышленность Голландіи была въ цвѣтущемъ состояніи. Изъ переписки съ Шуллеромъ, начавшейся вскорѣ по прибытіи Лейбница въ Ганноверъ, видно, что Лейбница весьма интересовали подробности различныхъ производствъ въ Голландіи [1]). Несомнѣнно, что и въ бытность его тамъ эта сторона его не менѣе занимала.

Затѣмъ, Голландія была въ то время однимъ изъ главныхъ центровъ книгоиздательства въ Европѣ. Лейбницу, готовившемуся занять должность библіотекаря, важно было ознакомиться съ важнѣйшими голландскими книготорговлями.

Наконецъ, въ Голландіи было немало лицъ, въ томъ или другомъ отношеніи замѣчательныхъ, знакомство съ которыми могло представлять для Лейбница крупный интересъ. Такимъ лицомъ былъ, прежде всего, математикъ Гудденъ, занимавшій въ то время постъ бургомистра Амстердама. Съ нимъ Лейбницъ, дѣйствительно, и познакомился [2]). Затѣмъ извѣстно, что Лейбницъ въ Голландіи имѣлъ свиданіе и бесѣдовалъ съ знаменитымъ памфлетистомъ де-ла-Куръ [3]), а также съ естествоиспытателемъ Левенгукомъ; въ цѣляхъ знакомства съ послѣднимъ Лейбницъ предпринялъ даже спеціальную поѣздку въ Дельфтъ, гдѣ жилъ Левенгукъ [4]).

---

[1]) *Stein*, прив. соч. Beilage III, Brief 2.

[2]) Это мы видимъ изъ слѣдующаго мѣста письма Лейбница къ Ольденбургу, приведеннаго у Гурауера: „Въ Амстердамѣ я говорилъ съ Гудденомъ, но у него государственныя дѣла отнимаютъ все время“ (*Guhrauer*, I, стр 183)

[3]) Théod. § 376, VI, 339

[4]) См содержаніе мнимаго письма Лейбница къ Спинозѣ у Бодемана (срвн выше, стр 34, прим). Въ этомъ письмѣ Лейбницъ сообщаетъ своему неизвѣстному корреспонденту, что въ Дельфтѣ онъ имѣлъ бесѣду съ Левенгукомъ (*Bodem* Briefw. стр. 308).

Небезынтересно Лейбницу было видѣть и отца Гюйгенса, который жилъ въ Гагѣ и, по словамъ Лейбница, оказалъ ему въ то время много любезностей [1]).

Такимъ образомъ, и помимо интереса къ личности Спинозы и его философіи, у Лейбница было не мало побужденій остановиться въ Голландіи на такое долгое время.

Однако, нельзя отрицать того, что желаніе ближе познакомиться съ философіей Спинозы и его личностью могло занимать видное мѣсто среди этихъ побужденій. Сообщеніями Чирнгауза любопытство Лейбница было возбуждено, а то покрывало таинственности, которое окутывало эту философію, тѣ предосторожности, которыя принимались послѣдователями Спинозы, чтобы не выдать его ученія непосвященнымъ, могли еще болѣе усилить это любопытство По свойству своего характера, Лейбницъ живо заинтересовывался всѣмъ таинственнымъ и не щадилъ усилій, чтобы проникнуть въ возбудившую его любопытство тайну. Извѣстно, какія героическія средства пустилъ въ ходъ Лейбницъ, чтобы ознакомиться съ тайнымъ ученіемъ Нюрнбергскихъ алхимиковъ, розенкрейцеровъ [2]) Поэтому вполнѣ естественно, что философское ученіе Спинозы вызвало у Лейбница желаніе и рѣшимость проникнуть въ его тайны.

Для этого передъ Лейбницемъ открывался весьма удобный путь. Въ Амстердамѣ жилъ хорошій знакомый Чирнгауза—Шуллеръ, который былъ очень близокъ Спинозѣ [3]) По письмамъ Чирнгауза онъ уже зналъ Лейбница съ самой наилучшей стороны и, какъ мы видѣли, еще ранѣе дѣлалъ попытку открыть Лейбницу тайну Спинозы [4]). Поэтому и теперь въ Голландіи для Лейбница, для достиже-

[1]) Письмо къ Basnage отъ 1696 г III, 128

[2]) *Фишеръ* К. т. III, стр 49—50

[3]) О степени близости Шуллера къ Спинозѣ можно судить по тому, что послѣдній назначилъ его какъ бы своимъ душеприказчикомъ и возложилъ на него заботу о посмертномъ изданіи своихъ сочиненій (см объ этомъ *Stein*, прив соч. стр. 260 сл. и *Zimmermann*, прив соч. стр 23 сл.).

[4]) См выше, стр 42.

нія своей цѣли—познакомиться съ воззрѣніями и личностью Спинозы—, всего естественнѣе было обратиться къ Шуллеру

Отъ Шуллера Лейбницъ получилъ упоминавшееся уже у насъ письмо Спинозы къ Людвигу Мейеру о безконечномъ, а также небольшой отрывокъ изъ „Этики". Какъ письмо, такъ и отрывокъ Лейбницъ собственноручно переписалъ, соединивъ ихъ подъ общимъ заглавіемъ Communicata ex litteris D. Schull(eri) [1])

Вѣроятно, отъ Шуллера же Лейбницъ получилъ копіи съ трехъ писемъ Спинозы къ Ольденбургу отъ 1675 года [2]). Эти письма Лейбницъ также переписалъ и сдѣлалъ къ нимъ нѣкоторыя примѣчанія [3]).

Трудно рѣшить, почему Шуллеръ изъ всѣхъ имѣвшихся у него сочиненій и писемъ Спинозы избралъ для Лейбница именно эти письма къ Ольденбургу отъ 1675 г. и письмо къ Мейеру отъ 1663 г. съ небольшимъ отрывкомъ изъ „Этики". Возможно, что упомянутыя письма къ Ольденбургу были избраны Шуллеромъ потому, что въ нихъ какъ разъ идетъ рѣчь объ „Этикѣ", которую Спиноза въ 1675 г. вознамѣрился было издать (впослѣдствіи это намѣреніе было оставлено). Такимъ образомъ, полученныя Лейбницемъ письма Спинозы можно поставить въ связь съ тѣмъ разговоромъ, который Лейбницъ имѣлъ въ Парижѣ съ Чирнгаузомъ относительно „Этики" Спинозы. Надо думать, что и въ Амстердамѣ Лейбницъ спрашивалъ Шуллера объ этомъ

---

[1]) I, 130—138

[2]) Правда, возможно, что Лейбницъ могъ списать эти письма въ Лондонѣ у Ольденбурга Но то обстоятельство, что эти письма переписаны безъ обозначенія ихъ датъ и съ нарушеніемъ ихъ дѣйствительнаго хронологическаго порядка (что Лейбницемъ при изученіи этихъ писемъ и было замѣчено, см I, 129, прим. 1), показываетъ, что они были списаны не съ подлинниковъ, имѣвшихся у Ольденбурга и, разумѣется, снабженныхъ датами, а съ копій, на которыхъ эти даты отсутствовали и которыя Лейбницъ могъ получить, кажется, только отъ Шуллера

[3]) Письма XXI, XXIII и XXIV (по другому счету—LXXIII, LXXV и LXXVII). Эти письма, съ примѣчаніями Лейбница къ нимъ, напечатаны у *Gerhardt'a*, I, 123—130

сочиненіи Шуллеръ при этомъ не могъ поступить вопреки волѣ Спинозы и вручить Лейбницу, несомнѣнно, имѣвшійся у него рукописный экземпляръ „Этики“ Но, очевидно, не желая, съ другой стороны, отвѣтить Лейбницу совершеннымъ отказомъ, Шуллеръ и прибѣгъ къ этому среднему способу, позволивъ Лейбницу списать письма Спинозы къ Ольденбургу, касавшіяся „Этики“ и потому могущія, хотя бы отчасти, удовлетворить любознательнаго иностранца. Въ тѣхъ же видахъ Шуллеръ могъ сообщить Лейбницу и отрывокъ изъ „Этики“. Что касается письма къ Мейеру, то на немъ Шуллеръ остановился, вѣроятно, потому, что въ этомъ письмѣ какъ разъ изслѣдовалось понятіе о безконечномъ, которое, какъ извѣстно, лежитъ въ основѣ только что открытаго въ то время Лейбницемъ дифференціальнаго и интегральнаго исчисленія.

Вѣроятно, во время своего пребыванія въ Амстердамѣ Лейбницъ получилъ и письмо Спинозы къ Ванъ-денъ-Бургу, которое, какъ о томъ свидѣтельствуетъ одно письмо Лейбница къ неизвѣстному знатному лицу, было извѣстно Лейбницу еще до выхода въ свѣтъ Opera posthuma Спинозы, гдѣ это письмо было впервые напечатано [1])

5. Замѣчанія Лейбница на полученныя имъ отъ Шуллера письма Спинозы. На снятыхъ Лейбницемъ копіяхъ съ писемъ Спинозы къ Ольденбургу, а также письма къ Людвигу Мейеру, вмѣстѣ съ прибавленіями къ нему, имѣется, какъ уже упоминалось выше, цѣлый рядъ замѣчаній, въ которыхъ Лейбницъ выражаетъ свое мнѣніе по разнымъ затрагиваемымъ

---

[1]) Упомянутое въ текстѣ письмо Лейбница къ неизвѣстному знатному лицу (которое Лейбницемъ назыв. Mon seigneur, Votre Altesse) напечатано вмѣстѣ съ письмомъ Спинозы къ Ванъ-денъ-Бургу у *Фуше-де-Карейля* (прив. соч 273—288) и у *Штейна* (прив соч Beilage V). Оно представляетъ собою рядъ замѣчаній на письмо Спинозы къ Альберту Бургу, которое и прилагалось къ письму Лейбница. Что письмо Лейбница было написано ранѣе полученія имъ Opera posthuma Спинозы, видно изъ того, что, какъ здѣсь замѣчаетъ Лейбницъ, письма Ванъ-денъ-Бурга онъ не видалъ Лейбницъ не могъ бы такъ писать, если бы онъ въ то время былъ знакомъ съ Opera posthuma, гдѣ письмо Бурга помѣщено рядомъ съ письмомъ къ нему Спинозы

въ этихъ письмахъ вопросамъ. Очевидно, эти замѣчанія сдѣланы Лейбницемъ еще въ Голландіи [1]). Слѣдовательно на ихъ основаніи можно судить, какъ Лейбницъ относился къ нѣкоторымъ положеніямъ философіи Спинозы, когда его знакомство съ нею только что начиналось.

Всѣ эти замѣчанія свидѣтельствуютъ о томъ, что Лейбницъ занимаетъ совершенно иную позицію и имѣетъ совершенно иное умственное настроеніе, чѣмъ Спиноза. Почти по всѣмъ затрагиваемымъ въ этихъ письмахъ вопросамъ, поскольку они рѣшаются въ духѣ свойственнаго Спинозѣ раціоналистическаго натурализма, Лейбницъ оказывается несогласнымъ со Спинозой.

Несогласіе, прежде всего, рѣзко выражается въ вопросахъ религіи, которымъ почти исключительно посвящены два первыхъ (мы имѣемъ въ виду порядокъ, въ какомъ эти письма переписаны у Лейбница) письма Спинозы къ Ольденбургу. Спиноза здѣсь выступаетъ противникомъ чуда вообще и, въ частности, величайшаго чуда христіанской исторіи—воскресенія Христова, которому онъ хочетъ дать метафорическій, нравственный смыслъ.

Лейбницъ въ рядѣ замѣчаній указываетъ на несостоятельность этого метафорическаго объясненія воскресенія Христа, такъ какъ такое объясненіе противорѣчитъ свидѣтельству апостоловъ [2]) и самого Христа [3]). Вообще нѣтъ никакихъ основаній прибѣгать къ такому крайнему пріему [4]).

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, всего естественнѣе предположить, что Лейбницъ тотчасъ по полученіи писемъ Спинозы занялся ихъ изученіемъ. Продолжительное пребываніе въ Голландіи представляло ему къ этому полную возможность. Гергардтъ даже находитъ для такого предположенія документальное подтвержденіе въ слѣдующемъ мѣстѣ изъ письма Ольденбурга къ Лейбницу: Quid causae sit, quod Spinozae non tradidisti litteras meas? Quas velis demonstrationes Metaphysicas, quae a te lectae et examinatae in litteris tuis Amstelodamensis dicuntur, non intelligo, cum earum authorem subticueris (I, 118) Но, кажется, изъ этого неяснаго мѣста ничего нельзя заключить относительно времени, къ какому относятся извѣстныя намъ замѣчанія Лейбница къ письмамъ Спинозы къ Ольденбургу.

[2]) I, 126, примѣч 10 и 128, примѣч. 7. [3]) 127, примѣч 13.

[4]) 125—126, примѣч 9

Менѣе рѣшительнымъ, повидимому, противникомъ Спинозы является Лейбницъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ его письмамъ къ Ольденбургу, когда дѣло касается вопросовъ философскаго характера. Однако и здѣсь въ достаточной степени обнаруживается, что основная точка зрѣнія Лейбница не имѣетъ ничего общаго съ натурализмомъ Спинозы.

Въ трехъ разсматриваемыхъ нами письмахъ Спинозы къ Ольденбургу нашли себѣ выраженіе два характерныхъ положенія философіи Спинозы: объ имманентности Бога міру и о механическомъ, чуждомъ всякаго нравственнаго смысла, характерѣ мирового процесса

Первое положеніе здѣсь высказано не въ такой рѣзкой формѣ, какъ въ „Этикѣ“, а значительно смягчено ссылками на апостола Павла, древне-еврейскихъ писателей и греческихъ философовъ. Спиноза здѣсь даже выразительно указываетъ на то, будто мысль о тожествѣ природы и Бога ему неправильно приписывается и вовсе не является его дѣйствительнымъ мнѣніемъ. Въ своемъ замѣчаніи по поводу этого положенія Спинозы Лейбницъ, прежде всего, указываетъ на то, что, дѣйствительно, подобныя же мысли можно находить у Меллиса, Парменида, стоиковъ. Лейбницъ вспоминаетъ, что воззрѣнія Парменида имъ были нѣкогда изложены въ правильной логической формѣ, хотя всецѣло (per omnia) онъ ихъ и не одобряетъ [1]). Самая мысль объ имманентности Бога міру не вызываетъ со стороны Лейбница прямого возраженія. Но, вмѣсто той неясной и неопредѣленной формы, въ которой эта мысль является у Спинозы, Лейбницъ даетъ ей вполнѣ теистическую интерпретацію. „Можно сказать, замѣчаетъ Лейбницъ, что все едино, все заключается въ Богѣ, подобно тому какъ дѣйствіе содержится въ своей достаточной причинѣ и свойства субъекта въ его сущности. Ибо несомнѣнно, что сущность вещей есть послѣдствіе природы Бога, въ силу которой можетъ быть избрано лишь наилучшее“ [2]). Безспорно, что сравненія, при

[1]) 129, примѣч 2
[2]) Тамъ же

помощи которыхъ Лейбницъ хочетъ представить отношеніе Бога къ міру, избраны не вполнѣ удачно и производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто Лейбницъ стоитъ на пантеистической точкѣ зрѣнія, аналогической съ точкою зрѣнія Спинозы. Но послѣдняя фраза: „ибо несомнѣнно, что сущность вещей есть послѣдствіе природы Бога, въ силу которой можетъ быть избрано лишь наилучшее", въ достаточной степени показываетъ, насколько далекъ Лейбницъ отъ Спинозовскаго пантеизма. Если міръ и называется у него „послѣдствіемъ природы Бога", то это нужно понимать лишь въ томъ смыслѣ, что міръ есть результатъ свободнаго избранія Бога, которое, разумѣется, опредѣляется природою Бога, свойствами Его ума и воли. Поэтому совершенно неправильно оцѣниваетъ значеніе приведеннаго Лейбницевскаго замѣчанія Людвигъ Штейнъ, утверждая, что здѣсь Лейбницъ воспроизвелъ квинтэссенцію пантеизма [1]). Только что приведенная фраза вводитъ такой элементъ, которымъ пантеизмъ рѣшительно устраняется: избраніе наилучшаго, о которомъ Лейбницъ упоминаетъ, какъ объ источникѣ міра, предполагаетъ Бога разумно-свободнаго, Бога личнаго, съ которымъ пантеизмъ совершенно не мирится.

Взглядъ на міровой процессъ, какъ на чисто механически детерминированный, высказывается въ письмѣ Спинозы къ Ольденбургу въ связи съ вопросомъ о наказаніи. По Спинозѣ, всѣ человѣческія дѣйствія необходимымъ образомъ вытекаютъ изъ свойственной каждому изъ насъ природы. Наказанія и несчастія, постигающія человѣка, не составляютъ исключенія, въ свою очередь, являясь необходимымъ послѣдствіемъ человѣческихъ дѣйствій. Такимъ образомъ, наказаніе для Спинозы является результатомъ не моральной необходимости, а необходимости метафизической, не есть выраженіе идеи справедливости, а выраженіе естественно-причинной связи.

Лейбницъ въ своихъ замѣчаніяхъ этой точкѣ зрѣнія противопоставляетъ идею нравственнаго міропорядка, ко-

---

[1]) *Stern*, прив. соч. стр 51

торый предполагаетъ соотвѣтствіе между нравственными свойствами воли человѣка и счастіемъ или несчастіемъ его [1]). Но, касаясь вопроса о наказаніи, Лейбницъ видитъ условіе справедливаго примѣненія наказанія лишь въ наличности у человѣка свободы дѣйствія въ моментъ совершенія худого дѣла. „Было ли въ его власти хотѣть, для дѣла совершенно безразлично“ [2]). Это противорѣчіе объясняется, конечно, тѣмъ, что въ послѣднемъ случаѣ Лейбницъ сталъ на точку зрѣнія практическаго юриста, съ которой, разумѣется, нельзя разсуждать иначе Однако, даже эта юридически-практическая точка зрѣнія, несомнѣнно, гораздо совершеннѣе, нежели чисто детерминистическая и фаталистическая точка зрѣнія Спинозы.

Особеннаго вниманія заслуживаетъ замѣчаніе Лейбница на Спинозовское опредѣленіе субстанціи, которое, какъ мы видѣли, было сообщено ему Шуллеромъ вмѣстѣ съ письмомъ къ Мейеру о безконечномъ Субстанція, какъ ее опредѣляетъ Спиноза, есть то, что существуетъ въ себѣ и познается (concipitur) черезъ себя [3]). По поводу этого опредѣленія Лейбницъ, прежде всего, указываетъ на различіе терминовъ: „представлять“ (concipere), какимъ пользуется Спиноза, и „понимать“ (intelligere), который здѣсь, по смыслу, должно было бы употребить Мы понимаемъ вещи лишь въ томъ случаѣ, когда представляемъ себѣ ихъ происхожденіе или способъ ихъ образованія. Для представленія же вещи этого не требуется. Очевидно, мысли, выраженной въ Спинозовскомъ опредѣленіи субстанціи, соотвѣтствуетъ первый терминъ, и это опредѣленіе нужно понимать такимъ образомъ: черезъ себя понимается такое существо, которое является причиною самого себя, иначе сказать—Существо Необходимое. Такимъ образомъ, субстанція это то же, что и схоластическое Ens necessarium или Ens a se. А если такъ, то она является, подобно имъ, произведеніемъ догматическаго раціонализма, недостаточность котораго для Лейбница

---

[1]) I, 128, примѣч. 3 и 4 [2]) 127, примѣч 7

[3]) 130—131; срвн Этика, опред. 3 ч I

въ то время вполнѣ выяснилась. Въ самомъ дѣлѣ, подлежитъ сомнѣнію, понимаемъ ли мы Необходимое Существо, т. е. имѣемъ ли ясную и отчетливую идею Его и даже можемъ ли имѣть такую идею [1]). Это сомнѣніе, основательность котораго безспорна, въ корнѣ подрывало выставленное Спинозою опредѣленіе субстанціи.

Такимъ образомъ, на основаніи разсмотрѣнныхъ замѣчаній видно, что Лейбницъ уже при первоначальномъ знакомствѣ съ идеями Спинозы является рѣшительно несогласнымъ съ нимъ въ основныхъ и существенныхъ пунктахъ міровоззрѣнія. Спиноза въ области религіи заявляетъ себя чистѣйшимъ раціоналистомъ, принципіальнымъ противникомъ чуда. Лейбницъ, напротивъ, является сторонникомъ чуда и откровенія и не видитъ никакихъ основаній прибѣгать къ аллегоріямъ и иносказаніямъ для объясненія библейскихъ чудесъ. Спиноза понимаетъ Бога натуралистически, Лейбницъ, очевидно, стоитъ за Бога личнаго, произведшаго міръ „чрезъ свободное избраніе наилучшаго". Въ то время какъ Спиноза отрицаетъ нравственный міропорядокъ, Лейбницъ выражаетъ твердую вѣру въ то, что справедливость фактически торжествуетъ въ мірѣ. Наконецъ, въ то время какъ Спиноза довелъ до послѣднихъ предѣловъ методъ догматическаго мышленія, нашедшій себѣ яркое выраженіе въ его опредѣленіи субстанціи, Лейбницъ этимъ методомъ не удовлетворяется и признаетъ необходимымъ примѣнить въ философіи болѣе строгіе и болѣе критическіе пріемы мысли [2]).

6. Свиданіе философовъ въ Гагѣ. Вѣроятно, не безъ помощи Шуллера Лейбницу въ серединѣ или концѣ ноября удалось увидѣться со Спинозой въ Гагѣ. Свиданіе двухъ величайшихъ философовъ 17 вѣка постоянно обращало на

---

[1]) I, 131, примѣч. 1

[2]) Философская позиція, занятая Лейбницемъ въ отношеніи къ философіи Спинозы, обрисовывается опредѣленнѣе въ тѣхъ примѣчаніяхъ, которыя у Гергардта отмѣчены, какъ позднѣйшія прибавки (по графологическимъ соображеніямъ). Вѣроятно, эти прибавки были сдѣланы Лейбницемъ уже по полученіи Opera posthuma Спинозы, когда

себя вниманіе изслѣдователей. Вполнѣ естественно думать, что при этомъ между ними долженъ былъ произойти важный разговоръ, состояться обмѣнъ мыслей по важнѣйшимъ философскимъ вопросамъ, который не могъ остаться безъ вліянія для младшаго изъ собесѣдниковъ—Лейбница

Но наши свѣдѣнія относительно этого свиданія мы почерпаемъ лишь изъ немногихъ, отрывочныхъ и случайныхъ замѣчаній Лейбница, на основаніи которыхъ немыслимо составить полное представленіе о происходившихъ между ними разговорахъ. Однако при внимательномъ отношеніи ко всѣмъ упомянутымъ случайнымъ замѣчаніямъ Лейбница возможно установить относительно этого свиданія нѣкоторыя интересныя подробности

Прежде всего, слѣдуетъ замѣтить, что свиданіе между Лейбницемъ и Спинозою не было однократнымъ, какъ это обыкновенно представляется Лейбницъ и Спиноза въ Гагѣ встрѣчались не разъ и вели между собою продолжительные разговоры. Это видно изъ слѣдующаго мѣста письма Лейбница къ Галуа отъ 1677 года: „Спиноза умеръ этой зимой. Я его видѣлъ проѣздомъ черезъ Голландію. Я говорилъ съ нимъ нѣсколько разъ и весьма подолгу“ [1]).

Что же служило предметомъ этихъ разговоровъ? Относительно этого, существуютъ, къ сожалѣнію, лишь очень скудныя указанія въ сочиненіяхъ и письмахъ Лейбница. Одно изъ такихъ указаній мы находимъ, прежде всего, въ „Теодицеѣ“ [2]). Здѣсь Лейбницъ пишетъ: „Я видѣлъ г. Де-ла-Куръ, такъ же, какъ и Спинозу, при моемъ возвращеніи изъ Франціи черезъ Англію и Голландію, и я узналъ отъ нихъ нѣсколько интересныхъ новостей относительно обстоятельствъ того времени“ [3]). Вѣроятно, политическіе вопросы служили

онъ получилъ возможность ближе и точнѣе ознакомиться съ его воззрѣніями

[1]) *Gerhardt,* Leibniz u. Spinoza, l. c. 1078.

[2]) Théod § 376, VI, 339.

[3]) Что касается содержанія этихъ новостей, то онѣ, очевидно, касались памфлета: Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis, авторомъ котораго многіе считали Спинозу (дѣйстви-

предметомъ разговоровъ между Лейбницемъ и Спинозою лишь на первыхъ порахъ ихъ знакомства. Вполнѣ естественно, что бесѣда между двумя до сихъ поръ незнакомыми людьми началась съ политики, тѣмъ болѣе, что Лейбницъ только что прибылъ изъ Парижа, центра тогдашней европейской политики. Но отъ политическихъ темъ разговоръ, очевидно, самъ собою перешелъ на философскіе предметы. Находящіяся въ нашихъ рукахъ данныя показываютъ, что въ своей бесѣдѣ Спиноза и Лейбницъ касались двухъ философскихъ вопросовъ: вопроса о принципахъ движенія и вопроса объ онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія.

Въ одной запискѣ Лейбница, относящейся къ его свиданію со Спинозой, мы читаемъ: „Спиноза плохо видѣлъ

тельнымъ авторомъ памфлета былъ Де-ла-Куръ), личности и судьбы братьевъ Де-Витъ, борьбы голландскихъ политическихъ партій, бывшаго учителя Спинозы Ванъ денъ Энде и его трагическаго конца (за участіе въ заговорѣ принца Рогана, имѣвшемъ цѣлью передать голландцамъ французскія крѣпости, Ванъ-денъ-Энде былъ казненъ въ 1674 г.) Хотя на основаніи §§ 375 и 376 „Геодицеи", гдѣ упоминаются эти лица и событія, нельзя съ увѣренностью сказать, что всѣ эти свѣдѣнія Лейбницъ получилъ отъ Спинозы, однако весьма вѣроятно, что разговоръ между ними имѣлъ именно такое содержаніе Разъ между Спинозою и Лейбницемъ завязался разговоръ политическаго характера, то чего онъ могъ касаться, какъ не самыхъ крупныхъ событій того времени, связанныхъ съ только что окончившейся французско-голландской войной? А такими крупными событіями времени и были политическіе памфлеты, борьба политическихъ партій и жертвы этой борьбы—братья Де-Витъ (особенно близкіе Спинозѣ; одинъ изъ нихъ выдавалъ ему пенсію въ 200 гульденовъ) и наконецъ, заговоръ Рогана и связанный съ нимъ трагическій конецъ Ванъ-денъ-Энде. Что разговоръ между нимъ и Спинозой касался судьбы братьевъ Де-Витъ, объ этомъ Лейбницъ прямо говоритъ въ одной запискѣ, относящейся къ его свиданію со Спинозой Здѣсь мы читаемъ: „Я провелъ нѣсколько часовъ послѣ обѣда со Спинозой. Онъ мнѣ разсказалъ, что во время убійства братьевъ Де-Витъ, онъ хотѣлъ ночью выйти изъ дому и прикрѣпить гдѣ-нибудь около мѣста убійства надпись: „ultimi barbarorum" (худшіе изъ варваровъ). Но его хозяинъ затворилъ дверь дома и воспрепятствовалъ ему выйти, ибо, въ противномъ случаѣ, онъ былъ бы растерзанъ" (*Foucher de Careil,* Leibniz, Descartes et Spinoza, стр 74).

(ne voyait pas bien) недостатки Декартовскихъ правилъ движенія и былъ удивленъ, когда ему сталъ доказывать, что они нарушаютъ равенство причины и дѣйствія“ [1]). Можно думать, что вопросъ о движеніи былъ поднятъ по иниціативѣ Лейбница. Извѣстно, что незадолго передъ этимъ вопросъ о движеніи его сильно занималъ. Онъ посвятилъ ему цѣлый діалогъ, написанный на бортѣ корабля при переѣздѣ изъ Англіи въ Голландію [2]).

Если попытаться, хотя бы приблизительно, опредѣлить ту позицію, какой держался въ этой бесѣдѣ о движеніи каждый изъ философовъ, то относительно Спинозы нужно будетъ сказать, что онъ въ общемъ стоялъ на точкѣ зрѣнія Декарта, хотя и не во всемъ соглашался съ нимъ. Какъ видно изъ письма Спинозы къ Ольденбургу, Спиноза уже въ 1665 г. отвергалъ шестое правило [3]) Декарта относительно движенія (признавая однако силу за другими правилами) [4]) Вѣроятно, такой же взглядъ на Декартовскія правила движенія былъ высказанъ Спинозою и въ разговорѣ съ Лейбницемъ. Что касается самого Лейбница, то, какъ показываетъ цитированная выше записка, для него уже тогда была ясна главная неправильность Декартовской теоріи движенія, построенной на основаніи геометрическаго опредѣленія тѣла. Лейбницъ, именно, указалъ Спинозѣ на то, что въ этой теоріи нарушается основной принципъ научнаго мышленія—принципъ равенства между причиною и дѣйствіемъ.

---

[1]) Это та самая записка, которая цитировалась въ предшествующемъ примѣчаніи (*Fouch. de Car* прив соч стр. 75)

[2]) См выше, стр 47—48

[3]) Шестое правило Декарта гласитъ: „Если бы покоющееся тѣло С по своей величинѣ было равно В, движущемуся противъ С, то оно частію было бы увлечено тѣломъ В, а частію было бы само оттолкнуто В; если бы, напримѣръ, В двигалось по направленію къ С съ 4-мя градусами скорости, то одинъ градусъ скорости оно сообщило бы С, а съ тремя остальными оттолкнулось бы въ противоположномъ направленіи“. Principia philosophiae, pars II, Oeuvres de Descartes, publiés par Ch. Adam et P. Tannery 1905, VIII, 69).

[4]) Sp op. II, 130, Epist XXXII (XV).

Совершенно такъ же впослѣдствіи Лейбницъ доказывалъ выдвинутое имъ противъ картезіанцевъ положеніе, что въ тѣлахъ сохраняется одно и то же количество движенія. Такимъ образомъ, у Лейбница уже тогда, повидимому, намѣчались тѣ аргументы противъ Декартовской теоріи движенія, которые содержатся въ его статьѣ о Декартовскихъ правилахъ движенія, напечатанной въ 1886 году въ Acta Erudit Lips [1]).

Судя по запискѣ Лейбница, на Спиноза аргументація Лейбница произвела впечатлѣніе и не встрѣтила съ его стороны возраженій.

Другимъ философскимъ вопросомъ, служившимъ предметомъ бесѣды между Лейбницемъ и Спинозою, былъ вопросъ объ онтологическомъ доказательствѣ. Объ этомъ мы узнаемъ изъ одного интереснаго документа, впервые опубликованнаго Гергардтомъ въ статейкѣ Leibniz und Spinoza [2]). Документъ этотъ представляетъ изложеніе онтологическаго доказательства бытія Божія. Въ концѣ Лейбницемъ сдѣлано такое замѣчаніе: „Я показалъ это разсужденіе Спинозѣ, который призналъ его основательнымъ, хотя сначала и не соглашался съ нимъ. Это разсужденіе я записалъ и прочиталъ ему“. Онтологическое доказательство, представленное Лейбницемъ Спинозѣ, имѣетъ ту особенность, что въ немъ онъ старается устранить основной недостатокъ этого доказательства—необоснованность перехода изъ области мысли въ сферу дѣйствительнаго бытія. Какъ уже выше замѣчалось, на этотъ недостатокъ онтологическаго доказательства Лейбницъ указывалъ еще въ 1675 г. въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Ольденбургу. Лейбница уже тогда смущала мысль, не заключаетъ ли идея Совершеннѣйшаго Существа, на которой построено онтологическое доказательство, въ себѣ внутренняго противорѣчія [3]). Та же мысль, какъ мы

---

[1]) *Dutens,* III, 180—182.

[2]) L. с стр 1078—1079 Этотъ документъ напечатанъ и у *Штейна*, прив. соч. стр. 281, 282.

[3]) См. выше, стр 46, примѣч 5.

только что видѣли, нашла себѣ выраженіе и въ замѣчаніи Лейбница на Спинозовское опредѣленіе субстанціи, сообщенное ему Шуллеромъ [1]). Какъ мы увидимъ, и позднѣе—въ своемъ спорѣ съ картезіанцемъ Эккардомъ—Лейбницъ выдвигалъ противъ онтологическаго доказательства то же возраженіе [2]). То доказательство, которое Лейбницъ показалъ Спинозѣ, и представляетъ собою опытъ устраненія такого сомнѣнія въ возможности Совершеннѣйшаго Существа. Доказать возможность Совершеннѣйшаго Существа—значитъ доказать, что оно не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія. Поэтому Лейбницъ пытается установить, что совершенства, какъ простыя качества, совмѣстимы (compatibles) въ одномъ субъектѣ. Такимъ образомъ, разсужденіе, показанное Лейбницемъ Спинозѣ, представляетъ собою опытъ перестройки Декартовскаго онтологическаго доказательства бытія Божія на основаніяхъ болѣе критическаго мышленія [3]).

---

[1]) См выше, стр 57

[2]) См ниже, отдѣлъ 8 этой главы

[3]) Такъ какъ это разсужденіе не безынтересно уже само по себѣ, независимо отъ его значенія для уясненія философскаго развитія Лейбница, то будетъ, кажется, нелишнимъ, если мы въ примѣчаніи дадимъ его точный переводъ.

О существованіи Совершеннѣйшаго Существа.

„Я называю совершенствомъ всякое простое качество, которое положительно и абсолютно, или которое, выражая что-либо, выражаетъ безъ всякихъ границъ.

Поскольку же качество является простымъ, постольку оно не разложимо или не опредѣлимо; въ противномъ случаѣ оказалось бы, что простое качество не одно, а есть собраніе многихъ, или если оно будетъ одно, будетъ ограничено предѣлами, а посему будетъ пониматься путемъ отрицанія дальнѣйшаго поступательнаго движенія, что противно предположенію, такъ какъ было взято чисто положительное качество.

Отсюда не трудно доказать, что всѣ совершенства совмѣстимы между собою, или могутъ быть въ одномъ и томъ же субъектѣ.

Допустимъ такого рода положеніе:

А и В несовмѣстимы (Подъ А и В разумѣются двѣ простыя формы или совершенства; причемъ результатъ будетъ тотъ же самый,

Подобные критическіе пріемы были совершенно чужды Спинозѣ. Отличительная черта его мышленія состоитъ какъ разъ въ томъ, что у него—непосредственный и легкій переходъ отъ міра мысли къ міру бытія, принятый имъ совершенно догматично. Вся его система основывается на он-

---

если заразъ взять нѣсколько). Очевидно, это положеніе не можетъ быть доказано безъ разложенія терминовъ A и B—одного изъ нихъ или, обоихъ,—ибо иначе природа ихъ не могла бы подлежать сужденію (rationem ingrederetur) и несовмѣстимость могла бы быть доказана относительно какихъ-угодно предметовъ въ той же степени, какъ и относительно нихъ Но (по предположенію) они неразложимы Слѣдовательно, эта теорема не можетъ быть доказана

Между тѣмъ, если бы она была истинной, она, несомнѣнно, могла бы быть доказана Ибо всѣ теоремы или самоочевидны, или доказуемы. Но она не самоочевидна Слѣдовательно, эта теорема не является необходимо истинной".

Далѣе текстъ документа представляетъ очевидную неисправность, которая однако почему-то ускользнула отъ вниманія обоихъ издателей, т е Гергардта и Штейна. Далѣе мы читаемъ: Sive non est necessarium, ut A et B sint in eodem subjecto, non possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiocinatio de quibus libet aliis ejusmodi qualitatibus assumptis, ideo compatibiles sunt omnes perfectiones (т. е нѣтъ никакой необходимости въ томъ, чтобы A и B находились въ одномъ и томъ же субъектѣ, слѣдовательно они не могутъ быть въ одномъ и томъ же субъектѣ, и такъ какъ подобнымъ же образомъ слѣдуетъ разсуждать относительно всякаго рода качествъ, то всѣ совершенства совмѣстимы). Въ этомъ видѣ текстъ заключаетъ въ себѣ очевидное противорѣчіе и лишенъ всякаго смысла; ясно, что онъ долженъ быть исправленъ слѣдующимъ образомъ: Sive non est necessarium, ut A et B *non* sint in eodem subjecto, possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem etc..

Это будетъ значить: „Иными словами, нѣтъ никакой необходимости въ томъ, чтобы A и B не находились въ одномъ и томъ же субъектѣ (т е были несовмѣстимы), слѣдовательно, они могутъ быть въ одномъ и томъ же субъектѣ, и такъ какъ подобнымъ же образомъ слѣдуетъ разсуждать относительно всякаго рода качествъ, то всѣ совершенства совмѣстимы".

Доказавъ такимъ образомъ совмѣстимость совершенствъ, Лейбницъ заключаетъ: „итакъ дается, или можетъ мыслиться субъектъ всѣхъ совершенствъ, или Совершеннѣйшее Существо А отсюда ясно, что Оно существуетъ, такъ какъ въ числѣ совершенствъ содержится существованіе".

тологическомъ доказательствѣ, ибо его основное опредѣленіе, т. е. опредѣленіе субстанціи, какъ совершенно правильно отмѣтилъ Лейбницъ [1]), есть не что иное, какъ одна изъ формъ упомянутаго доказательства. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что разсужденія Лейбница не встрѣтили сочувствія со стороны Спинозы, который „сначала не соглашался съ нимъ". Если затѣмъ, уступая аргументамъ Лейбница, Спиноза и „одобрилъ его", то это онъ, вѣроятно, сдѣлалъ болѣе изъ учтивости, чѣмъ потому, что доказательства Лейбница дѣйствительно убѣдили его. Едва ли Спиноза такъ скоро и такъ легко могъ отказаться отъ своего основнаго методическаго пріема и перейти отъ раціонализма догматическаго къ раціонализму критическому. Это уже психологически неправдоподобно.

Несомнѣнно, что тѣ долгіе разговоры [2]), которые Лейбницъ велъ со Спинозой во время своихъ неоднократныхъ свиданій съ нимъ, не ограничивались двумя этими философскими вопросами—о принципахъ движенія и объ онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія. Въ одномъ письмѣ Лейбница къ Галуа можно найти указаніе на то, что Спиноза изложилъ передъ Лейбницемъ нѣкоторыя положенія своей философіи. „У него (Спинозы), читаемъ въ этомъ письмѣ, странная метафизика, исполненная парадоксовъ Между прочимъ, онъ думаетъ, что міръ и Богъ по своей сущности тождественны, что Богъ есть субстанція всѣхъ вещей и что творенія суть лишь модусы, или акциденціи. Но я замѣтилъ, что нѣкоторыя мнимыя *доказательства, которыя онъ мнѣ представилъ*, неточны" [3]). Весьма вѣроятно, что, излагая въ бесѣдѣ съ Лейбницемъ это доказательство, Спиноза имѣлъ передъ глазами автографъ „Этики". По крайней мѣрѣ, объ этомъ заставляетъ догадываться слѣдующее выраженіе изъ письма Шуллера къ Лейбницу: „*Этика*", *которую вы видѣли у самого Спинозы*, сохраняется въ автографѣ у пріятеля" [4])

---

[1]) См. выше, стр. 57 [2]) См выше, стр. 58 [3]) I, 118.
[4]) *Stein*, прив соч Beilage III, письмо 3, стр 286

Такимъ образомъ, бесѣды между философами, начавшись, вѣроятно, съ политическихъ новостей, перешли на почву философскую. Лейбницъ изложилъ свой взглядъ на законы движенія и онтологическое доказательство бытія Божія Спиноза, въ свою очередь, познакомилъ Лейбница съ нѣкоторыми доказательствами своей „Этики".

Если бесѣды Лейбница со Спинозою были такъ продолжительны и касались такихъ важныхъ вопросовъ, если Спиноза познакомилъ Лейбница съ нѣкоторыми доказательствами своей „Этики", то само собою возникаетъ предположеніе, что столь близкое общеніе съ личностью и ученіемъ Спинозы не осталось для Лейбница безслѣднымъ. Вполнѣ естественно, что метафизика Спинозы, которая, какъ показываетъ послѣдующая исторія философіи, имѣла громадную притягательную силу для всѣхъ выдающихся умовъ, увлекла и Лейбница, такъ что онъ, по крайней мѣрѣ, на нѣкоторое время, сдѣлался спинозистомъ. Но это предположеніе, какъ оно ни кажется естественнымъ, не подтверждается. Какъ мы уже видѣли, по двумъ философскимъ вопросамъ, которыхъ касался его разговоръ со Спинозой, Лейбницъ остался при своей точкѣ зрѣнія, отличной отъ точки зрѣнія Спинозы, и даже, наоборотъ, послѣдній будто бы принужденъ былъ согласиться съ нимъ. Что касается доказательствъ изъ „Этики", то уже въ цитированномъ выше письмѣ къ Галюа Лейбницъ довольно опредѣленно высказываетъ свое мнѣніе объ этихъ доказательствахъ, называя ихъ мнимыми и неточными. Правда, письмо къ Галюа написано Лейбницемъ приблизительно черезъ годъ послѣ его свиданія со Спинозой, но у насъ существуетъ другой документъ, который относится къ 2 декабря 1676 г., т. е. написанъ вскорѣ послѣ свиданія со Спинозой и въ которомъ Лейбницъ показываетъ себя настолько далекимъ отъ идей Спинозы, что, по мнѣнію *Couturat*, одного этого документа достаточно, чтобы разрушить гипотезу относительно спинозизма Лейбница, хотя бы самаго преходящаго [1]).

[1]) *Cout* Préface, II

Упомянутый документъ есть не что иное, какъ небольшая замѣтка, набросанная Лейбницемъ на клочкѣ бумаги 2 декабря 1676 г. [1]) Имя Спинозы въ этой замѣткѣ не упоминается и даже его мнѣнія здѣсь сколько-нибудь ясно не цитируются. Однако содержаніе замѣтки ясно показываетъ, что здѣсь Лейбницъ считается съ нѣкоторыми положеніями Спинозовской философіи

Замѣтка начинается указаніемъ на неосновательность предположенія, будто существуетъ иной родъ вещей, помимо извѣстныхъ намъ, и какъ бы иной безконечный міръ, помимо нашего міра. Дѣлать такое предположеніе—значитъ злоупотреблять словомъ существованіе, такъ какъ нельзя сказать, существуютъ ли такія вещи, или нѣтъ. Существованіе, какъ оно нами понимается, заключаетъ въ себѣ нѣкоторое опредѣленное время.—Очевидно, это разсужденіе замѣтки направлено противъ ученія Спинозы, что, кромѣ извѣстныхъ намъ аттрибутовъ Божественной субстанціи мышленія и протяженія, существуетъ безчисленное множество другихъ. Какъ намъ извѣстно, съ этимъ ученіемъ Спинозы Лейбницъ познакомился еще изъ разговора съ Чирнгаузомъ [2]).

Далѣе, замѣтка Лейбница направляется, повидимому, противъ натурализма Спинозы, противъ его утвержденія, что существуетъ все, что возможно. По Лейбницу, наоборотъ, не все можетъ существовать совмѣстно съ прочимъ, иначе получится много нелѣпаго. Нельзя представить нелѣпости, какой бы тогда не было въ мірѣ. Существовали бы не только уроды, души злыя и несчастныя, но также различные виды несправедливости, и не было бы никакого основанія называть Бога добрымъ, а не злымъ, справедливымъ, а не несправедливымъ. Тогда долженъ былъ бы существовать такой міръ, въ которомъ всѣ праведные наказывались бы вѣчными на-

---

[1]) Напечатана у *Cout.* 529—530.

[2]) См. выше, стр. 38, примѣч: „По его мнѣнію существуютъ другіе безконечные положительные аттрибуты, кромѣ мышленія и протяженія"

казаніями, а всѣ нечестивые получали бы награду, смывая блаженствомъ свои преступленія Въ противоположность натурализму Спинозы, Лейбницъ выдвигаетъ свой принципъ, согласно которому существуетъ лишь то, существованіе чего возможно и совмѣстимо съ существованіемъ другихъ вещей. Нѣтъ другого основанія къ существованію кромѣ того, по которому существуетъ лишь наилучшее, заключающее въ себѣ наибольшее количество реальности.

Таково содержаніе замѣтки Лейбница. Она представляетъ особенную цѣнность потому, что является совершенно интимнымъ выраженіемъ его мыслей и настроенія въ данный моментъ. Если въ письмахъ ему, можетъ быть, приходилось приноравливать свои сужденія къ тѣмъ или другимъ лицамъ, то въ такого рода замѣткахъ, которыя имъ набрасывались исключительно для себя, онъ уже выражалъ свои мысли, не стѣсняясь никакими постороннимъ соображеніями. Такимъ образомъ, въ этой замѣткѣ мы находимъ не подлежащее никакому сомнѣнію доказательство, какъ далеко Лейбницъ по своимъ настроенію и воззрѣніямъ отстоялъ отъ Спинозы вскорѣ послѣ своего свиданія съ нимъ. Механическое и натуралистическое міросозерцаніе, представителемъ котораго былъ Спиноза, кажется Лейбницу абсурднымъ и недопустимымъ съ нравственной стороны Онъ заявляетъ себя сторонникомъ телеологическаго міровоззрѣнія, признавая, что въ мірѣ все происходитъ не по принципу механической необходимости, но по принципу наилучшаго.

7. Отношеніе Лейбница къ Спинозѣ и его философіи по перепискѣ съ Шуллеромъ (1677—1678). Въ концѣ декабря 1676 г. Лейбницъ прибылъ въ Ганноверъ [1]).

Для характеристики отношенія Лейбница къ Спинозѣ и его философіи въ самомъ началѣ Ганноверскаго періода даетъ нѣкоторый матеріалъ его переписка съ Шуллеромъ [2]). Эта переписка велась въ теченіе 1677—1678 г. и была есте-

---

[1]) *Guhrauer,* пр. соч. I, стр 188

[2]) Издана *Штейномъ,* въ качествѣ приложенія къ его книгѣ, Beilage III, стр. 284—294.

ственнымъ продолженіемъ тѣхъ довольно близкихъ отношеній, которыя установились между этимъ ученикомъ и ближайшимъ довѣреннымъ Спинозы и Лейбницемъ во время его пребыванія въ Голландіи. Къ сожалѣнію, отъ этой переписки въ бумагахъ Лейбница сохранились лишь письма Шуллера, но не осталось черновиковъ писемъ самого Лейбница, за исключеніемъ трехъ писемъ, относящихся къ самому концу переписки и не содержащихъ ничего, касающагося Спинозы или его философіи.

Точкою соприкосновенія между ними была далеко не одна философія Спинозы. Какъ видно изъ этой переписки, Шуллеръ, прежде всего, служилъ Лейбницу въ качествѣ посредника при выпискѣ книгъ отъ голландскихъ книгоиздателей и книготорговцевъ. Кромѣ того, какъ Лейбницъ, такъ и Шуллеръ интересовались химіей; въ письмахъ Шуллера не разъ дѣлаются сообщенія о производимыхъ имъ химическихъ опытахъ. Не мало въ этихъ письмахъ также сообщеній по части техники—о новыхъ изобрѣтеніяхъ и усовершенствованіяхъ въ орудіяхъ производства. Подобно другимъ химикамъ того времени, Шуллеръ вѣровалъ въ возможность дѣлать химическимъ путемъ золото. Въ письмахъ Шуллера часто сообщается о какомъ-то „хризопеѣ“ (chrisopoeus), производившемъ опыты, съ цѣлью добыть золото Повидимому, и Лейбница эти опыты серьезно интересовали. Спинозы эта переписка касается слегка; о немъ въ письмахъ Шуллера какъ бы мимоходомъ бросается нѣсколько словъ; видно, что не Спиноза и его философія были въ то время главнымъ предметомъ интереса для Шуллера и Лейбница.

Въ одномъ изъ первыхъ двухъ писемъ, полученыхъ Шуллеромъ одновременно, повидимому, 8 января [1]), Лейбницъ проситъ его сообщить, какъ доказывается въ „Этикѣ“ Спинозы теорема о существованіи одной только субстанціи [2]).

---

[1]) См начало 2-го письма, стр 284

[2]) Это видно изъ слѣдующихъ словъ письма Шуллера: „Доказательство, о которомъ вы просите что въ природѣ вещей не можетъ существовать двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы, или съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ“... (стр. 285).

Такимъ образомъ, Лейбницъ желаетъ знать, какъ обосновывается центральное положеніе пантеизма Спинозы. Удовлетворяя этому желанію, Шуллеръ въ своемъ письмѣ отъ 6 февраля 1677 г. точно переписываетъ изъ „Этики" доказательство 5 теоремы I части [1]) То обстоятельство, что Лейбницъ обращается къ Шуллеру за доказательствомъ одной изъ основныхъ теоремъ „Этики", показываетъ, какъ мало былъ Лейбницъ въ то время знакомъ со Спинозовской философіей. Отсюда видно, что во время своего пребыванія въ Голландіи Лейбницу не удалось прочесть „Этику".

Обращаетъ на себя вниманіе также и то, что за рѣшеніемъ

---

[1]) То же письмо, стр 285 Выписывая изъ „Этики" доказательство этой теоремы, Шуллеръ приводитъ также и точныя ссылки на соотвѣтствующія опредѣленія и уже доказанныя теоремы Это даетъ поводъ Штейну предполагать что у Лейбница имѣлся списокъ опредѣленій, аксіомъ и теоремъ „Этики" (прив соч. стр 82). При этомъ Штейнъ полагаетъ, что этотъ списокъ былъ сдѣланъ самимъ Лейбницемъ во время его пребыванія въ Голландіи или съ автографа Спинозы, или съ экземпляра, имѣвшагося у Шуллера (стр 82, 83) Однако все говоритъ за то, что догадка Штейна не соотвѣтствуетъ дѣйствительности Изъ того, что Шуллеръ, приводя доказательство 5 теоремы, проставляетъ ссылки на аксіомы, опредѣленія и на доказанныя впредь теоремы, еще не слѣдуетъ того, что у Лейбница былъ списокъ всѣхъ аксіомъ, опредѣленій и теоремъ „Этики" Шуллеръ это могъ сдѣлать просто потому, что онъ добросовѣстно списалъ все, что нашелъ въ „Этикѣ", не особенно заботясь о томъ, насколько эти ссылки будутъ Лейбницу полезны Затѣмъ, трудно указать какую-нибудь цѣль и какой-нибудь смыслъ для предполагаемаго Штейномъ извлеченія изъ „Этики" Для чего Лейбницу нужно было списывать всѣ эти опредѣленія, аксіомы и теоремы? Если бы Лейбницъ въ Голландіи получилъ въ свои руки на довольно продолжительное время рукопись „Этики", то онъ, несомнѣнно, использовалъ бы ее болѣе продуктивно и сдѣлалъ бы изъ нея такія извлеченія, которыя бы давали ему, по возможности, полное представленіе о системѣ Спинозы, а не ограничился бы списываніемъ однѣхъ теоремъ съ относящимися къ нимъ опредѣленіями и аксіомами. Далѣе, если бы Лейбницъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи экземпляръ „Этики" въ продолженіе такого значительнаго промежутка времени, какое требовалось бы для списыванія всѣхъ ея теоремъ, то онъ успѣлъ бы основательно познакомиться съ ученіемъ Спинозы, и такое основное положеніе въ его ученіи, какъ 5 теорема I части „Этики", не могло бы вызвать у него никакихъ недоумѣній

вопроса Лейбницъ обращается къ Шуллеру, а не къ самому Спинозѣ, который тогда еще былъ въ живыхъ (письмо, какъ замѣчалось выше, было получено Шуллеромъ 8 января; Спиноза же умеръ 11/21 февраля 1677 г.) [1]). Очевидно, несмотря на то, что Лейбницъ встрѣчался со Спинозой нѣсколько разъ и подолгу съ нимъ разговаривалъ, между ними не установилось особенно тѣсныхъ отношеній. Повидимому, Лейбницу такъ и не удалось вполнѣ побѣдить въ Спинозѣ то недовѣріе, которое послѣдній выразилъ еще въ 1675 г въ письмѣ къ Чирнгаузу [2]).

Сообщенное Шуллеромъ доказательство Лейбницъ не оставилъ безъ возраженія. Отвѣтъ Шуллера на это возраженіе даетъ новое свидѣтельство относительно того, какъ мало Лейбницъ былъ въ то время знакомъ съ ученіемъ Спинозы. Шуллеръ пишетъ Лейбницу: „что касается вашего возраженія, несомнѣнно, весьма основательнаго и остроумнаго, то вы сами же его сумѣете разрѣшить, когда для васъ представится возможность полнѣе познакомиться со связью мыслей во всемъ произведеніи и съ намѣреніемъ автора“ [3]). Такимъ образомъ, по свидѣтельству Шуллера, Лейбницъ не былъ въ то время знакомъ ни съ планомъ, ни съ основной тенденціей „Этики“.

Въ томъ же самомъ письмѣ, въ которомъ приводится нужное Лейбницу доказательство 5 теоремы I части „Этики“, Шуллеръ сообщаетъ о своихъ опасеніяхъ на счетъ скорой смерти Спинозы. „Я боюсь, пишетъ Шуллеръ, что Б. де-Спиноза въ скоромъ времени оставитъ насъ, такъ какъ чахотка (его наслѣдственная болѣзнь) въ послѣдніе дни, повидимому, усилилась“ [4]).

Слѣдующее письмо Шуллера отъ 16/26 февраля сообщаетъ уже о смерти Спинозы. „Я не долженъ скрывать отъ васъ, пишетъ Шуллеръ, что славнѣйшій и проницательнѣйшій (acutissimus) мужъ Спиноза скончался, вслѣдствіе крайняго истощенія“ [5]). Въ этомъ же письмѣ Шуллеръ

---

[1]) 3-ье письмо Шуллера, стр 286.
[2]) См выше, стр 43
[3]) Письмо 4-ое, стр 287
[4]) Письмо 2-ое, стр 285
[5]) Письмо 3-ье, стр 286

дѣлаетъ предложеніе Лейбницу пріобрѣсти для Ганноверской герцогской библіотеки Спинозовскій автографъ „Этики". „Имѣя свѣдѣнія о произведеніи (operis conscius), пишетъ Шуллеръ, вы можете расположить герцога, чтобы онъ пріобрѣлъ ее (Этику) на свои средства". Цѣна, которую Шуллеръ желаетъ получить за Спинозовскій автографъ, опредѣлялась въ 150 флориновъ [1]) Въ четвертомъ своемъ письмѣ, отъ 29 марта, Шуллеръ уже пишетъ, что его намѣренія относительно „Этики" измѣнились; ему удалось уговорить друзей издать сочиненія Спинозы въ общее пользованіе. Затѣмъ Шуллеръ приводитъ въ своемъ письмѣ списокъ нѣкоторыхъ книгъ, найденный имъ въ бумагахъ Спинозы. На этомъ спискѣ была надпись: „рѣдчайшія книги". Шуллеръ желаетъ знать, не видѣлъ ли Лейбницъ когда-либо нѣкоторыхъ изъ этихъ книгъ [2]).

Получивъ сообщеніе, что сочиненія Спинозы будутъ напечатаны, Лейбницъ, уже по должности библіотекаря интересовавшійся всѣми вновь выходящими книгами, повидимому, написалъ Шуллеру, чтобы послѣдній выслалъ ему „Посмертныя сочиненія" Спинозы по выходѣ ихъ въ свѣтъ. На это онъ получилъ со стороны Шуллера отвѣтъ, что „Посмертныя сочиненія" Спинозы будутъ высланы ему безъ промедленія [3]).

Сообщеніе Шуллера о найденномъ имъ въ бумагахъ Спинозы спискѣ рѣдкихъ книгъ, естественно, заставило Лейбница предположить, что въ оставшемся отъ Спинозы имуществѣ имѣются эти рѣдкія книги, и онъ, повидимому, освѣдомился объ этомъ у Шуллера Шуллеръ ему на это отвѣтилъ, что никакихъ рѣдкихъ книгъ въ имуществѣ Спинозы не имѣется. Это объясняется тѣмъ, что „я—конфиденціально сообщаетъ Шуллеръ—еще при его жизни, а также и послѣ его смерти все тщательно пересмотрѣлъ, и книги, отличавшіяся научностію и рѣдкостью, съ позволенія его (пока онъ еще былъ живъ), а также съ позволенія друзей, перенесъ къ себѣ" [4]).

---

[1]) Тамъ же
[2]) Стр 287.
[3]) Письмо 5-ое, стр. 289
[4]) Письмо 6-е, стр. 289.

Въ слѣдующихъ письмахъ Шуллеръ дѣлаетъ Лейбницу сообщеніе относительно изданія „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы. Такъ, въ письмѣ отъ 26 октября/5 ноября 1677 года Шуллеръ пишетъ: „Посмертныя сочиненія“ Спинозы уже напечатаны, остается одинъ указатель Когда онъ будетъ готовъ, то я вышлю вамъ въ числѣ первыхъ (inter primos) два или три экземпляра, или сколько вы пожелаете“ [1]). А въ слѣдующемъ письмѣ отъ 21/31 декабря Шуллеръ сообщаетъ: „Сочиненія Спинозы уже изданы и въ настоящемъ году будутъ разсылаться. Я тогда не замедлю послать вамъ исправный экземпляръ“ [2]). „Посмертныя сочиненія“ Спинозы были посланы Лейбницу въ концѣ января 1678 г. Объ этомъ мы узнаемъ изъ письма Шуллера отъ 15/25 января, гдѣ читаемъ: полное собраніе „посмертныхъ сочиненій“ Спинозы, которыя теперь уже изданы, я передалъ сыну Юде (Юде—Амстердамскій книготорговецъ), который черезъ три или четыре дня поѣдетъ въ Ганноверъ“ [4]).

По недосмотру Шуллера, извѣстное намъ письмо Лейбница къ Спинозѣ, и отвѣтъ на него Спинозы, вошедшіе въ изданіе „Посмертныхъ сочиненій“,—были напечатаны съ полнымъ именемъ Лейбница. Нужно замѣтить, что въ изданіи „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы имена лицъ, съ которыми онъ переписывался, въ обращеніяхъ почти всѣхъ писемъ не проставлены: ихъ замѣняютъ загадочныя звѣздочки (такія звѣздочки стоятъ, напримѣръ, повсюду въ перепискѣ, вмѣсто имени самого Шуллера) или инициалы. Напечатаніе полныхъ именъ могло грозить ихъ носителямъ крупными непріятностями, въ виду той дурной репутаціи, какую доставилъ Спинозѣ среди государственныхъ людей и духовенства его „Теологико-политическій трактатъ“. Поэтому вполнѣ понятно, что Шуллеръ спѣшитъ извиниться передъ Лейбницемъ за этотъ недосмотръ. „Это произошло, пишетъ онъ въ письмѣ отъ 6 февраля 1678 г., безъ моего вѣдома Но вы извините меня тѣмъ легче, что письмо не содержитъ

---

[1]) Письмо 6-е, стр 289.
[2]) Письмо 7-е, стр. 290
[3]) Письмо 8-е, стр 291
[4]) Письмо 9-е, стр 291

почти ничего, кромѣ математическихъ предметовъ“ [1]). Однако, это утѣшеніе, кажется, не вполнѣ подѣйствовало на Лейбница. Въ слѣдующемъ письмѣ Шуллеръ, повидимому, отвѣчая на упрекъ со стороны Лейбница, пишетъ: „я сдѣлалъ строгій выговоръ (acriter reprehendi) издателю за напечатаніе, безъ моего спроса, вашего имени, хотя я и считаю это неопаснымъ, такъ какъ, кромѣ математическаго матеріала, ваше письмо почти ничего не содержитъ“ [2]).

Первый издатель переписки Лейбница съ Шуллеромъ, Людвигъ Штейнъ, старается найти въ ея содержаніи подтвержденіе своего взгляда относительно того, что Лейбницъ въ то время былъ близокъ къ идеямъ Спинозы и сильно интересовался его ученіемъ. Но это совершенно тщетная попытка [3]).

Выше мы извлекли изъ этой переписки все, что такъ или иначе касается какъ личности Спинозы, такъ и его философіи, и не находимъ тамъ ничего, что бы говорило о близости Лейбница къ Спинозѣ или по крайней мѣрѣ объ его выдающемся интересѣ къ философіи послѣдняго. Скорѣе, наоборотъ, переписка Шуллера съ Лейбницемъ свидѣтельствуетъ о поразительномъ равнодушіи Лейбница къ философіи Спинозы; на основаніи нея можно говорить не о „нетерпѣливомъ ожиданіи Лейбницемъ выхода въ свѣтъ „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы, а наоборотъ, о томъ, что Лейбницъ обнаружилъ здѣсь слишкомъ большое терпѣніе. Шуллеръ стоялъ, можно сказать, у самаго источника Спи-

---

[1]) Письмо 10-е, стр 291. [2]) Письмо 11-е, стр. 293.

[3]) Въ томъ, что Лейбницъ интересовался доказательствомъ 5 теоремы 1 части „Этики“, Штейнъ видитъ указаніе на то, въ какой сильной степени Лейбницъ въ то время былъ занятъ спинозизмомъ (прив. соч. стр. 81). А изъ сообщеній Шуллера относительно изданія „Посмертныхъ сочиненій“ и не разъ повторяемыхъ въ его письмахъ обѣщаній немедленно, по выходѣ ихъ въ свѣтъ, выслать Лейбницу эти сочиненія Штейнъ выводитъ заключеніе, что „Лейбницъ съ живымъ интересомъ слѣдилъ за напечатаніемъ и ожидалъ появленія книги съ рѣдкимъ для него нетерпѣніемъ“ (тамъ же, стр. 84). Необоснованность этихъ выводовъ бросается въ глаза То обстоятельство,

новской философіи: ученіе Спинозы ему, вѣроятно, было хорошо извѣстно и у него въ рукахъ были всѣ философскія сочиненія Спинозы. И вотъ съ этимъ человѣкомъ Лейбницъ въ продолженіе почти двухъ лѣтъ переписывается о чемъ угодно, только не о философіи Спинозы. Получается такое впечатлѣніе, что фантастическіе опыты упомянутаго „хризопея“ интересовали его болѣе, чѣмъ философское ученіе Спинозы Только разъ, единственный разъ, въ самомъ началѣ переписки, Лейбницъ завелъ рѣчь о философіи Спинозы, желая получить отъ Шуллера доказательство 5-ой теоремы 1 части „Этики“ Но, получивъ это доказательство, онъ не замедлилъ выставить противъ него свои возраженія.

что Лейбницъ обращается къ Шуллеру за доказательствомъ 5 теоремы 1 части „Этики“, говоритъ только о томъ, что Лейбницъ интересовался, какимъ образомъ доказывается у Спинозы это кажущееся парадоксальнымъ положеніе. Заключать же на основаніи этой просьбы, что Лейбницъ усиленно и упорно интересовался Спинозовской философіей, значитъ дѣлать слишкомъ поспѣшный выводъ. Если бы Лейбницъ дѣйствительно имѣлъ сильный интересъ къ философіи Спинозы, то вся его переписка съ Шуллеромъ приняла бы другой характеръ Будь у Лейбница такой интересъ, онъ не ограничился бы доказательствомъ одной только 5-ой теоремы, а попросилъ бы Шуллера познакомить его болѣе или менѣе обстоятельно и съ другими положеніями Спинозовской философіи Однако этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Какъ уже замѣчалось въ текстѣ, переписка Лейбница съ Шуллеромъ касалась многихъ предметовъ· химическихъ и алхимическихъ опытовъ, техническихъ изобрѣтеній, политическихъ новостей Спинозы письма Шуллера, а, слѣдовательно, и не дошедшія до насъ письма Лейбница, касаются лишь мимоходомъ, между прочимъ.

Столь же мало на основаніи писемъ Шуллера можно заключать о „живѣйшемъ интересѣ“ Лейбница къ изданію „Посмертныхъ сочиненій“ и о его „нетерпѣливомъ ожиданіи“ появленія ихъ въ свѣтъ. Нельзя, конечно, отрицать, что извѣстный интересъ къ этому изданію у Лейбница былъ. Таинственное сочиненіе знаменитаго философа, такъ ревниво оберегаемое отъ посторонннихъ глазъ его учениками, несомнѣнно, возбуждало любопытство Лейбница Но представлять, что Лейбницъ съ какимъ-то лихорадочнымъ нетерпѣніемъ ожидалъ выхода въ свѣтъ сочиненій Спинозы, осаждая въ своихъ письмахъ Шуллера нетерпѣливыми вопросами относительно изданія,—представлять дѣло въ такомъ видѣ, значитъ оставлять почву документовъ и пускаться въ область фантазій „Частыя“ сообщенія относительно

5-ая теорема I части „Этики“ была единственнымъ положеніемъ Спинозовской философіи, обсуждавшимся Лейбницемъ въ его перепискѣ съ Шуллеромъ. Далѣе въ перепискѣ собственно о философіи Спинозы не упоминается ни однимъ словомъ. Никакихъ сообщеній о тѣхъ или другихъ пунктахъ философіи Спинозы Шуллеръ не дѣлаетъ. Между тѣмъ, послѣ смерти Спинозы, когда уже было рѣшено издать въ свѣтъ его сочиненія, Шуллеръ могъ бы сдѣлать такія сообщенія безъ всякаго стѣсненія. Онъ могъ бы даже, если бы на то было желаніе Лейбница, изготовить для него списокъ „Этики“ или по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ ея частей. Вѣдь, списывались же для Лейбница, подъ наблюденіемъ

хода работъ по изданію „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы со стороны Шуллера совершенно естественны и вовсе нѣтъ нужды предполагать, что Шуллеръ при этомъ отвѣчалъ на запросы Лейбница. Изданіе сочиненій Спинозы было въ то время для Шуллера важнѣй-шимъ его дѣломъ. Что же можетъ быть естественнѣе того, что человѣкъ, занятый серьезнымъ и важнымъ дѣломъ, сообщаетъ о ходѣ работы своему знакомому, если послѣдній кажется ему не вполнѣ равнодушнымъ къ дѣлу?

Неоднократныя увѣренія Шуллера, что онъ немедленно по выходѣ въ свѣтъ вышлетъ Лейбницу „Посмертныя сочиненія“ Спинозы, также не говорятъ о томъ, что Лейбницъ осаждалъ Шуллера просьбами о немедленномъ доставленіи ему сочиненій, нетерпѣливо ожидая того момента, когда печатаніе ихъ будетъ кончено. Несомнѣнно, Лейбницъ изъявилъ желаніе пріобрѣсти „Посмертныя сочиненія“ Спинозы. Сдѣлать это, помимо личнаго интереса къ впервые появляющейся въ печати книгѣ, его обязывало, какъ указывалось въ текстѣ, уже положеніе библіотекаря. Возможно, впрочемъ, что онъ разъ, другой напоминалъ Шуллеру объ этомъ желаніи. Какъ можно видѣть изъ одного письма Лейбница къ Шуллеру, послѣдній не отличался аккуратностью, и такія напоминанія въ отношеніи къ нему вполнѣ умѣстны. Но, разумѣется, подобныя напоминанія еще не могутъ свидѣтельствовать о нетерпѣніи, съ которымъ Лейбницъ ожидалъ выхода въ свѣтъ „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы. Однако, при всей естественности этихъ напоминаній въ отношеніи такого человѣка, какимъ былъ Шуллеръ, едва ли они въ дѣйствительности имѣли мѣсто въ письмахъ Лейбница. Судя по характеру обѣщаній Шуллера относительно высылки сочиненій Спинозы, какъ только послѣднія будутъ напечатаны, вѣроятнѣе предположить, что изданіе сочиненій Спинозы было коммерческимъ предпріятіемъ (См. объ этомъ *Zimmermann*, прив. соч

Шуллера, нѣкоторыя неизданныя сочиненія Декарта [1]) Но ни о чемъ подобномъ въ письмахъ Шуллера не говорится; Лейбницъ, повидимому, не употребляетъ никакихъ усилій, чтобы ускорить свое знакомство съ философіей Спинозы, несмотря на то, что это было для него такъ легко. О чемъ это говоритъ, какъ не о поразительномъ отсутствіи у Лейбница интереса къ философіи Спинозы въ началѣ Ганноверскаго періода его жизни, т. е. въ 1677 и 1678 годахъ?

8. Новые шаги Лейбница въ критикѣ онтологическаго доказательства. Если мы теперь обратимся къ тѣмъ воззрѣніямъ, которыхъ Лейбницъ держался въ 1676—1678 г., то мы не найдемъ въ нихъ ничего, что говорило бы о его близости къ Спинозѣ; напротивъ, многое въ нихъ пропитнуто тенден-

---

стрр. 34—35) Въ интересахъ Шуллера, стоявшаго, по всѣмъ признакамъ, во главѣ этого предпріятія (*Stein*, прив соч стр. 260, срвн *Zimmermann*, прив соч стр. 23 слл.), было распродать, какъ можно, болѣе экземпляровъ „Посмертныхъ сочиненій". Поэтому, заручившись согласіемъ Лейбница пріобрѣсти книгу, Шуллеръ принимаетъ мѣры, чтобы не упустить выгоднаго покупщика, для чего и дѣлаетъ Лейбницу напоминаніе о высылкѣ книги, какъ только она будетъ напечатана У Шуллера, повидимому, даже проглядываетъ желаніе сбыть Лейбницу побольше экземпляровъ книги. Въ письмѣ отъ 26 октября Шуллеръ пишетъ: „Посмертныя сочиненія" уже напечатаны, остается одинъ указатель· по окончаніи его, я немедленно вамъ пришлю два или три экземпляра, или сколько вы пожелаете" (письмо 7, стр 290). Но подобный подходъ, очевидно, не увѣнчался успѣхомъ. Лейбницъ, повидимому, написалъ Шуллеру, что ему нуженъ лишь одинъ экземпляръ сочиненій Спинозы По крайней мѣрѣ, далѣе говорится о присылкѣ одного только экземпляра Такъ, въ письмѣ Шуллера отъ 21/31 декабря читаемъ „Сочиненія Спинозы уже изданы и въ наступающемъ году будутъ разсылаться; я не замедлю доставить вамъ въ числѣ первыхъ исправный экземпляръ" (письмо 8-е, стр 291). И въ слѣдующемъ письмѣ, гдѣ Шуллеръ сообщаетъ, что „Посмертныя сочиненія" Спинозы, предназначенныя для Лейбница, онъ передалъ сыну книготорговца Юде, ничего не говорится о числѣ посылаемыхъ экземпляровъ (письмо 9-е, стр 291), очевидно, Лейбницу былъ посланъ лишь одинъ экземпляръ.

[1]) Письм Шуллера 11-ое, стр 293

ціями, не мирящимися съ духомъ спинозизма и противными ему [1])

Какъ уже отчасти указывалось выше, отличительная черта философіи Спинозы — догматизмъ, доведенный до

---

[1]) Штейнъ, напротивъ, утверждаетъ, что годы 1677—1678 были „дружественнымъ“ въ отношеніи философіи Спинозы періодомъ въ жизни Лейбница. Но доказательства, которыми онъ при этомъ пользуется, не имѣютъ и тѣни убѣдительности, основываясь, большею частью, на недоразумѣніяхъ и неточностяхъ По мнѣнію Штейна, со стороны философіи Спинозы былъ данъ не только толчекъ, но и матеріалъ для критики воззрѣній Декарта, на почвѣ которой возникла собственная философія Лейбница Въ частности, Штейнъ указываетъ на два пункта Декартовской философіи, на которые прежде всего была направлена критика Лейбница, именно, опредѣленіе тѣла и правила движенія, и старается доказать, что критическое отношеніе къ ученію Декартовской философіи объ этихъ предметахъ создалось въ Лейбницѣ именно подъ вліяніемъ знакомства съ философіей Спинозы

По замѣчанію Штейна, Лейбницъ въ своихъ письмахъ и сочиненіяхъ, относящихся къ 1676—1680 годамъ, до утомительности часто повторяетъ свои нападенія на опредѣленіе тѣла, данное Декартомъ, а также на его теорію движенія Штейнъ утверждаетъ, что мысль о несостоятельности Декартовскаго опредѣленія тѣла и Декартовскихъ законовъ движенія Лейбницъ заимствовалъ у Спинозы, именно, изъ его писемъ къ Чирнгаузу, которыя будто бы были извѣстны Лейбницу. Подтвержденіе своего взгляда Штейнъ видитъ въ томъ, что начало Лейбницевской полемики противъ двухъ отмѣченныхъ пунктовъ Декартовскаго ученія какъ разъ падаетъ на конецъ Парижскаго періода, когда Лейбницъ познакомился съ Чирнгаузомъ Такимъ началомъ Штейнъ считаетъ споръ Лейбница съ Мальбраншемъ о природѣ тѣла, который, по мнѣнію Штейна, имѣлъ мѣсто въ 1675 или даже въ 1676 году. До того же времени Лейбницъ во взглядѣ на сущность тѣла былъ будто бы вѣрнымъ послѣдователемъ Декарта. Свиданіе со Спинозою, по мнѣнію Штейна, еще болѣе способствовало сближенію съ нимъ Лейбница во взглядѣ на Картезіанское опредѣленіе тѣла Во время того же свиданія со Спинозою Лейбницъ воспринялъ, по мнѣнію Штейна, и отрицательный взглядъ на Декартовскую теорію движенія Но всѣ эти соображенія представляютъ собою не что иное, какъ рядъ недоразумѣній и невѣрныхъ утвержденій. Въ отношеніи ученія о сущности тѣла невѣрно, во первыхъ, то, что полемика Лейбница противъ Декартовскаго опредѣленія тѣла началась лишь въ концѣ Парижскаго періода Отъ Декартовскаго опредѣленія тѣла Лейбницъ въ сущности уже отказался въ „Новой гипотезѣ“, на-

своихъ послѣднихъ предѣловъ. Спиноза былъ глубоко увѣренъ, что изъ области мысли мы прямо можемъ переходить въ область бытія Что нами мыслится ясно и отчетливо, то

писанной, какъ извѣстно, въ 1671 году Въ „Новой гипотезѣ“ Лейбницъ имѣетъ въ виду преодолѣть Декартовскій дуализмъ духа и матеріи. Этого онъ пытается достигнуть при помощи понятія conatus, т е минимальнаго движенія, или усилія, которое, по мысли Лейбница, является основнымъ элементомъ какъ бытія психическаго, такъ и бытія физическаго Такимъ образомъ, по „Новой гипотезѣ“, сущность тѣла состоитъ вовсе не въ протяженіи, а именно въ этомъ conatus, т. е. элементѣ движенія Такъ именно и комментируетъ ученіе о тѣлѣ „Физической гипотезы“ самъ Лейбницъ въ своемъ первомъ письмѣ къ Арно, написанномъ во всякомъ случаѣ до его отъѣзда въ Парижъ Дѣлая въ этомъ письмѣ краткій перечень тѣхъ положеній, которыя имъ были установлены въ „Новой гипотезѣ“, Лейбницъ, между прочимъ, пишетъ „Сущность тѣла не состоитъ въ протяженіи, т. е величинѣ и фигурѣ, такъ какъ простое пространство необходимо должно отличаться отъ тѣла, хотя оно и протяженно, сущность тѣла, скорѣе, состоитъ въ движеніи, тогда какъ понятіе пространства не исчерпывается величиной и фигурою, т е. протяженіемъ“ (1, 72). Признавая движеніе за сущность тѣла, Лейбницъ совершенно послѣдовательно признаетъ, что покоющееся тѣло равно нулю (nullum esse) и не отличается отъ пустого пространства (тамъ же, 71). Такимъ образомъ, несомнѣнно, что въ „Новой гипотезѣ“ Лейбницъ стоитъ уже на пути къ динамическому опредѣленію тѣла Конечно, понятія о силѣ, какъ имманентной сущности тѣла, у Лейбница еще нѣтъ. Онъ остается вѣренъ Декарту въ томъ смыслѣ, что динамическій принципъ (conatus) является по отношенію къ тѣлу чѣмъ-то внѣшнимъ, съ существомъ тѣла непосредственно не связаннымъ Но если Лейбницъ во время написанія „Новой гипотезы“ не выработалъ еще вполнѣ самостоятельнаго и опредѣленнаго взгляда на природу тѣла, то, во всякомъ случаѣ, остается несомнѣннымъ, что Декартовское опредѣленіе тѣла онъ существенно измѣнилъ, отличая тѣло отъ простого, или пустого пространства.

Во-вторыхъ, если даже и согласиться со Штейномъ относительно времени возникновенія полемическаго отношенія со стороны Лейбница къ Декартовскому опредѣленію тѣла, все-таки нѣтъ никакихъ основаній усматривать здѣсь именно вліяніе со стороны Спинозы Спинозу нельзя считать единственнымъ источникомъ, откуда Лейбницъ могъ почерпнуть противокартезіанскія идеи. Въ Парижѣ, во время пребыванія тамъ Лейбница, уже существовало довольно сильное противокартезіанское теченіе. Реакція противъ Декарта, смѣ-

и въ дѣйствительности существуетъ такъ, а не иначе. Точно также мы уже видѣли, что Лейбницъ такому направленію мысли не сочувствовалъ и признавалъ необходимымъ поль-

---

нившая прежнее увлеченіе имъ, сдѣлалась чѣмъ-то въ родѣ умственной моды Въ Парижѣ было много видныхъ представителей противокартезіанскаго теченія Таковъ, напримѣръ, бывъ Гюэ, епископъ Авраншскій, съ которымъ былъ знакомъ Лейбницъ еще въ 1673 году Въ Лондонѣ (во время своей первой поѣздки туда) Лейбницъ встрѣчался съ физикомъ Бойлемъ, который, по словамъ самого Лейбница, обнаружилъ большую ревность въ опроверженіи Декарта (Réponse aux réflex . 1691, IV, 338—339). Гюйгенсъ, бывшій на первыхъ порахъ руководителемъ Лейбница въ его математическихъ занятіяхъ, также расходился въ своихъ воззрѣніяхъ съ Декартовской физикой Такимъ образомъ, антикартезіанское вліяніе могло прійти къ Лейбницу со многихъ сторонъ, и совершенно непонятно, почему Штейнъ изъ всѣхъ возможныхъ вліяній допускаетъ только вліяніе Спинозы

Къ этому нужно еще прибавить: у Штейна совершенно не доказано, что тѣ письма Спинозы къ Чирнгаузу, гдѣ находится нѣсколько порицательныхъ фразъ по адресу Декартовскаго опредѣленія тѣла, были извѣстны Лейбницу. Какъ было отмѣчено выше (стр 44), есть весьма вѣскія основанія сомнѣваться въ томъ, что Чирнгаузъ показалъ Лейбницу въ Парижѣ полученныя имъ отъ Спинозы письма

Наконецъ, въ письмахъ Спинозы къ Чирнгаузу давалась лишь самая элементарная критика Декартовскаго опредѣленія тѣла. Все, что Спиноза говоритъ здѣсь объ этомъ предметѣ, исчерпывается слѣдующими фразами: „Изъ протяженія, какъ его понимаетъ Декартъ, т е. изъ инертной массы, не только трудно доказать, какъ вы говорите, существованіе тѣлъ, но это и совершенно невозможно, и по этому я не поколебался когда-то утверждать, что Картезіанскіе принципы естествознанія безполезны, чтобы не сказать нелѣпы Относительно вашего вопроса, можно ли a priori, изъ одного понятія протяженія, доказать разнообразіе вещей, кажется, я уже достаточно ясно показалъ, что это невозможно; поэтому Декартъ худо опредѣлилъ матерію черезъ протяженіе“ (Sp. op. II, 257, Epist. LXXXIII) Такимъ образомъ, вся эта „критика“ сводится лишь къ указанію на невозможность изъ понятія о тѣлѣ, какъ голомъ протяженіи, вывести реальныя свойства тѣлъ и присущее имъ разнообразіе Но этотъ аргументъ былъ, кажется, ходячимъ возраженіемъ противъ Декартовской физики и не могъ показаться Лейбницу какимъ-то откровеніемъ, заставившимъ его сразу измѣнить свою точку зрѣнія на сущность тѣла

Столь же мало является у Штейна обоснованнымъ и вліяніе Спинозы на Лейбница въ вопросѣ о движеніи. Въ несостоятельности

зоваться въ философіи болѣе критическими пріемами мысли. Какъ въ бесѣдѣ со Спинозой, такъ и въ своихъ примѣчаніяхъ къ сообщенному ему Шуллеромъ опредѣленію субстанціи

Декартовской теоріи движенія Лейбницъ убѣдился, повидимому, ранѣе своего знакомства съ философскими идеями Спинозы Изъ письма Лейбница къ Гюэ мы узнаемъ, что уже въ 1673 году Лейбницъ занимался вопросомъ о движеніи и имѣлъ по теоріи движенія нѣкоторыя почти уже вполнѣ законченныя работы „Друзья побуждаютъ меня, пишетъ Лейбницъ Гюэ, отдѣлать и издать нѣкоторыя открытыя мною доказательства какъ изъ ариѳметики простого, такъ и изъ ариѳметики безконечныхъ, геометріи, теоріи движенія и механики“ (III. 11) Вообще во время своего пребыванія въ Парижѣ Лейбницъ много занимался вопросомъ о движеніи Это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ мѣстъ не разъ уже цитировавшагося діалога „О движеніи“. Здѣсь мы читаемъ: „они (собесѣдники) знали, что я долго размышлялъ о движеніи“ (*Cout.* 565) А одно изъ лицъ діалога говоритъ Пацидію (т. е. Лейбницу). „ты уже давно обѣщаешь намъ свои размышленія о движеніи, пора тебѣ оправдать наши ожиданія, если не желаешь, чтобы мы наложили руку на шкатулку, гдѣ сохраняются твои бумаги“ (стр. 597) Естественно, что такія размышленія привели Лейбница къ раскрытію недостатковъ теоріи движенія Декарта, которая является, опять, наиболѣе слабымъ пунктомъ въ его ученіи Это тѣмъ болѣе несомнѣнно, что Декартовскія правила движенія основываются на его геометрическомъ опредѣленіи тѣла и выведены имъ изъ послѣдняго чисто раціональнымъ путемъ, безъ всякаго вниманія къ опыту Но Декартовское опредѣленіе тѣла Лейбницъ, какъ мы уже видѣли, отвергъ еще въ 1671 г. Слѣдовательно, онъ не могъ принять и Декартовскихъ правилъ движенія Такимъ образомъ, всего болѣе основаній за то, что отрицательное отношеніе Лейбница къ Декартовской теоріи движенія восходитъ еще къ 1671 году. Во всякомъ случаѣ, видѣть здѣсь вліяніе Спинозы совершенно невозможно, и соображенія Штейна въ пользу этого вліянія не выдерживаютъ никакой критики. Здѣсь Штейнъ лишился даже возможности сослаться на письма Спинозы къ Чирнгаузу, на которыя онъ ссылался, когда рѣчь шла о Декартовскомъ опредѣленіи тѣла, ибо эти письма какъ разъ вопроса о движеніи совершенно не касаются Поэтому Штейну приходится допустить, что Лейбницъ познакомился со взглядами Спинозы на движеніе и проникся ими во время своего свиданія со Спинозой, когда между ними, какъ извѣстно (см. выше, стр. 59), происходилъ разговоръ о Декартовскихъ принципахъ движенія Правда, изъ заявленія самого Лейбница мы знаемъ, что не Спиноза ему, а именно онъ, Лейбницъ, Спинозѣ показалъ въ этомъ разговорѣ несостоятельность Декартов-

въ „Этикѣ“ Спинозы Лейбницъ оспаривалъ онтологическое доказательство и сдѣлалъ попытку перестроить его на началахъ болѣе критическаго мышленія [1]). Этому направленію мысли, которое является такою рѣзкою противоположностью догматическому методу Спинозы, Лейбницъ остается вѣренъ и въ Ганноверѣ и даже дѣлаетъ здѣсь въ спорѣ съ картезіанцемъ Экгардомъ [2]) новые шаги въ критикѣ онтологическаго доказательства.

Главный недостатокъ этого доказательства—въ какой бы формѣ его ни брать, въ Декартовской ли, имѣющей въ своей основѣ идею совершенства, или схоластико-Спи-

---

скаго ученія о движеніи (см. выше, стр. 60) Но Штейнъ этимъ не смущается и съ легкимъ сердцемъ отвергаетъ правдивость сообщенія Лейбница на томъ единственно основаніи, что приписываемая здѣсь Спинозѣ уступчивость не согласна съ его характеромъ Далѣе этого произволъ въ истолкованіи историческихъ документовъ, кажется, уже не можетъ идти. Отвергать прямое и ясное свидѣтельство на основаніи какихъ-то странныхъ и фантастическихъ представленій, которыя авторъ имѣетъ о личности Спинозы, предпочитать путь весьма сомнительныхъ апріорныхъ соображеній документальнымъ даннымъ—все это верхъ нелѣпости, которую странно встрѣчать въ книгѣ, претендующей на извѣстное ученое значеніе У Штейна Лейбницъ превращается въ хвастуна, а Спиноза въ ограниченнаго человѣка, котораго невозможно убѣдить даже самыми ясными аргументами. При этомъ Штейнъ упускаетъ изъ виду, что Спинозѣ еще не въ чемъ было проявить свою адамантовую твердость, такъ какъ по вопросу о движеніи, по его собственному свидѣтельству въ письмѣ къ Чирнгаузу, онъ не имѣлъ твердо установившихся взглядовъ (Sp op II, 213, Epist LX). О твердости и упорствѣ Спинозы еще имѣетъ смыслъ говорить по отношенію къ центральнымъ положеніямъ его метафизики, которыя онъ выстрадалъ въ своей душѣ и которыми, поэтому, весьма дорожилъ Но вспоминать объ этой твердости и упорствѣ по поводу такого нейтральнаго, скорѣе, естественно-научнаго, нежели философскаго вопроса прямо-таки смѣшно. Однимъ словомъ, у насъ нѣтъ ни малѣйшаго повода не вѣрить сообщенію Лейбница, что онъ указалъ Спинозѣ на недостаточность Декартовскихъ правилъ движенія и Спиноза согласился съ нимъ. Такимъ образомъ, высказанное Фуше-де-Карейлемъ утвержденіе, что нужно признать вліяніе не Спинозы на Лейбница, а Лейбница на Спинозу, не такъ даже фантастично, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда.

[1]) См выше, стр. 56; 61 слл [2]) I, 212

нозовской, исходящей непосредственно изъ идеи Совершеннѣйшаго Существа,—Лейбницъ по-прежнему видитъ въ томъ, что оно оставляетъ недоказаннымъ, возможно ли такое Существо (Совершеннѣйшее или Необходимое). Вѣдь, не все, о чемъ мы мыслимъ, возможно. Мы можемъ мыслить, напримѣръ, о скорѣйшемъ движеніи, для котораго, однако, не существуетъ идеи, ибо оно невозможно [1]).

Къ этому главному возраженію Лейбницъ присоединяетъ еще новое, указывая на недоказанность того, что существованіе есть совершенство. Въ показанномъ Спинозѣ опытѣ онтологическаго доказательства Лейбницъ принималъ это безъ всякаго доказательства. Но теперь его сомнѣнія распространились и на этотъ моментъ онтологическаго аргумента. „Повидимому, совершенства суть качества, приводитъ свои соображенія Лейбницъ, существованіе же не есть качество“ [2]). Затѣмъ, слѣдуетъ признать, что лучше не существовать, чѣмъ существовать въ несчастіи [3]). Чтобы разрѣшить это затрудненіе, слѣдуетъ дать опредѣленіе совершенства. Экгардъ называлъ совершенствомъ всякій положительный предметъ, всякую реальность [4]). Лейбницъ, съ своей стороны, вноситъ въ это опредѣленіе лишь небольшую поправку, сообщающую, однако, этому опредѣленію большую точность. По Лейбницу, совершенство есть количество, или степень, реальности [5])

Но такое опредѣленіе совершенства, хотя и позволяетъ признать бытіе совершенствомъ, порождаетъ новыя затрудненія относительно возможности для насъ мыслить Существо Всесовершеннѣйшее. Въ самомъ дѣлѣ, по такому опредѣленію, придется признать совершенствомъ страданіе (dolor), ибо страданіе есть положительное качество, есть реальность. А посему мы должны, повидимому, приписать Богу и это качество, что, однако, нелѣпо [6]). Кромѣ того, если подъ совершенствомъ понимать всякое положительное каче-

---

[1]) Тамъ же, 213
[2]) Тамъ же, 214
[3]) Тамъ же, 221
[4]) Тамъ же, 214.
[5]) Тамъ же, 225, примѣч 2-ое.
[6]) Тамъ же, 214.

ство, то Богу должны быть свойственны всѣ качества отдѣльныхъ вещей. Такъ, ему должны быть приписаны всѣ свойства треугольника, круга и т д. [1]). А въ этомъ случаѣ для нашей мысли совершенно невозможно понять, какимъ образомъ такія качества могутъ совмѣщаться въ одномъ субъектѣ [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр 236 примѣч. 26; стр 227, прим 7.

[2]) Несмотря на то, что въ спорѣ съ Экгардомъ столь ясно выразилась рѣзкая противоположность между направленіемъ мысли Лейбница и догматическимъ мышленіемъ Спинозы, Штейнъ и въ этомъ спорѣ находитъ признаки Спинозовскаго вліянія. Онъ обращаетъ вниманіе на то, что въ спорѣ съ Экгардомъ, вмѣсто Декартовской формулировки онтологическаго доказательства, въ основѣ коей лежитъ понятіе совершенства, Лейбницъ предлагаетъ другую, въ которой исходнымъ пунктомъ берется непосредственно идея Необходимаго Существа Этого для Штейна вполнѣ достаточно, чтобы говорить, съ одной стороны, о томъ, будто Лейбницъ совершенно отвергаетъ Картезіанское доказательство бытія Божія и на томъ именно основаніи, что оно построено на идеѣ Существа Совершеннѣйшаго, съ другой стороны, о томъ, что новая формула заимствована Лейбницемъ у Спинозы, такъ какъ она будто бы слово въ слово совпадаетъ съ доказательствомъ, предложеннымъ Спинозою въ его письмахъ къ Гюйгенсу Впрочемъ, Штейнъ не настаиваетъ на томъ, что новая формула заимствована Лейбницемъ именно изъ писемъ Спинозы къ Гюйгенсу, а указываетъ для нея и другіе источники, во-первыхъ, въ имѣвшемся будто бы у Лейбница спискѣ всѣхъ опредѣленій, аксіомъ и теоремъ „Этики“ и во-вторыхъ, даже въ философской бесѣдѣ Лейбница со Спинозою при личномъ свиданіи съ нимъ. На непосредственное знакомство Лейбница съ опредѣленіями „Этики“ указываетъ, по мнѣнію Штейна, между прочимъ, опредѣленіе Бога, какое даетъ Лейбницъ въ своемъ разговорѣ съ Экгардомъ. „Опредѣленіе Бога, говоритъ Лейбницъ, таково: существуетъ Ens a se, или такое Существо, которое имѣетъ свое существованіе отъ себя, именно отъ своей сущности“ Къ этому Лейбницъ прибавляетъ замѣчаніе: „опредѣленія нѣтъ необходимости доказывать“ (I, 202). Опредѣленіе Лейбница Штейнъ находитъ по содержанію вполнѣ тождественнымъ съ I-мъ опредѣленіемъ I-й части „Этики“ Точно также онъ отмѣчаетъ согласіе Лейбница со Спинозой во взглядѣ, что опредѣленій нѣтъ нужды доказывать (*Stein*, стр 90).

Всѣ эти соображенія опять представляютъ рядъ недоразумѣній и самыхъ невѣроятныхъ неточностей Прежде всего, замѣна одной формулы онтологическаго доказательства другою есть несущественный моментъ въ разсужденіяхъ Лейбница и вовсе не является центромъ возраженій, сдѣланныхъ Лейбницемъ противъ онтологическаго дока-

Дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей Лейбница относительно онтологическаго доказательства, послѣ разговора и переписки съ Экгардомъ, является небольшой этюдъ, на-

---

зательства, какъ это получается у Штейна Въ чемъ сущность этихъ возраженій, изложено въ текстѣ Лейбницъ весьма выразительно указываетъ на то, что существо дѣла не мѣняется, какую формулу онтологическаго доказательства мы ни возьмемъ предъ онтологическимъ доказательствомъ въ обоихъ случаяхъ стоитъ проблема предварительно показать возможность Совершеннѣйшаго или Необходимаго Существа. Поэтому утвержденіе Штейна, будто Лейбницъ отвергаетъ въ спорѣ съ Экгардомъ онтологическое доказательство Декарта на томъ основаніи, что оно основывается на идеѣ Совершеннѣйшаго Существа, является полнымъ искаженіемъ основной мысли Лейбница. Къ этой одной крупной неточности Штейнъ присоединяетъ другую, совершенно превратно представляя отношеніе Лейбница къ онтологическому доказательству въ разсужденіи: „О существованіи Совершеннѣйшаго Существа“, показанномъ имъ Спинозѣ во время свиданія съ нимъ По словамъ Штейна, Лейбницъ здѣсь стоитъ на картезіанской точкѣ зрѣнія (*Stein*, прив. соч стр 88, 89) Такая оцѣнка этого документа позволяетъ Штейну, при переходѣ къ разговору и перепискѣ Лейбница съ Экгардомъ, патетически воскликнуть: „Какое превращеніе произошло за четыре мѣсяца, раздѣляющіе разговоръ Лейбница со Спинозой отъ разговора съ Экгардомъ“! (тамъ же, стр 89) Но на дѣлѣ никакого превращенія не оказывается И въ разсужденіи „О существованіи Совершеннѣйшаго Существа“, и въ спорѣ съ Экгардомъ Лейбницъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что въ онтологическомъ доказательствѣ остается недоказанной возможность Совершеннѣйшаго Существа, отсутствіе въ немъ противорѣчія. Различіе заключается лишь въ томъ, что въ „разсужденіи“ Лейбницъ дѣлаетъ попытку устранить этотъ недостатокъ, доказавъ совмѣстимость простыхъ качествъ въ одномъ субъектѣ, въ спорѣ же съ Экгардомъ Лейбницъ лишь подчеркиваетъ наличность пробѣла въ Декартовскомъ доказательствѣ, не дѣлая съ своей стороны попытокъ восполнить его. Правда, въ разговорѣ съ Экгардомъ Лейбницъ предлагаетъ иную формулировку онтологическаго доказательства. Но та или другая формулировка является такимъ несущественнымъ моментомъ, что даже, если Лейбницъ дѣйствительно ее заимствовалъ у Спинозы, отсюда нельзя сдѣлать какихъ-либо серьезныхъ выводовъ объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы. Къ этому слѣдуетъ прибавить еще то, что Лейбницъ и до знакомства съ философіей Спинозы не могъ не знать объ этой другой формулѣ онтологическаго доказательства Несомнѣнно, она Лейбницу была хорошо извѣстна еще со школьной скамьи,

печатанный у Штейна въ приложеніи [1]) и озаглавленный такимъ образомъ: „Доказательство существованія Бога изъ Его сущности“ [2]) Въ общемъ въ этомъ этюдѣ (написанномъ, какъ это видно изъ имѣющейся на немъ помѣтки, въ январѣ 1678 года) Лейбницъ въ отношеніи онтологическаго

отъ схоластическихъ авторовъ, на которыхъ онъ, дѣйствительно, приводя ее, и ссылается (I, 212, 213) Такимъ образомъ, Штейнъ въ этомъ пунктѣ можетъ говорить не о вліяніи, а только о „напоминаніи“. Спиноза лишь напомнилъ Лейбницу о старомъ давно ему извѣстномъ доказательствѣ. Но и „напоминаніе“ у Штейна нисколько не обосновано Штейнъ указываетъ три способа, какими Лейбницъ могъ познакомиться со Спинозовскою (которая въ то же время—схоластическая) формою онтологическаго доказательства: письма Спинозы къ Гюйгенсу, будто бы имѣвшійся у Лейбница списокъ опредѣленій, аксіомъ и теоремъ „Этики“ и наконецъ, личный разговоръ со Спинозою. Но первый способъ отпадаетъ. Какъ указывалось выше (стр. 35 прим 4), Лейбницъ считалъ адресатомъ этихъ писемъ Гуддена; слѣдовательно, у Гюйгенса онъ ихъ не видалъ. Списокъ опредѣленій, аксіомъ и теоремъ „Этики“ есть не болѣе, какъ фантастическое предположеніе Штейна, принятое имъ безъ какихъ-либо достаточныхъ основаній (см выше, стр 69, примѣч. 1) Что касается разговора Лейбница со Спинозой, то документально извѣстно лишь то, что въ этомъ разговорѣ Лейбницъ отстаивалъ (и судя по его сообщенію, отстоялъ) свое доказательство существованія Совершеннѣйшаго Существа. Такимъ образомъ, „напоминаніе“, полученное будто бы Лейбницемъ отъ Спинозы, не имѣетъ за себя ни одного фактическаго подтвержденія Напротивъ, фактическія данныя говорятъ о томъ, что Лейбницъ до самаго свиданія своего со Спинозой пользовался терминами: Ens a se и „Необходимое существо“, и потому не нуждался въ какихъ-либо напоминаніяхъ со стороны Спинозы. Именно, въ примѣчаніи къ сообщенному ему Шуллеромъ опредѣленію субстанціи Спинозы Лейбницъ, толкуя выраженія „per se concipere и per se intelligere“, говоритъ: „черезъ себя познается только то, что есть причина себя, или то, что необходимо, или Ens a se (I, 131; срвн. выше, стр 56)

[1]) Beilage VII, стр 306, 307

[2]) Штейнъ, по своему обыкновенію, и здѣсь усмотрѣлъ слѣды вліянія на Лейбница со стороны Спинозы (прив. соч стр 98). Его, очевидно, ввело въ заблужденіе заглавіе этого документа, которое, дѣйствительно, нѣсколько напоминаетъ ученіе Спинозы о томъ, что сущность и существованіе одно и то же (теор. 20 ч I Этики). Но содержаніе Лейбницевскаго этюда, какъ мы увидимъ, совершенно разсѣиваетъ такое подозрѣніе.

доказательства занимаетъ ту же позицію, какой онъ держался въ разговорѣ со Спинозой и въ спорѣ съ Эккардомъ. Окончательный выводъ, къ которому онъ здѣсь приходитъ, по-прежнему гласитъ: „Если Богъ возможенъ, то Онъ дѣйствительно (actu) существуетъ; поэтому нужно только доказать, что Совершеннѣйшее Существо, или Существо Необходимое, возможно". Такимъ образомъ, и въ этомъ этюдѣ Лейбницъ ставитъ передъ онтологическимъ доказательствомъ проблему—доказать возможность Существа Совершеннѣйшаго, или Существа Необходимаго. Но если въ главномъ точка зрѣнія Лейбница совпадаетъ съ тѣми мыслями, которыя имъ были ранѣе высказаны въ разговорѣ съ Эккардомъ, то въ другомъ отношеніи его мысль сдѣлала дальнѣйшій шагъ въ сторону дальнѣйшей критики онтологическаго доказательства. Какъ въ бесѣдѣ со Спинозой, такъ и въ спорѣ съ Эккардомъ Лейбницъ принимаетъ, какъ аксіому, положеніе, что если Совершеннѣйшее Существо возможно, то оно и актуально существуетъ. Впослѣдствіи онъ, очевидно, усомнился въ самоочевидности этого положенія. Этюдъ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, и представляетъ собою попытку обосновать это положеніе. Съ этою цѣлью Лейбницъ, прежде всего, устанавливаетъ, что возможное существованіе Бога, или возможность Бога, и Его сущность нераздѣлимы, такъ какъ возможное существованіе, или возможность какой-либо вещи, и ея сущность неразрывно связаны. Въ самомъ дѣлѣ, если первое (т. е возможное существованіе) существуетъ въ области идей, или истинъ, или реальностей, то въ этой области существуетъ и вторая (сущность); иными словами—при истинности одного является истинной и другая. Итакъ, возможность существованія неразрывно связана съ сущностію Бога. Но съ сущностію Бога столь же неразрывно связано и Его дѣйствительное существованіе. Это положеніе Лейбницъ доказываетъ двояко: съ помощію идеи совершенства и безъ помощи этой идеи, исходя въ послѣднемъ случаѣ изъ понятія Бога, какъ Необходимаго Существа, сущность котораго заключаетъ существованіе. Если, такимъ образомъ, возможность Бога неразрывно связана съ Его сущ-

ностію и съ сущностію же Бога связано Его дѣйствительное существованіе, то отсюда слѣдуетъ, что и возможность Бога неразрывно связана съ Его дѣйствительнымъ существованіемъ [1]). Такимъ путемъ Лейбницъ пытается логически обосновать переходъ отъ возможности къ дѣйствительному существованію.

Въ этомъ этюдѣ особенно ярко выражается противоположность между методическими пріемами Спинозы и Лейбница. Спиноза, со свойственной ему догматичностью, отъ идеи Бога прямо и непосредственно переходитъ къ Его дѣйствительному существованію. Для Лейбница это слишкомъ короткій путь. Онъ, прежде всего, ставитъ вопросъ о правоспособности самой идеи Необходимаго Существа (Ens a se); онъ считаетъ необходимымъ предварительно доказать, что эта идея не фикція, не химера, наподобіе идеи быстрѣйшаго движенія. Но этимъ Лейбницъ не удовлетворяется. Онъ ставитъ вопросъ также и относительно логической состоятельности умозаключенія отъ возможности къ существованію. Такимъ образомъ, въ понятіи Спинозы о Богѣ, съ точки зрѣнія Лейбница, цѣлыхъ два petitio principii: у Спинозы принимаются безъ доказательства: 1) возможность Ens a se (или per se), 2) логическая состоятельность перехода отъ возможности къ дѣйствительному существованію. Эту противоположность своей точки зрѣнія точкѣ зрѣнія Спинозы Лейбницъ превосходно сознавалъ, о чемъ свидѣтельствуетъ примѣчаніе, сдѣланное Лейбницемъ въ концѣ разсмотрѣннаго нами этюда. Здѣсь мы читаемъ: „Спиноза такъ разсуждаетъ, слѣдуя Декарту: Одно и то же сказать, что что-либо содержится въ природѣ, или понятіи, извѣстной вещи и сказать, что это въ ней истинно (напримѣръ, въ понятіи треугольника содержится, или изъ его сущности слѣдуетъ, что три его угла равны двумъ прямымъ)“. Это и есть тотъ способъ доказательства, пробѣлы котораго Лейбницъ старается восполнить въ своемъ этюдѣ.

---

[1]) Такимъ образомъ, сущность (essentia) играетъ въ разсужденіи Лейбница роль связующаго звена между возможнымъ существованіемъ, съ одной стороны, и существованіемъ дѣйствительнымъ, съ другой.

9. Отношеніе Лейбница къ механическому міровоззрѣнію. Чрезвычайно важно, для выясненія отношенія Лейбница къ философіи Спинозы, отмѣтить также то, что къ началу Ганноверскаго періода въ Лейбницѣ уже вполнѣ совершился поворотъ отъ механическаго міровоззрѣнія къ воззрѣнію телеологическому. Нужно имѣть въ виду, что въ жизни Лейбница былъ такой періодъ, когда онъ склонялся въ сторону механическаго міровоззрѣнія. Объ этомъ Лейбницъ не разъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ и письмахъ [1]) Возможно предположить, что это увлеченіе механическимъ міровоззрѣніемъ было тожественно съ увлеченіемъ Спинозовскимъ натурализмомъ или, по крайней мѣрѣ, послужило для него благопріятной почвой Это предположеніе дѣйствительно и дѣлается и энергично поддерживается

---

[1]) Судя по письму Лейбница къ Ремону де Монморъ отъ 10 января 1714 г, механическое міровоззрѣніе возобладало въ немъ надъ схоластическими взглядами еще въ школьные годы Въ этомъ письмѣ Лейбницъ разсказываетъ, какъ въ возрастѣ 15 лѣтъ онъ, во время своихъ уединенныхъ прогулокъ въ рощѣ Розенталь, рѣшалъ вопросъ о субстанціальныхъ формахъ. Размышленія кончились тѣмъ, что „механизмъ возобладалъ и расположилъ меня къ занятіямъ математикой“ (III, 606) Но едва ли слѣдуетъ принимать это сообщеніе въ слишкомъ строгомъ смыслѣ Сочиненія Лейбница, относящіяся ко времени его ранней юности, вовсе не носятъ на себѣ печати механическаго міровоззрѣнія Поэтому приведенное сообщеніе слѣдуетъ понимать въ смыслѣ указанія того времени, съ какого начался въ Лейбницѣ поворотъ отъ школьной философіи къ механическому міровоззрѣнію новѣйшей философіи— повороть, совершившійся не сразу и не вдругъ, а медленно и постепенно. При томъ едва ли когда-нибудь Лейбницъ вполнѣ стоялъ на точкѣ зрѣнія механической философіи. Поэтому будетъ правильнѣе ставить вопросъ о томъ періодѣ, когда Лейбницъ всего болѣе приближался къ механическому міровоззрѣнію Есть основаніе предположить, что такого кульминаціоннаго пункта увлеченіе Лейбница идеями механической философіи достигло въ эпоху написанія „Физической гипотезы“, когда Лейбницъ находился подъ вліяніемъ Гоббеса. Въ это время Лейбницъ дѣлалъ попытку создать монистическую систему, противоположную дуалистическому міросозерцанію Декарта Въ противоположность своей позднѣйшей философіи, Лейбницъ дуализмъ духа и матеріи устранялъ тогда не истолкованіемъ матеріи при помощи духа, а скорѣе, наоборотъ, истолкованіемъ духа при помощи матеріи

Штейномъ [1]). Если же теперь оказывается, что въ началѣ Ганноверскаго періода, т. е. какъ разъ къ тому времени, когда онъ пріобрѣлъ извѣстное знакомство съ ученіемъ Спинозы, Лейбницъ рѣшительно отвергаетъ механическое міровоззрѣніе, то для истолкованія факта увлеченія Лейбница механическимъ міровоззрѣніемъ, въ смыслѣ увлеченія его спинозизмомъ, не остается болѣе основаній.

Что ко времени знакомства Лейбница съ философіей Спинозы въ немъ уже совершился поворотъ отъ механическаго міровоззрѣнія къ телеологическому, на это указываютъ многіе, уже отчасти намъ извѣстные, факты. Такъ, мы знаемъ, что въ концѣ своего пребыванія въ Парижѣ (въ 1676 г.) Лейбницъ усиленно занимался изученіемъ діалоговъ Платона [2]). Уже выборъ этого мыслителя показываетъ, что Лейбницъ въ то время былъ настроенъ не въ пользу механическаго міровоззрѣнія. О настроеніи Лейбница и его философскихъ симпатіяхъ передъ началомъ Ганноверскаго періода даетъ довольно яркое представленіе не разъ уже цитировавшійся діалогъ „О движеніи“. Здѣсь Лейбницъ самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается противъ механизма [3]). Такое же направленіе выражается въ разсмотрѣнномъ выше наброскѣ отъ 2 декабря 1676 года, гдѣ Лейбницъ рѣши-

---

Духъ и его жизнь Лейбницъ пытался объяснить чисто геометрическими и динамическими понятіями о точкахъ, объ углахъ, о моментѣ, объ усиліи (conatus) (письмо къ герцогу Іоганну Фридриху отъ 21 мая 1671 г I, 52, 53; срвн. 1-ое письмо къ Arnauld, I, 71—72) Но возможно, что еще болѣе приближался Лейбницъ къ механическому міровоззрѣнію въ первые годы своей жизни въ Парижѣ, въ періодъ своего увлеченія математикой. На это можно найти нѣкоторое указаніе въ трактатѣ „Объ истинномъ методѣ философіи и богословія“, гдѣ Лейбницъ, именно въ связи съ своими математическими занятіями и успѣхами, достигнутыми имъ въ этихъ занятіяхъ, говоритъ объ утесахъ сиренъ, которыхъ онъ едва избѣжалъ (VII, 323) Но на какое бы время ни падало наибольшее увлеченіе Лейбница идеями механической философіи, во всякомъ случаѣ, является несомнѣннымъ, что въ концѣ Парижскаго періода своей жизни и въ началѣ Ганноверскаго Лейбницъ уже не стоялъ на точкѣ зрѣнія механическаго міровоззрѣнія.

[1]) *Stein*, прив. соч стр. 73 и 74.

[2]) См выше, стр 47

[3]) См выше, тамъ же

тельно критикуетъ механическій взглядъ на происхожденіе міра, проводившійся Спинозой, а отчасти и Декартомъ. Въ противоположность механическому міровоззрѣнію Лейбницъ выставляетъ здѣсь телеологическое, хотя опредѣленной формулировки его еще не даетъ [1]). Телеологическая проблема продолжала занимать Лейбница и по прибытіи въ Ганноверъ. Къ письму, адресованному Фабри [2]), Лейбницъ дѣлаетъ такое примѣчаніе: „Должно изслѣдовать вопросъ о конечныхъ причинахъ, безконечномъ и свободѣ воли“ [3]). Въ примѣчаніяхъ къ письму Экгарда Лейбницъ также проводитъ мысль, что міръ есть разумное, т. е. цѣлесообразное, созданіе Бога [4]) И когда Лейбницъ въ началѣ 1678 года непосредственно познакомился съ механическимъ и натуралистическимъ міровоззрѣніемъ Спинозы, то онъ не могъ удержаться отъ отрицательнаго отзыва по адресу такого міровоззрѣнія. Къ выраженію Спинозы въ „Этикѣ“, что „конечныя цѣли суть человѣческія измышленія“, онъ дѣлаетъ на полѣ книги такое лаконическое замѣчаніе. „Худо“ [5]). Очевидно, въ началѣ 1678 года Лейбницъ уже твердо стоялъ на почвѣ телеологическаго міровоззрѣнія

Но этого мало Ко времени знакомства со Спинозою симпатіи Лейбница не только вполнѣ опредѣлились въ пользу телеологическаго міровоззрѣнія, но, очевидно, въ то время имъ уже было намѣчено въ своихъ основныхъ чертахъ то характерное разрѣшеніе этой проблемы, которое составляетъ отличительную черту его позднѣйшей философской системы и которое состоитъ не въ отрицаніи механизма, но въ подчиненіи механическаго процесса высшимъ метафизическимъ цѣлямъ. Въ самомъ дѣлѣ, несомнѣнныя симпатіи Лейбница къ телеологическому міровоззрѣнію не мѣшали ему въ это время, какъ и въ эпоху, когда его метафизическая система

---

[1]) См. выше, стр 65 слл

[2]) Письмо это написано вскорѣ по прибытіи Лейбница въ Ганноверъ, такъ какъ оно начинается такою фразою: „Недавно возвратившись изъ Франціи“... (IV, 244)

[3]) Стр 260, примѣч. [4]) I, 258, примѣч

[5]) *Stein*, прив соч стр 100, примѣч.

уже сложилась, настаивать на необходимости механическаго объясненія явленій природы. Такъ, въ письмѣ къ Конрингу отъ 3 января 1678 года Лейбницъ пишетъ „что онъ (Бойль) повсюду внушаетъ и старается доказать столь обильными аргументами, именно, что все въ природѣ совершается механически,—это я считаю доказаннымъ и не подлежащимъ сомнѣнію со стороны благоразумныхъ людей“ [1]). Точно также въ трактатѣ „О способѣ достигнуть истиннаго анализа тѣлъ“ [2]), относящемся въ 1677 году, Лейбницъ такъ рѣшительно высказывается въ пользу механическаго объясненія физическихъ явленій, что слишкомъ поспѣшный въ своихъ сужденіяхъ Штейнъ увидалъ здѣсь рѣшительное оправданіе механическаго міровоззрѣнія [3]). Но, разумѣется, на дѣлѣ этого нѣтъ. Для механическаго объясненія Лейбницъ отводитъ строго опредѣленную область физическихъ явленій и рѣшительно отвергаетъ такое объясненіе въ примѣненіи къ психической жизни. Въ томъ же самомъ письмѣ къ Конрингу, гдѣ Лейбницъ такъ рѣшительно настаиваетъ на правильности механическаго объясненія явленій природы, тотчасъ же дѣлается оговорка: „я всегда исключаю изъ принципа, что все совершается механически, душу, или субстанцію, производящую имманентныя дѣйствія, объяснять которыя фигурой и движеніемъ нелѣпо“ [4]). Въ письмахъ, относящихся къ разсматриваемому нами времени, Лейбницъ не

---

[1]) I, 186

[2]) Напечатанъ у *Штейна*, прив. соч. Beilage IV, стр. 297 сл. Этотъ трактатъ помѣченъ датой: „мая 1677 года“.

[3]) Прив соч стр. 74. Штейнъ аргументируетъ такъ, какъ будто ему совершенно неизвѣстно о томъ, что въ міровоззрѣніи Лейбница примирялись механизмъ съ телеологіей. Позднѣе, въ зрѣлую эпоху своего философскаго развитія, Лейбницъ высказывался въ пользу механическаго объясненія явленій ничуть не менѣе рѣшительно, чѣмъ это сдѣлано имъ въ письмѣ къ Конрингу или въ упомянутомъ трактатѣ, на который ссылается Штейнъ Поэтому, если разсуждать, какъ Штейнъ, то можно съ такимъ же успѣхомъ доказать, что Лейбницъ въ эпоху написанія „Новой системы“ или „Теодицеи“ былъ рѣшительнымъ сторонникомъ механическаго міровоззрѣнія.

[4]) I, 186

указываетъ тѣхъ основаній, которыя ему позволяютъ соединить механическое объясненіе явленій природы съ общимъ телеологическимъ мировоззрѣніемъ. Но, кажется, не трудно догадаться, что такимъ основаніемъ является высказанный впослѣдствіи Лейбницемъ принципъ, что самый механизмъ покоится на нравственныхъ основаніяхъ, т. е. является результатомъ законовъ, установленныхъ премудрымъ Творцомъ въ цѣляхъ высшаго блага и совершенства [1]).

10. Отношеніе Лейбница къ религіознымъ идеямъ Спинозы Рѣзко расходясь со Спинозою въ основныхъ пунктахъ міровоззрѣнія, Лейбницъ, естественно, не могъ сочувствовать и той свободѣ, съ какой трактовалъ Спиноза религіозные вопросы. Объ отношеніи Лейбница къ религіознымъ идеямъ Спинозы въ началѣ Ганноверскаго періода даетъ нѣкоторое представленіе одно письмо Лейбница Объ этомъ письмѣ уже упоминалось выше [2]). Оно представляетъ собою родъ комментарія [3]) на письмо Спинозы къ Ванъ-денъ-Бургу [4]). Письмо это не имѣетъ даты; точно также неизвѣстно, кому оно написано Изъ случайнаго замѣчанія Лейбница, что онъ еще не видалъ письма Ванъ-денъ-Бурга видно, что оно написано ранѣе полученія „Посмертныхъ сочиненій" Спинозы, гдѣ письмо Ванъ-денъ-Бурга было напечатано [5]). Точно также по обращенію, которымъ начинается письмо: Mon seigneur, и по первой фразѣ его: Voicy

---

[1]) Срвн. Disc de métaph. IV, p п стр 79 сл

[2]) Стр. 52, примѣч

[3]) Напечатано у *Foucher de Careil,* Leibniz, Descartes et Spinoza, стр 282 сл и у *Штейна*, прив. соч. Beilage V, стр. 300 сл.

[4]) Ванъ-денъ-Бургъ, родомъ голландецъ, былъ сначала ученикомъ Спинозы (именно для него было написано Спинозою „Изложеніе принциповъ Декартовской философіи" (см. предисловіе къ нимъ). Но въ 1673 г., подъ вліяніемъ доминиканца Март Гарнея, онъ обратился въ католичество Побуждаемый духомъ прозелитизма, столь обычнымъ у неофитовъ, онъ обращается къ своему бывшему учителю съ письмомъ, горячо увѣщевая его отречься отъ своихъ философскихъ воззрѣній и послѣдовать его примѣру. Спиноза отвѣтилъ письмомъ, гдѣ Ванъ-денъ-Бургу дается рѣзкій отпоръ.

[5]) См. выше, стр 52, примѣч

une lettre de M. Spinoza, dont j'ai parlé à V. A. S-me [1]), можно заключить, что оно написано какому-то высокопоставленному лицу [2]).

Въ этомъ письмѣ Лейбницъ даетъ довольно обстоятельную критику письма Спинозы къ Ванъ-денъ-Бургу. Лейбницъ начинаетъ заявленіемъ, что отвѣты и возраженія Спинозы его не удовлетворяютъ. Онъ соглашается лишь съ тѣмъ, что въ письмѣ Спинозы является общепризнаннымъ и не противорѣчащимъ ученію церкви. Но тѣ мысли Спинозы, которыя составляютъ специфическую принадлежность его религіозныхъ воззрѣній, встрѣчаютъ со стороны Лейбница рѣшительный протестъ. Лейбницъ одобряетъ мысль Спинозы, что не слѣдуетъ обращать вниманія на личныя достоинства или недостатки представителей различныхъ исповѣданій въ сужденіяхъ о самыхъ этихъ исповѣданіяхъ. Онъ соглашается съ положеніемъ Спинозы, которое тотъ подкрѣпляетъ ссылкою на первое посланіе св Іоанна, что справедливость и любовь суть истинные признаки пребыванія въ Богѣ. Точно также Лейбницъ не могъ отрицать нѣкотораго сходства между древне-іудейскою церковію и церковію римско-католическою. Наконецъ, какъ философъ, исполненный вѣры въ силу спекулятивнаго мышленія, Лейбницъ, естественно, одобряетъ выраженную Спинозой увѣренность въ истинѣ своей философіи.

---

[1]) A Votre Altesse Suprême.

[2]) Штейнъ высказываетъ догадку, что этимъ высокопоставленнымъ лицомъ является не кто иной, какъ Ганноверскій герцогъ Іоаннъ Цѣль же, которую Лейбницъ имѣлъ въ виду, посылая ему письмо Спинозы, по мнѣнію Штейна, состояла въ томъ, чтобы, при помощи такого дипломатическаго пріема, отстранить тѣ предложенія о переходѣ въ католичество, которыя въ то время дѣлались Лейбницу въ Ганноверѣ Всѣмъ этимъ соображеніямъ нельзя отказать въ остроумии, но они въ достаточной степени проблематичны. Вполнѣ достовѣрно лишь одно: въ 1677 г Лейбницъ послалъ одному высокопоставленному лицу письмо Спинозы къ Ванъ-денъ-Бургу, присоединивъ къ нему свое письмо, гдѣ обсуждаетъ высказанныя Спинозою мысли О мотивахъ же, которыми при этомъ руководствовался Лейбницъ, намъ ничего неизвѣстно

Но то, что Лейбницъ называетъ „основаніемъ“ письма Спинозы, именно, сведеніе религіи къ морали, не встрѣчаетъ со стороны Лейбница никакого сочувствія. Онъ рѣшительнымъ образомъ возражаетъ противъ утвержденія Спинозы, что особыя заповѣди, таинства и другія религіозныя установленія излишни. Нужды нѣтъ, разсуждаетъ Лейбницъ, что эти установленія не вытекаютъ изъ требованій человѣческаго разума. Всего, что совершается въ мірѣ, мы не можемъ понять. У Бога могутъ быть особенныя основанія, намъ неизвѣстныя. Нѣтъ никакихъ препятствій къ тому, чтобы въ мірѣ существовало такое государство, котораго главою былъ Богъ и которое имѣло бы нѣкоторыя заповѣди, или положительные законы, кромѣ закона справедливости и любви, предписываемыхъ человѣческимъ разумомъ.

Спиноза въ письмѣ къ Бургу пронизируетъ надъ вѣрою христіанъ въ злого духа. Лейбницъ въ этомъ вопросѣ остается на почвѣ христіанской догматики и по поводу насмѣшки Спинозы замѣчаетъ, что обыкновенные отвѣты христіанъ на подобныя возраженія отнюдь не нелѣпы.

О выпадѣ Спинозы противъ причащенія Лейбницъ говоритъ съ оттѣнкомъ религіознаго возмущенія [1]).

Параллель, проводимую Спинозою между католическою и іудейскою церковію, Лейбницъ признаетъ не вполнѣ вѣрной.

Наконецъ, не одобряетъ Лейбницъ и экзегетическаго принципа Спинозы, что Писаніе слѣдуетъ объяснять Писаніемъ же; но онъ воздерживается отъ критики этого принципа, „такъ какъ пришлось бы заняться такими подробностями, въ которыхъ теперь нѣтъ нужды“.

Такимъ образомъ, разсматриваемое письмо Лейбница представляетъ собою почти сплошное опроверженіе взглядовъ Спинозы на положительную религію.

---

[1]) Въ письмѣ къ Ванъ-денъ-Бургу Спиноза допускаетъ такія выраженія: „всѣ эти абсурды были бы терпимы, если бы вы, по крайней мѣрѣ, признавали Бога вѣчнаго и безконечнаго, а не того, которымъ Шатильонъ безнаказанно кормилъ лошадей“ (Sp. op. II, 247, Epist LXXVI, p. n 406).

11. Нѣкоторыя черты сходства между воззрѣніями Лейбница и Спинозы. Но при такомъ несомнѣнномъ расхожденіи со Спинозой въ основныхъ вопросахъ мировоззрѣнія, въ письмахъ и сочиненіяхъ Лейбница за разсматриваемое время встрѣчаются такіе взгляды, которые какъ будто напоминаютъ нѣкоторые пункты въ ученіи Спинозы. Такъ, въ своемъ разговорѣ съ Экгардомъ Лейбницъ утверждаетъ, что страданіе (dolor) не есть отрицаніе или лишеніе, какъ думали схоластики, а есть положительное качество“ [1]). Это напоминаетъ Спинозу, который, считая лишеніе (privatio) за ничто, признавалъ всѣ аффекты, а также и аффекты страданія положительными [2]).

Точно также, повидимому, основательно отмѣчается Штейномъ [3]) параллелизмъ со Спинозой въ опредѣленіи Лейбницемъ совершенства, какъ количества или степени реальности [4]) и въ видимомъ тяготѣніи Лейбница въ сторону монизма, т. е. признанія одной только субстанціи [5]).

Но было бы неосновательно безъ дальнихъ разсужденій объяснять эти параллели вліяніемъ Спинозы на Лейбница. На такое объясненіе мы будемъ имѣть право лишь въ томъ случаѣ, если будетъ установлено: 1) что тотъ или другой взглядъ принадлежитъ только Спинозѣ и не былъ высказанъ никѣмъ другимъ изъ могущихъ быть извѣстными Лейбницу философовъ; 2) что тотъ или другой взглядъ Спинозы могъ быть въ то время извѣстенъ Лейбницу. Впрочемъ, и эти условія не вполнѣ обезпечиваютъ правильность заключенія о вліяніи, но въ этомъ случаѣ оно все же является въ значительной степени вѣроятнымъ.

Если, теперь, обратимся къ отмѣченнымъ нами параллелямъ между воззрѣніями Лейбница и Спинозы, то увидимъ, что ни одно изъ нихъ не удовлетворяетъ двумъ минимальнымъ условіямъ достовѣрности И даже болѣе того, для

---

[1]) I, 232, примѣч
[2]) См. Этика, ч III, опредѣленіе аффектовъ 3-е
[3]) *Stein,* прив. соч стр. 92. [4]) I, 225, примѣч. 2
[5]) Тамъ же, 237, примѣч. 29 и 30, примѣч. 27

нѣкоторыхъ изъ этихъ воззрѣній Лейбница, будто бы параллельныхъ воззрѣніямъ Спинозы, оказывается возможнымъ указать другой источникъ; это, напримѣръ, можно сдѣлать по отношенію къ Лейбницевскому опредѣленію совершенства, какъ количества, или степени, реальности Какъ показываетъ записанный Лейбницемъ разговоръ его съ Экгардомъ, положившій начало всему спору между ними, это опредѣленіе впервые было дано не кѣмъ другимъ, какъ картезіанцемъ Экгардомъ. Когда Лейбницъ поставилъ вопросъ о томъ, что такое совершенство, то Экгардъ въ концѣ концовъ опредѣлилъ совершенство слѣдующимъ образомъ: „совершенство есть всякое свойство (attributum), или всякая реальность“ [1]) Лейбницевское опредѣленіе совершенства, какъ „количества, или степени, реальности“, есть, очевидно, то же самое опредѣленіе Экгарда, съ небольшою поправкою, придающею этому опредѣленію большую точность При этомъ опредѣленіе Экгарда въ большей степени приближается къ Спинозовскому отожествленію совершенства и реальности [2]), нежели болѣе точное опредѣленіе Лейбница.

Что касается взгляда Лейбница на страданіе, какъ на положительное качество, то для принятія здѣсь вліянія со стороны Спинозы нѣтъ одного существеннаго условія: доказательства, что Лейбницъ въ то время зналъ объ этомъ взглядѣ Спинозы на аффекты, какъ положительныя качества. Этотъ взглядъ выраженъ у Спинозы въ 3 опредѣленіи аффектовъ III части „Этики“. Но намъ извѣстно, насколько мало былъ знакомъ Лейбницъ съ этимъ главнымъ сочиненіемъ Спинозы до его изданія. Конечно, всегда можно сослаться, какъ это дѣлаетъ Штейнъ, на свиданіе философовъ въ Гагѣ и происходившіе между ними разговоры. Но подобныя ссылки не могутъ отличаться большою убѣдительностью. Содержаніе происходившихъ между Лейбницемъ и Спинозою бесѣдъ намъ почти неизвѣстно. Во всякомъ слу-

[1]) I, 214

[2]) Этика, ч. II, опред 6. „подъ реальностью и совершенствомъ я понимаю одно и то же“.

чаѣ, слѣдуетъ категорически отвергнуть всякое предположеніе о томъ, чтобы изъ этихъ бесѣдъ Лейбницъ вынесъ сколько-нибудь основательное знакомство съ ученіемъ Спинозы. Это ясно уже a priori; нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, думать, что Спиноза прочиталъ Лейбницу нѣчто въ родѣ курса своей философіи. Но это дѣлается вполнѣ несомнѣннымъ, если мы вспомнимъ, что послѣ своего свиданія со Спинозой Лейбницъ не зналъ доказательства такого основного въ философіи Спинозы положенія, какъ теорема 5-ая I части „Этики“ [1]). Возможно ли послѣ этого говорить о зависимости Лейбница въ такомъ частномъ пунктѣ, какимъ является взглядъ Спинозы на аффектъ, какъ на нѣчто положительное?

Нѣсколько иначе дѣло обстоитъ съ видимымъ уклономъ Лейбница въ сторону монистическаго міросозерцанія, выразившимся въ нѣкоторыхъ его примѣчаніяхъ къ письму Экгарда. Идеи, высказываемыя здѣсь Лейбницемъ, не только имѣютъ безспорное сходство съ соотвѣтствующими идеями Спинозы, но и могутъ быть сведены къ опредѣленному Спинозовскому источнику. Онѣ выражены Лейбницемъ въ связи съ критикой картезіанскаго дуализма. Лейбницъ указываетъ на то, что Декартомъ не устранены несогласныя съ его дуализмомъ воззрѣнія: съ одной стороны, монизмъ, съ другой, плюрализмъ. И нужно признать, что на эти возраженія Лейбницъ былъ наведенъ извѣстными ему воззрѣніями Спинозы.

Вѣрный ученикъ Декарта Экгардъ пишетъ: „субстанція протяженная реально различается отъ субстанціи мыслящей“ [2]). На это Лейбницъ замѣчаетъ: „Декартомъ еще не доказано, что протяженіе и мышленіе не могутъ быть качествами одной и той же субстанціи [3]). Здѣсь несомнѣнный отзвукъ воззрѣній Спинозы, признававшаго мышленіе и протяженіе за аттрибуты одной субстанціи Бога. Формулируя Декартовскій дуализмъ, Экгардъ, затѣмъ, выражается такъ:

---

[1]) См. выше, стр 68 сл

[2]) I, 237

[3]) Тамъ же, примѣч 29.

„первую (т. е. протяженную субстанцію) я называю тѣломъ, или матеріей, вторую (т. е. мыслящую субстанцію) душою, или духомъ“ [1]). Эта формула встрѣчаетъ со стороны Лейбница слѣдующее возраженіе: „хотя намъ и неизвѣстно никакихъ другихъ субстанцій, но отсюда еще не слѣдуетъ, что никакихъ другихъ и не существуетъ“ [2]). Это возраженіе опять напоминаетъ Спинозу, который свою субстанцію, кромѣ мышленія и протяженія, надѣлилъ еще и другими безконечными аттрибутами.

Оба эти взгляда Спинозы были въ то время (т. е. въ 1677 г.) Лейбницу, несомнѣнно, извѣстны. Точка зрѣнія монизма Спинозы стала извѣстна Лейбницу еще въ Парижѣ, благодаря знакомству съ Чирнгаузомъ. Изъ разговора съ послѣднимъ Лейбницъ узналъ, что, согласно Спинозѣ, „одинъ только Богъ—субстанція.., творенія же только модусы“ [3]). Изъ того же разговора съ Чирнгаузомъ Лейбницу стало извѣстно, что Спиноза, кромѣ мышленія и протяженія, признаетъ въ Богѣ другіе аттрибуты, намъ неизвѣстные „Онъ полагаетъ, читаемъ въ Лейбницевскомъ наброскѣ этого разговора, что существуютъ другіе положительные безконечные аттрибуты, кромѣ мышленія и протяженія“ [4]).

Итакъ, зависимость приведенныхъ замѣчаній Лейбница отъ Спинозы почти несомнѣнна. Но никакихъ выводовъ для характеристики отношенія Лейбница къ философіи Спинозы отсюда сдѣлать не представляется возможнымъ по той простой причинѣ, что эти заимствованныя у Спинозы идеи были высказаны Лейбницемъ въ видѣ возраженій противъ Декартовскаго дуализма. Нѣтъ никакихъ основаній полагать, что въ этихъ возраженіяхъ Лейбницъ высказалъ свои собственныя убѣжденія. Лейбницъ просто діалектически изслѣдуетъ Декартовскій дуализмъ, производя на него нападеніе съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Съ одной стороны, противъ дуализма Декарта онъ выдвигаетъ монизмъ, указывая на то, что

[1]) Тамъ же.
[2]) Тамъ же, примѣч. 27.
[3]) См. выше, стр 40, примѣч
[4]) См. выше, стр. 41, примѣч.

протяженіе и мышленіе могутъ принадлежать одной и той же субстанціи. Съ другой стороны, Лейбницъ обращаетъ вниманіе на то, что Декартъ не защитилъ себя отъ возраженій со стороны плюрализма: вѣдь, возможно, что, кромѣ извѣстныхъ намъ, допускаемыхъ Декартомъ, протяженной и мыслящей субстанцій, существуютъ другія, намъ неизвѣстныя.

Если забыть о томъ, что это только возраженія, если на основаніи ихъ характеризовать дѣйствительное міровоззрѣніе Лейбница, то у него съ одинаковымъ правомъ можно констатировать тяготѣніе какъ въ сторону монизма, такъ и въ сторону плюрализма. Вѣдь, мысль Спинозы о присутствіи въ Божественной субстанціи многихъ другихъ аттрибутовъ, кромѣ мышленія и протяженія, Лейбницъ значительно видоизмѣнилъ: аттрибуты у него превратились въ субстанціи [1]).

Въ то время какъ ученіе Спинозы о множествѣ аттрибутовъ вполнѣ примирялось съ его монизмомъ, ибо всѣ аттрибуты объединялись въ одной субстанціи, мысль Лейбница о возможномъ существованіи многихъ субстанцій стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ монистическою точкою зрѣнія. Выходитъ, что Лейбницъ заразъ исповѣдуетъ два діаметрально противоположныхъ міровоззрѣнія. Ясное дѣло, что здѣсь Лейбницъ не выражаетъ своихъ дѣйствительныхъ взглядовъ, а лишь критикуетъ, съ точки зрѣнія двухъ противоположныхъ міровоззрѣній, Декартовскій дуализмъ

Относительно же собственныхъ воззрѣній Лейбница изъ этихъ возраженій можно извлечь только тотъ результатъ, что Декартовскій дуализмъ ему кажется недостаточно обоснованнымъ. Что же касается того, куда склоняется самъ Лейбницъ,—въ сторону ли монизма, какъ думаетъ Штейнъ, или въ сторону плюрализма, что до извѣстной степени гармонировало бы съ позднѣйшей системой монадологіи, объ этомъ, на основаніи разсмотрѣнныхъ возраженій, невозможно сдѣлать какихъ-либо заключеній.

---

[1]) См выше, стр. 98.

12. Общій итогъ главы. Подводя итогъ всему предыдущему обзору отношеній Лейбница къ Спинозѣ и его философіи вплоть до начала 1678 г., когда Лейбницемъ были получены Спинозовскія Opera posthuma, приходится констатировать слѣдующіе результаты:

1. До указанной исторической грани философія Спинозы оставалась Лейбницу мало извѣстной. Лейбницъ былъ непосредственно знакомъ лишь съ изданными сочиненіями Спинозы, т. е. „Геометрическимъ изложеніемъ принциповъ философіи Декарта“ и „Теологико-политическимъ трактатомъ“, въ которыхъ, какъ извѣстно, основы міровоззрѣнія Спинозы отразились весьма мало. О главнѣйшемъ философскомъ сочиненіи Спинозы—„Этикѣ“, а также „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“ Лейбницъ имѣлъ лишь тѣ свѣдѣнія, которыя почерпнулъ изъ разговоровъ съ Чирнгаузомъ, а также изъ писемъ Спинозы къ Ольденбургу, полученныхъ Лейбницемъ въ Голландіи. Можетъ быть, кое-что изъ содержащагося въ Этикѣ Лейбницъ узналъ также отъ самого Спинозы и отъ Шуллера, но, во всякомъ случаѣ, весьма ясныя данныя говорятъ о томъ, что полученныя изъ разныхъ источниковъ свѣдѣнія Лейбница объ „Этикѣ“ были довольно скудными

2. Но насколько ученіе Спинозы становится извѣстнымъ Лейбницу, оно не вызываетъ въ немъ никакого сочувствія; напротивъ, отношеніе Лейбница къ этому ученію должно быть опредѣлено, какъ отрицательное. Такъ, а) Лейбницъ не одобряетъ свойственнаго Спинозѣ догматическаго и онтологическаго направленія мысли (въ замѣчаніяхъ на отрывокъ изъ „Этики“ и письма Спинозы къ Ольденбургу, въ разговорѣ со Спинозой по поводу онтологическаго доказательства, въ спорѣ съ Экгардомъ, въ небольшомъ этюдѣ, доказывающемъ существованіе Бога изъ Его сущности); b) отвергаетъ натуралистическій и механическій взглядъ Спинозы на происхожденіе міра и теченіе мірового процесса (въ діалогѣ „О движеніи“, замѣчаніяхъ на письма Спинозы къ Ольденбургу, въ замѣткѣ отъ 2 декабря 1676 года); c) дѣлаетъ возраженія противъ ученія Спинозы объ одной только суб-

станціи (въ письмѣ къ Шуллеру): d) осуждаетъ религіозныя воззрѣнія Спинозы (въ отзывахъ о „Теологико-политическомъ трактатѣ“ и въ замѣчаніяхъ на письма Спинозы къ Ольденбургу и Ванъ-денъ-Бургу).

3. Видимая близость нѣкоторыхъ взглядовъ Лейбница къ соотвѣтствующимъ пунктамъ ученія Спинозы, по разнымъ соображеніямъ, не можетъ быть объяснена вліяніемъ Спинозы на Лейбница.

ГЛАВА III.

Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полученіи его „Посмертныхъ сочиненій".

1. Вступительныя замѣчанія. Въ январѣ 1678 года Лейбницъ получилъ отъ Шуллера „Посмертныя сочиненія" Спинозы. Съ этихъ поръ отношенія Лейбница къ философіи Спинозы вступаютъ въ новый фазисъ До полученія „Посмертныхъ сочиненій" Лейбницъ имѣлъ лишь отрывочныя и элементарныя представленія объ этой философіи. Теперь онъ знакомится съ системой Спинозы непосредственно изъ его сочиненій. Соотвѣтственно этому и отношеніе Лейбница къ положеніямъ философіи Спинозы, намѣтившееся, какъ мы знаемъ, и ранѣе, теперь выступаетъ гораздо опредѣленнѣе, равно какъ и данныхъ для сужденія объ этомъ отношеніи въ нашемъ распоряженіи оказывается гораздо болѣе, чѣмъ прежде. На основаніи этихъ данныхъ вполнѣ рельефно опредѣляются какъ тѣ пункты, въ которыхъ Лейбницъ рѣшительно расходится со Спинозой, такъ и тѣ, въ которыхъ Лейбницъ, повидимому, соглашается съ нимъ. Въ виду этого оказывается, наконецъ, возможнымъ разрѣшить занимающій насъ вопросъ о спинозизмѣ Лейбница, а также выяснить то значеніе, какое имѣла для Лейбница философія Спинозы.

2 Обзоръ матеріаловъ для характеристики отношенія Лейбница къ философіи Спинозы по полученіи Opera Posthuma послѣдняго. Сочиненія Спинозы Лейбницъ весьма усердно изучалъ. По своему обыкновенію, онъ штудировалъ сочиненія Спинозы съ перомъ или карандашомъ въ рукѣ. Благодаря этому, получился довольно богатый матеріалъ, на основаніи котораго можно судить объ отношеніи Лейбница

къ идеямъ Спинозы при первомъ знакомствѣ съ его философскими сочиненіями.

Такимъ матеріаломъ являются, прежде всего, краткія помѣтки, сдѣланныя Лейбницемъ на поляхъ хранящагося въ Ганноверской библіотекѣ экземпляра Opera posthuma Помѣтки къ I части „Этики“ и „Трактату объ усовершенствованіи разума“ возникли, повидимому, при первоначальномъ чтеніи сочиненій Спинозы. За это говоритъ уже самая краткость ихъ. Кромѣ того, въ нихъ не замѣтно никакихъ слѣдовъ позднѣйшихъ философскихъ воззрѣній Лейбница, чего нельзя сказать о помѣткахъ къ другимъ частямъ „Этики“ [1]). Въ виду такихъ условій происхожденія, помѣтки къ I части „Этики“ и „Трактату объ усовершенствованіи разума“, при всей своей краткости, являются, тѣмъ не менѣе, важнымъ матеріаломъ для уясненія отношенія Лейбница къ философіи Спинозы. Если онѣ возникли при первоначальномъ чтеніи философскихъ сочиненій Спинозы, то въ нихъ должно во всей непосредственности отразиться то впечатлѣніе, какое производили на Лейбница тѣ или другіе пункты въ ученіи Спинозы [2])

---

1) См. слѣд. примѣчаніе

2) Помѣтки на I часть „Этики“ были изданы еще въ 1830 году *Шульце* (Gotting. gel. Anz 1830, Stück 128, стр. 1256) *Гергардтъ*, очевидно, признавъ эти помѣтки незначительными и не включилъ ихъ въ свое изданіе, издавъ однако помѣтки ко II и III частямъ „Этики“ (I, 150—152) Краткія помѣтки къ I части „Этики“ напечатаны и у *Штейна* (прив соч стр 100, примѣч). У него же можно найти пропущенныя Гергардтомъ помѣтки ко II и III частямъ „Этики“ (тамъ же, стр. 102, примѣч. 1-ое), а также помѣтки къ „Трактату объ усовершенствованіи разума“ и перепискѣ (тамъ же, Beilage XI, стр 319, 320) IV и V части „Этики“ не имѣютъ никакихъ помѣтокъ. Помѣтки ко II и III частямъ „Этики“, очевидно, позднѣйшаго происхожденія Объ этомъ можно заключать изъ того, что въ нѣкоторыхъ изъ нихъ отражаются позднѣйшія метафизическія воззрѣнія Лейбница, даже и въ зачаткахъ не существовавшія въ эпоху его первоначальнаго знакомства съ Opera posthuma Спинозы Такъ, по поводу 12 теоремы II части „Этики“ Лейбницъ дѣлаетъ слѣдующую помѣтку: „Дѣйствительно, весь міръ есть объектъ каждой души. Цѣлый міръ нѣкоторымъ образомъ воспринимается всякой душой Такимъ образомъ, душа образуется не

Во-вторыхъ нѣкоторое значеніе для выясненія отношеній Лейбница къ философіи Спинозы могутъ представлять извлеченія, сдѣланныя Лейбницемъ изъ „Этики“ и „Трактата объ усовершенствованіи разума“ [1]). Весьма вѣроятно, что и эти извлеченія были сдѣланы Лейбницемъ вскорѣ по полученіи Opera posthuma Спинозы [2])

Наконецъ, въ-третьихъ, отъ Лейбница остались работы, въ которыхъ дается обстоятельное обсужденіе ученія Спи-

---

черезъ идею тѣла, но въ силу того, что Богъ различнымъ образомъ разсматриваетъ міръ, подобно тому какъ я — городъ“ (I, 151) Такая помѣтка могла быть занесена Лейбницемъ лишь тогда, когда онъ дошелъ до понятія индивидуальной субстанціи, какъ оно раскрывается въ „Метафизическомъ разсужденіи“ Помѣтка эта напоминаетъ то мѣсто „Разсужденія“, гдѣ говорится, что каждая субстанція есть какъ бы цѣлый міръ и зеркало Бога или всей вселенной (IV, 434=р. п. 60—62) Точно также одна изъ помѣтокъ къ III части „Этики“ (такихъ помѣтокъ въ изданіи Гергардта приводится только три) носитъ на себѣ видимую печать позднѣйшаго происхожденія По поводу даннаго Спинозою опредѣленія удовольствія, какъ перехода къ большему совершенству (Эт. III ч. опредѣленіе аффектовъ 2), Лейбницъ дѣлаетъ такую помѣтку на полѣ книги „Я могу увеличить совершенство тѣла, не ощущая этого, напримѣръ, если стану красивѣе или если увеличу крѣпость членовъ На это можно отвѣтить, что самый переходъ этотъ недоступенъ ощущенію, а потому недоступно ощущенію и удовольствіе“ (I, 152) Повидимому, эта помѣтка была сдѣлана Лейбницемъ уже тогда, когда его психологическіе взгляды сложились въ томъ видѣ, въ какомъ они являются въ „Новыхъ Опытахъ“, гдѣ принципъ „незамѣтныхъ воспріятій“ находитъ такое широкое примѣненіе для истолкованія фактовъ психической жизни.- Очень много помѣтокъ сдѣлано Лейбницемъ и къ первому сочиненію Спинозы: „Геометрическому изложенію принциповъ Декартовской философіи“ (эти помѣтки напечатаны у *Штейна*, прив. соч Beilage XIX, стр. 355 — 362). Но онѣ также относятся къ позднѣйшему времени, о чемъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что въ нихъ имѣется ссылка на Animadversiones ad Principia Descarti (*Stein*, прив. соч стр 356), напечатанныя, какъ извѣстно (IV, 271), въ 1692 году.

[1]) Эти извлеченія еще не изданы. Авторъ имѣлъ возможность ознакомиться съ ними въ Ганноверской Королевской библіотекѣ.

[2]) Такъ думать заставляетъ то обстоятельство, что въ критическихъ замѣткахъ, изрѣдка встрѣчающихся въ этихъ извлеченіяхъ, нѣтъ никакихъ слѣдовъ позднѣйшихъ философскихъ воззрѣній Лейбница

нозы. Это, во-первыхъ, критическій разборъ I части „Этики“ [1]) и во-вторыхъ, критическія замѣчанія на книгу Вахтера De recondita Hebraeorum philosophia, гдѣ, между прочимъ, опровергаются и основные пункты ученія Спинозы [2]). Но замѣчанія на книгу Вахтера для насъ пока не имѣютъ значенія, такъ какъ они написаны не ранѣе 1706 года [3]) и, такимъ образомъ, ничего не даютъ для характеристики отношенія Лейбница къ философіи Спинозы при первомъ знакомствѣ съ Opera posthuma послѣдняго. Напротивъ, критическій разборъ первой части „Этики“ имѣетъ для такой характеристики важное значеніе, такъ какъ, по всѣмъ признакамъ, онъ былъ написанъ въ 1678 году [4]).

---

[1]) Напечатанъ у *Gerhardt'a*, I, стр. 139—150

[2]) Эти замѣчанія, какъ указывалось выше (стр 17), напечатаны Фуше-де-Карейлемъ, подъ заглавіемъ Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, и вошли въ его книгу Leibniz, Descartes et Spinoza, Paris, 1863.

[3]) Такъ какъ книга Вахтера была издана именно въ этомъ году (*Stein*, прив соч. стр. 235, примѣч. 2).

[4]) Основанія для этого слѣдующія: 1) Нигдѣ въ этомъ разборѣ очень подробномъ и обширномъ, не выступаютъ позднѣйшіе философскіе взгляды Лейбница, какъ они сложились около 1685 года. Этого не могло бы случиться, если бы Лейбницъ писалъ настоящій критическій разборъ въ то время, когда его философская система была уже готова Намъ извѣстно, что при критическомъ обсужденіи чужихъ сочиненій Лейбницъ имѣлъ обыкновеніе противополагать взглядамъ автора свои собственные Это онъ, напримѣръ, дѣлаетъ въ „Новыхъ Опытахъ“ относительно Локка, въ „Теодицеѣ“ относительно Беля, наконецъ, въ „Замѣчаніяхъ на книгу Вахтера“ относительно Спинозы. И это тѣмъ болѣе, что въ поводахъ для выраженія своихъ взглядовъ, при критическомъ разсмотрѣніи I части „Этики“, у Лейбница не было недостатка. Спиноза здѣсь рѣшаетъ основные метафизическіе вопросы, около которыхъ вращается и философія Лейбница Такъ, напримѣръ, по поводу даннаго у Спинозы опредѣленія субстанціи (ч. I, опред. 3) со стороны Лейбница было бы весьма естественно изложить свое собственное ученіе о субстанціи или хотя бы сдѣлать относительно него нѣкоторые намеки Ничего подобнаго въ критическомъ разборѣ Лейбница мы не находимъ. Такимъ образомъ, кажется, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что критическія замѣчанія на I часть „Этики“ были написаны Лейбницемъ ранѣе, чѣмъ сложилась его метафизическая система, съ которой мы знакомимся впервые по „Метафизическому разсужденію“ 2) Для болѣе точнаго опредѣленія времени написанія

Таковы матеріалы, на основаніи которыхъ можно судить объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы при первомъ знакомствѣ съ ней.

3 Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полевымъ помѣткамъ къ I части „Этики". Теперь слѣдуетъ перейти къ разсмотрѣнію этихъ матеріаловъ, при чемъ мы начнемъ съ полевыхъ помѣтокъ, сдѣланныхъ Лейбницемъ къ I части „Этики".

Эти помѣтки, несмотря на свою краткость, довольно ярко обрисовываютъ ту позицію, которую Лейбницъ занялъ по отношенію къ философіи Спинозы. На основаніи ихъ ясно видно, что взгляды Лейбница въ самыхъ существенныхъ пунктахъ міровоззрѣнія значительно расходятся со взглядами Спинозы.

этихъ „Замѣчаній" можетъ, кажется, служить слѣдующее замѣчаніе Лейбница къ теоремѣ 14 I ч „Этики": „Я еще не увѣренъ въ томъ, что тѣла субстанціи. Совершенно иначе относительно душъ" (I, 145) Такимъ образомъ, при написаніи разсматриваемыхъ замѣчаній Лейбницъ не былъ увѣренъ относительно субстанціальности тѣлъ. Это сомнѣніе нельзя истолковывать въ смыслѣ позднѣйшаго метафизическаго ученія Лейбница о тѣлѣ, —ученія, согласно которому тѣло разсматривалось не какъ субстанція, въ истинномъ смыслѣ слова, а какъ аггрегатъ безчисленнаго множества субстанцій, даже какъ явленіе, на подобіе радуги, какъ phaenomenon bene fundatum (см. напр, письмо къ Arnauld, II, 77 и мн. др) Такое истолкованіе невозможно уже потому, что, какъ мы видѣли, „Замѣчанія на I ч Этики Спинозы" написаны Лейбницемъ ранѣе, чѣмъ сложилась его метафизическая система, въ частности, ранѣе, чѣмъ онъ дошелъ до понятія индивидуальной субстанціи, или монады, съ которымъ неразрывно связано его ученіе о тѣлѣ, какъ phaenomenon bene fundatum. Кромѣ того, въ этомъ случаѣ былъ бы непонятенъ самый тонъ приведеннаго замѣчанія, неувѣренный и колеблющійся. Ученіе о тѣлѣ, какъ феноменѣ, съ необходимостью слѣдуетъ изъ установленныхъ Лейбницемъ метафизическихъ принциповъ, и вездѣ, гдѣ ему приходится излагать это ученіе, онъ не показываетъ никакихъ признаковъ неувѣренности и колебанія. Но это выраженіе для насъ станетъ вполнѣ понятнымъ и не будетъ вызывать никакихъ недоумѣній, если его сопоставить съ тѣмъ воззрѣніемъ на тѣло, которое нашло себѣ выраженіе въ трактатѣ „Объ истинномъ методѣ философіи и богословія" Въ этомъ трактатѣ Лейбницъ опредѣлилъ тѣло, какъ extensum agens, и на этомъ основаніи призналъ его за субстанцію

Такъ, Лейбницу, очевидно, не понравилась основная мысль схоліи къ теоремѣ 17, гдѣ Спиноза доказываетъ, что Богу нельзя усвоять разума, аналогичнаго нашему. Въ своихъ помѣткахъ Лейбницъ старается поколебать аргументацію Спинозы. Спиноза, въ доказательство своего положенія, указываетъ на то, что слѣдствіе (т. е. разумъ человѣческій) отличается отъ своей причины (т. е. разума Божественнаго) какъ разъ въ томъ, что оно отъ нея получаетъ. Лейбницъ на это замѣчаетъ: „однако имѣетъ и нѣчто общее“ [1]) А въ концѣ схоліи, гдѣ Спиноза слѣдующимъ образомъ формулируетъ свой окончательный выводъ: разумъ Божественный не можетъ имѣть ничего общаго съ нашимъ разумомъ, кромѣ названія, Лейбницъ дѣлаетъ краткую, но выразительную помѣтку. „non sequitur“ [2]).

Такимъ образомъ, представленіе Бога не въ образѣ личнаго существа, а въ видѣ энергіи, силы, лишенной ра-

---

(substantiam extensam, VII, 326) Повидимому, замѣчаніе къ теоремѣ 14 I ч „Этики“ и отразило на себѣ тѣ колебанія и сомнѣнія, которыя пережилъ Лейбницъ въ періодъ, когда его взглядъ на тѣло, какъ протяженную субстанцію, выраженный въ трактатѣ „Объ истинномъ методѣ“, еще только вырабатывался Согласно единодушному мнѣнію изслѣдователей, названный трактатъ былъ написанъ Лейбницемъ около 1680 года (объ основаніяхъ для такой датировки см *Gerh.* Die Abhandl. der preussisch Academie der Wiss. 1880, стр 826 и Selver, Der Entwickelungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1693, Leipzig, 1885, стр 61). Отсюда легко заключить, что „Замѣчанія“ на I часть „Этики“, среди коихъ находится фраза, изобличающая въ Лейбницѣ колебанія относительно субстанціальности тѣлъ, написаны въ 1678 или 1679 году, т. е. вскорѣ по полученіи Opera posthuma Спинозы, и потому выражаютъ взглядъ Лейбница на философію Спинозы во всей его свѣжести и непосредственности, какъ онъ у него сложился при первомъ обстоятельномъ знакомствѣ съ ней Отсюда понятно, насколько цѣнными являются эти замѣчанія для выясненія отношенія Лейбница къ Спинозовской философіи въ началѣ его пребыванія въ Ганноверѣ.

[1]) *Stein*, прив соч. стр 100, примѣч

[2]) Тамъ же — Соотвѣтственно этому и въ письмѣ Спинозы къ де-Врису—въ томъ мѣстѣ, гдѣ говорится, что разумъ принадлежитъ къ „natura naturata“—Лейбницъ вычеркиваетъ слова: „natura naturata“ (тамъ же, Beilage XI, стр 320)

зума,—представленіе, составляющее основу натуралистическаго пантеизма Спинозы, не встрѣчаетъ сочувствія со стороны Лейбница. Онъ, очевидно, стоитъ на точкѣ зрѣнія теизма, представляющаго Бога, какъ личное Существо, обладающее самосознаніемъ и разумомъ.

Если для пантеизма Спинозы Богъ есть Potentia Mundi, то, разумѣется, здѣсь не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы дѣятельность такого Бога цѣлесообразно управлялась идеею блага Спиноза такъ, дѣйствительно, и учитъ. Конечныя цѣли въ мірозданіи для него „человѣческія измышленія“ [1]), а ученіе, что Богъ все производитъ подъ идеею блага (sub ratione boni), онъ признаетъ мнѣніемъ, уклоняющимся отъ истины [2]) И то и другое изъ этихъ выраженій Лейбницъ не оставилъ безъ замѣчаній. Тамъ, гдѣ Спиноза называетъ конечныя цѣли человѣческими измышленіями, Лейбницъ отмѣчаетъ на полѣ книги: „Male“ [3]). А тамъ, гдѣ осуждается мнѣніе, что Богъ дѣйствуетъ подъ идеею блага, Лейбницъ, очевидно, недовольный рѣзкимъ отзывомъ Спинозы, пишетъ: „и самъ онъ (т. е. Спиноза) признается (въ другомъ мѣстѣ), что Богъ дѣйствуетъ на основаніи совершенства“ [4]).

Развивая, далѣе. точку зрѣнія своей натуралистической философіи, Спиноза подчеркиваетъ субъективно-человѣческій характеръ идеи порядка. Люди, по его мнѣнію, порядокъ ставятъ выше безпорядка только потому, что онъ имъ пріятнѣе [5]). Лейбницъ по поводу этого мѣста дѣлаетъ такую помѣтку: „но также и Богъ“ [6]) (т. е. ставитъ порядокъ выше безпорядка). Этимъ замѣчаніемъ Лейбницъ снова заявляетъ себя сторонникомъ теизма, идеи личнаго, разумнаго и благого Бога.

Относительно аргумента Спинозы, что полагать, будто Богъ дѣйствуетъ подъ идеею блага—то-же, что подчинять

---

[1]) Эт приложеніе къ ч. I.
[2]) Тамъ же, схолія къ теор. 33 ч. I.
[3]) *Stein*, прив. соч стр. 100, примѣч
[4]) Тамъ же
[5]) Эт приложеніе къ ч. I.
[6]) *Stein*, прив. соч. стр. 100, примѣч

Его фатуму [1]), Лейбницъ, совершенно въ духѣ своего позднѣйшаго ученія, замѣчаетъ: „Вовсе нѣтъ: если Онъ дѣйствуетъ на основаніи добра, или по Своей волѣ (secundum voluntatem), то Онъ не подчиняется фатуму“ [2]). Не одобряетъ Лейбницъ (въ замѣткѣ: „male ratiocinatur“) аналогичной мысли и въ „Приложеніи къ I части „Этики“ [3]), замѣчая, что цѣль Бога въ Немъ самомъ [4]).

Резюмируя все сказанное, можно такъ охарактеризовать философскія воззрѣнія Лейбница, какъ они выразились въ

---

[1]) Эт. ч. I, схолія 2-ая къ теор. 33

[2]) *Stein*, прив. соч стр. 100, прим [3]) Sp. op I, 72

[4]) *Stein*, прив. соч стр 100, примѣч.—Заслуживаетъ также вниманія одна замѣтка Лейбница къ трактату „Объ усовершенствованіи разума“. Въ этомъ трактатѣ (вообще не отличающемся ясностью) есть одно темное мѣсто, гдѣ Спиноза говоритъ о принципахъ, или категоріяхъ, но категоріяхъ особенныхъ, такъ какъ онѣ, съ одной стороны, вѣчны и незыблемы, а съ другой стороны, единичны (fixa et aeterna, quamvis singularia, Sp op. I, 33) Это мѣсто очевидно возбудило любопытство Лейбница, и онъ на полѣ книги пытался опредѣлить, каковы должны быть эти категоріи съ точки зрѣнія философіи Спинозы Но онъ, повидимому, колебался между двумя предположеніями, и слѣды этихъ колебаній сохранились въ занесенной на полѣ книги помѣткѣ. Эта помѣтка имѣетъ слѣдующій видъ. *Deus, Spatium*, Materia, *Motus*, Potentia universi, Intellectus agens, Mundus. Напечатанныя здѣсь курсивомъ слова были Лейбницемъ вычеркнуты, и помѣтка приняла уже такой видъ: Materia, Potentia universi, Intellectus agens, Mundus (*Stein*, прив. соч Beilage XI, стр 320; срвн *Foucher de Careil*, Leibniz, Descartes et Spinoza, стр 123). Приведенная помѣтка интересна въ томъ отношеніи, что, представляя интерпретацію упомянутаго темнаго мѣста въ трактатѣ „Объ усовершенствованіи разума“, она въ то же время даетъ интерпретацію и всей философіи Спинозы. По ней мы можемъ судить, какъ Лейбницъ понималъ тогда философію Спинозы и отчасти даже, какъ онъ къ ней относился. Весьма характерно то обстоятельство, что слово *Deus* было исключено Лейбницемъ изъ числа категорій, подразумѣваемыхъ здѣсь, по его мнѣнію, Спинозой Основаніемъ для такого исключенія было, очевидно, то, что понятіе, связываемое Спинозою со словомъ Deus, по взгляду Лейбница, входитъ въ одно изъ приводимыхъ далѣе понятій: Materia или Potentia universi Это является новымъ доказательствомъ того, что Лейбницъ сразу же замѣтилъ въ философіи Спинозы столь несимпатичное ему натуралистическое понятіе о Богѣ.

разсмотрѣнныхъ полевыхъ помѣткахъ къ I ч. „Этики“ Спинозы, въ противоположность воззрѣніямъ этого послѣдняго

1 Богъ не слѣпая, лишенная разума сила, но существо личное, обладающее самосознаніемъ и разумомъ.

2 Какъ существо, обладающее разумомъ, Богъ дѣйствуетъ по идеѣ блага, или совершенства.

3. Но это не ведетъ къ подчиненію Бога фатуму, ибо цѣль Бога въ Немъ Самомъ

4. Если Богъ обладаетъ разумомъ и дѣйствуетъ на основаніи идеи блага, или совершенства, то конечныя цѣли въ природѣ не суть человѣческія измышленія, но дѣйствительно лежатъ въ основѣ мірового порядка.

Такимъ образомъ, мы ясно видимъ, что при первомъ знакомствѣ съ сочиненіями Спинозы Лейбницъ былъ безусловнымъ сторонникомъ теистическаго міросозерцанія и пантеистическія воззрѣнія Спинозы не находили у него сочувствія [1]).

4. Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по критическимъ замѣчаніямъ на I часть „Этики“. Еще ярче обрисовывается отрицательное отношеніе Лейбница къ Спинозовскому пантеизму въ его обширныхъ критическихъ замѣчаніяхъ къ I ч. „Этики“.

Насколько можно судить по сходству нѣкоторыхъ изъ этихъ замѣчаній съ разсмотрѣнными выше полевыми помѣтками [2]), между первыми и вторыми существуетъ тѣсная связь. Вѣроятно, то неудовольствіе, которое вызвали у Лейбница нѣкоторые выводы Спинозы и которое нашло себѣ выраженіе въ полевыхъ помѣткахъ, побудило Лейбница прослѣдить весь ходъ аргументаціи Спинозы. За эту работу Лейбницъ, по своему обыкновенію, взялся съ перомъ въ рукѣ, дѣлая выписки изъ „Этики“ и присоединяя къ нимъ

---

[1]) Поэтому является по крайней мѣрѣ неожиданнымъ тотъ выводъ, къ которому приходитъ при разсмотрѣніи этихъ помѣтокъ Штейнъ, что первое впечатлѣніе отъ Opera posthuma было преимущественно благопріятное (прив соч. стр 102)

[2]) См напримѣръ, замѣчанія на опредѣленіе 4, теоремы 28 и 33 и срвн. съ соотвѣтствующими полевыми помѣтками

свои критическія замѣчанія. Такимъ путемъ и возникъ этотъ критическій разборъ I ч. „Этики“.

Вполнѣ понятно, что Лейбницъ въ своихъ замѣчаніяхъ занимается почти исключительно формальной критикой, оцѣнивая опредѣленія, аксіомы и доказательства Спинозы со стороны ихъ логической состоятельности. Лейбницъ не выполнилъ бы своей задачи, если бы поступалъ иначе [1]).

Существенное содержаніе I части „Этики“ можетъ быть выражено въ слѣдующихъ четырехъ положеніяхъ:

1. Существуетъ только одна субстанція—Богъ.

2. Все существующее представляетъ модификацію двухъ ея аттрибутовъ: мышленія и протяженія.

3. Эта субстанція есть слѣпая сила, лишенная разума и воли, и все, что она производитъ, производится ею по необходимости ея природы.

4. Въ мірѣ все совершается по необходимымъ законамъ.

Какъ мы увидимъ, три послѣднихъ положенія у Спинозы въ значительной степени основываются на томъ фундаментѣ, который имъ заложенъ при доказательствѣ перваго. Поэтому вполнѣ естественно, что и Лейбницъ главную силу своихъ аргументовъ направляетъ противъ первыхъ 14-ти теоремъ „Этики“. Во всякомъ случаѣ, если не по объему, то по своему качеству первая половина критическихъ замѣчаній Лейбница имѣетъ несравненное преимущество передъ второю. Въ первой онъ всюду изслѣдуетъ сте-

---

[1]) Поэтому весьма странно разсужденіе Штейна, усматривающаго въ такомъ формально-логическомъ характерѣ критики Лейбница признакъ его сочувствія ученію Спинозы. Штейнъ даже утверждаетъ, что Лейбницъ, подобно благожелательному ученику, лишь даетъ объясненія темныхъ положеній Спинозы (прив. соч. стр. 104, 105 сл.) Послѣдующее разсмотрѣніе замѣчаній Лейбница покажетъ, насколько далекъ отъ истины этотъ взглядъ. Самъ Лейбницъ смотритъ на эти замѣчанія совсѣмъ не такъ, какъ Штейнъ. Онъ ставитъ ихъ наравнѣ со своими замѣчаніями на Гассенди, Мальбранша, Декарта и Локка, содержащими, какъ извѣстно, рѣшительную критику названныхъ авторовъ. „Мои замѣчанія, говоритъ Лейбницъ, на Гассенди, отца Мальбранша, Декарта, Спинозу и Локка служатъ для подготовки умовъ“ (*Bodem.* Handschr. 58).

пень состоятельности аргументовъ Спинозы, старается указать логическіе дефекты въ его опрѣдѣленіяхъ, аксіомахъ, доказательствахъ Во второи же части Лейбницъ часто довольствуется ссылкой на свои прежде сдѣланныя замѣчанія или даже просто отмѣчаетъ свое несогласіе съ положеніями Спинозы [1]). Очевидно, онъ полагалъ, что послѣ того, какъ обнаружена несостоятельность первыхъ 14-ти теоремъ „Этики", уже нѣтъ нужды обстоятельно указывать недостатки въ доказательствахъ послѣдующихъ теоремъ, которыя основываются на первыхъ и раздѣляютъ съ ними ихъ несостоятельность.

При доказательствѣ своего перваго основного положенія объ единствѣ субстанціи Спиноза беретъ исходнымъ пунктомъ опредѣленіе Бога, какъ субстанціи, обладающей безчисленнымъ множествомъ аттрибутовъ [2]). Противъ этого опредѣленія и направляетъ Лейбницъ свои возраженія. Онъ оцѣниваетъ его съ точки зрѣнія своего основного методологическаго принципа, поставляя вопросъ о томъ, возможно ли опредѣляемое существо, не заключаетъ ли оно въ себѣ противорѣчія, иначе сказать, совмѣстимы ли въ одномъ существѣ безконечно многіе аттрибуты [3]). У Спинозы на такой вопросъ не дается никакого отвѣта. Поэтому его опредѣленіе, а вмѣстѣ съ нимъ и вся исходящая отъ него цѣпь доказательствъ оказываются ненадежными. Уже этого одного достаточно, чтобы скомпрометировать тѣ конечные выводы къ которымъ приходитъ такимъ путемъ Спиноза. Но возраженія Лейбница идутъ далѣе.

---

[1]) Такъ, доказательство теоремы 20 Лейбницъ находитъ темнымъ и спутаннымъ; доказательство 24 теоремы признается имъ паралогизмомъ; къ теоремѣ 25 сдѣлано такое замѣчаніе: „Спиноза, очевидно, не великій мастеръ по части доказательствъ"; къ теоремѣ 28—„изъ этого мнѣнія слѣдуетъ много нелѣпостей"; къ теоремѣ 29—„доказательство темно и безсвязно"; къ теоремѣ 30—„повидимому, у автора извращенный умъ"; къ теоремѣ 31—„въ этомъ я съ нимъ несогласенъ".

[2]) Эт. ч I, опред. 9

[3]) I, 140.

Имѣя въ виду доказать отмѣченное нами основное положеніе своей философіи, Спиноза прежде всего оперируетъ съ первымъ членомъ даннаго имъ опредѣленія Бога, т. е. понятіемъ субстанціи. Субстанцію Спиноза опредѣляетъ какъ то, что существуетъ само въ себѣ и представляется черезъ себя [1]). Такое опредѣленіе Лейбница не удовлетворяетъ. По его мнѣнію, оно, прежде всего, грѣшитъ темнотою, такъ какъ неясно, что значитъ быть въ себѣ (in se esse) [2]). Затѣмъ, оно страдаетъ и двусмысленностью, такъ какъ неизвѣстно, какимъ образомъ сочетаются въ опредѣленіи Спинозы два признака субстанціи: „бытіе въ себѣ и познаваемость черезъ себя"—по соединительному способу или раздѣлительному. Въ первомъ случаѣ (воспроизводящемъ, несомнѣнно, подлинное воззрѣніе Спинозы), по замѣчанію Лейбница, нужно было бы показать, что одинъ признакъ обусловливаетъ другой. Но обычное понятіе о субстанціи не соотвѣтствуетъ такому взгляду: подъ субстанціей обыкновенно разумѣютъ то, что существуетъ черезъ себя, но представляется лишь при помощи своихъ аттрибутовъ, или свойствъ. Къ этой точкѣ зрѣнія склоняется и самъ Спиноза, утверждая въ опредѣленіи 4, что аттрибутъ представляется умомъ, какъ нѣчто, составляющее сущность субстанціи [3])

---

[1]) Эт ч. I, опред. 3

[2]) I, 139.—Здѣсь, конечно, мы имѣемъ дѣло съ недоразумѣніемъ. Говорить о вещи въ себѣ мы имѣемъ такое же право, какъ и о вещи отъ себя или черезъ себя (per se) Посѣдняя терминологія вращается въ сферѣ категоріи причинности, первая въ сферѣ категоріи субстанціи и ея свойствъ Термины: „вещь отъ себя, черезъ себя", имѣютъ въ виду выразить то, что она является изначальною вещью или, какъ это обычно выражаютъ, является причиной самой себя. Терминъ „вещь въ себѣ" имѣетъ въ виду выразить субстанціальную основу вещи, въ противоположность ея свойствамъ, которыя существуютъ только на этой или въ этой субстанціальной основѣ. Конечно, возможно, что болѣе глубокій анализъ понятія субстанціальности будетъ имѣть своимъ результатомъ возведеніе этой категоріи къ категоріи причинности. Но это будетъ означать лишь высшую ступень абстракціи въ формулировкѣ основныхъ положеній знанія и не можетъ устранять или сдѣлать неправильнымъ понятіе менѣе абстрактное.

[3]) I, 139

Такимъ образомъ, данное Спинозою опредѣленіе субстанціи Лейбницъ находитъ темнымъ, двусмысленнымъ и стоящимъ въ противорѣчіи съ другимъ опредѣленіемъ.

Важнымъ этапомъ на томъ демонстративномъ пути, которымъ Спиноза доходитъ до своего положенія о существованіи одной только субстанціи, является теорема, что субстанція ничѣмъ инымъ не можетъ быть произведена [1]) Эта теорема, въ свою очередь, получается, при помощи аксіомы 4, изъ теоремы 5, которая гласитъ, что въ природѣ вещей не существуетъ двухъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ [2]). Но, какъ указываетъ Лейбницъ, доказательство теоремы 5 есть паралогизмъ, такъ какъ двѣ субстанціи могутъ имѣть, на ряду съ различными аттрибутами,

---

[1]) Эт ч 1, теор 6.

[2]) Вся аргументація Спинозы, при помощи которой онъ доходитъ до теоремы 6, представляетъ собою собственно анализъ даннаго имъ опредѣленія субстанціи. Субстанція, по самому понятію своему, должна быть причиной самой себя и не можетъ быть произведена ничѣмъ другимъ. Въ самомъ дѣлѣ, этимъ другимъ могутъ быть лишь субстанціи или же модусы, такъ какъ въ природѣ вещей, кромѣ субстанцій и модусовъ, ничего не существуетъ (аксіома 1) Но модусы суть лишь видоизмѣненія субстанціи и существуютъ только въ ней (опред 5 и теор 1); слѣдовательно, они здѣсь не должны быть принимаемы во вниманіе Но и другая субстанція не можетъ быть причиной существованія субстанціи. Причина должна имѣть нѣчто общее со своимъ дѣйствіемъ, такъ чтобы можно было на основаніи знанія послѣдняго судить о первой и наоборотъ (аксіомы 4 и 5). Но въ томъ-то и дѣло, что двухъ субстанцій, имѣющихъ между собою что-либо общее, быть не можетъ Если предположить существованіе такихъ субстанцій, то между ними должно существовать и нѣкоторое различіе, почему онѣ разсматриваются именно какъ двѣ, а не одна (доказательство теор 5) Различіе это должно касаться или самыхъ субстанцій, или же модусовъ (теор. 4) Если различіе касается самыхъ субстанцій или, что все равно, ихъ аттрибутовъ, то выходитъ, что съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ будетъ существовать лишь одна субстанція. Если же различіе касается лишь модусовъ, то, отрѣшившись отъ послѣднихъ—ибо субстанція первѣе своихъ состояній (теор 1, вытекающая изъ опред. 3 и 5)—,мы найдемъ, что обѣ субстанціи сливаются для нашей мысли въ одну Такимъ образомъ, существованіе субстанцій, имѣющихъ между собою нѣчто общее, ока-

также и аттрибуты общіе [1]). Такимъ образомъ, Лейбницъ обнаруживаетъ, что теорема, являющаяся, какъ сказано, главнымъ этапомъ на пути къ обоснованію положенія объ единствѣ субстанціи, сама основывается на паралогизмѣ.

Достигнувъ этого существеннаго пункта своей аргументаціи, Спиноза очень скоро доходитъ до упомянутаго основного положенія объ единствѣ субстанціи. Для этого онъ лишь сопоставляетъ доказанныя имъ положенія съ даннымъ въ опредѣленіи 6 понятіемъ Бога, какъ Существа Безконечнаго, выражающагося и опредѣляемаго всѣми мыслимыми аттрибутами. Это дѣлается Спинозою въ теоремѣ 14. Противъ доказательства этой теоремы, самого по себѣ, Лейбницъ не возражаетъ; онъ лишь указываетъ на то, что оно основывается на тѣхъ положеніяхъ, которыя имъ уже были подвергнуты сомнѣнію. „Все это, говоритъ онъ, предполагаетъ опредѣленіе субстанціи, существованіе существа, представляемаго черезъ себя, и многое другое, что, какъ было отмѣчено выше, не можетъ быть допущено“ [2]).

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія критики Лейбница, основное положеніе философіи Спинозы нуждается для своего обоснованія въ такихъ положеніхъ, которыя представляютъ собою или номинальныя, неясныя и двусмысленныя опредѣленія, или же являются результатомъ неправильнаго умозаключенія. Какъ мы видимъ, Лейбницъ является въ отношеніи Спинозы довольно строгимъ критикомъ. Онъ не объясняетъ ученіе Спинозы, какъ это кажется Штейну [3]), а безпощадно разрушаетъ самыя основы этого ученія.

Второе основное положеніе пантеистической философіи Спинозы [4]) является, какъ естественный выводъ изъ пер-

---

зывается невозможнымъ А отсюда (припомнивъ аксіомы 4 и 5) не трудно сдѣлать выводъ, что одна субстанція не можетъ быть причиною другой Изъ этого очерка аргументаціи Спинозы ясно видно, какую важную роль играетъ въ ней положеніе теоремы 5 о невозможности существованія двухъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ—положеніе, признанное Лейбницемъ за неправильный выводъ.

[1]) I, 142. [2]) Тамъ же, 145

[3]) См. выше, стр 111, примѣч 1 [4]) См выше, стр. 111

ваго. Если Богъ есть единственная субстанція, то, очевидно, все, что существуетъ, есть модификація Божественной субстанціи, и Богъ, такимъ образомъ, оказывается не трансцендентной, а имманентной причиной всѣхъ вещей. Поэтому вполнѣ понятно, почему 15, 16 и 17 теоремы I части „Этики", гдѣ это положеніе раскрывается, оставлены Лейбницемъ безъ всякихъ возраженій [1]). Ихъ несостоятельность была для него очевидна уже изъ тѣхъ недостатковъ, которые онъ усмотрѣлъ въ доказательствѣ предшествующихъ теоремъ. Что дѣло обстоитъ именно такъ, подтверждается слѣдующимъ замѣчаніемъ Лейбница къ теоремѣ 18 (Богъ—имманентная, а не трансцендентная причина вещей): „слѣдуетъ изъ того, что, какъ ему казалось, было доказано имъ выше, именно,—Богъ одинъ есть субстанція, все же прочее—Его модусы" [2]).

Еще менѣе Лейбницъ считается съ третьимъ основнымъ положеніемъ пантеизма Спинозы—положеніемъ, согласно которому Богъ долженъ быть представляемъ, какъ міровая сила, лишенная интеллектуальныхъ и моральныхъ опредѣленій [3]). Очевидно, Лейбницъ уже настолько убѣдился въ несостоятельности отправныхъ точекъ построеній Спинозы, что не считаетъ нужнымъ подвергать критическому испытанію аргументацію этого положенія. Онъ лишь выражаетъ свое несогласіе съ нимъ: „я въ этомъ съ нимъ (Спинозою) несогласенъ" [4]).

Признавая въ Богѣ присутствіе интеллектуальныхъ и моральныхъ опредѣленій, Лейбницъ, естественно, не можетъ сочувствовать и четвертому основному положенію Спинозы, что въ мірѣ все происходитъ по необходимымъ законамъ и не можетъ происходить иначе, нежели дѣйствительно про-

---

[1]) I, 145. [2]) Тамъ же, 146.

[3]) Такое опредѣленіе Бога для Спинозы слѣдуетъ изъ признанія только двухъ основныхъ аттрибутовъ Божественной субстанціи Въ силу этого умъ и воля для Спинозы нисходятъ на степень модификацій мышленія и, какъ таковыя, не принадлежатъ непосредственно къ сущности Божества, но являются составною частью міра—naturae naturatae (Эт. ч I, теор. 31). [4]) I, 149.

исходитъ [1]). Лейбницъ такъ же, какъ Спиноза, стоитъ за полное детерминированіе явленій. Онъ признаетъ правильнымъ заключеніе Спинозы, что ничего не можетъ происходить двоякимъ образомъ. Но свой детерминизмъ онъ обосновываетъ не такъ, какъ Спиноза Строгая опредѣленность и закономѣрность мірового процесса имѣетъ свое основаніе въ Божественной волѣ, избирающей наилучшее. При предположеніи такой воли, вещи, дѣйствительно, не могутъ быть произведены иначе, нежели онѣ дѣйствительно произведены. Но это обстоятельство не лишаетъ Бога свободы. „Вѣдь, объ ангелахъ мы говоримъ, что они укрѣпились въ добрѣ и не могутъ болѣе грѣшить, хотя и остаются свободными. Они могли бы, если бы захотѣли, но они не захотятъ“ [2]). Такимъ образомъ, въ противовѣсъ механической необходимости Спинозы, коренящейся въ природѣ слѣпой и чуждой моральныхъ аттрибутовъ субстанціи, Лейбницъ выдвигаетъ нравственную необходимость, имѣющую свой источникъ въ нравственныхъ свойствахъ Божества. Это ученіе о моральной необходимости, изложенное особенно обстоятельно въ „Теодицеѣ“, составляетъ отличительную черту философіи Лейбница и является однимъ изъ тѣхъ положеній его системы, до которыхъ онъ дошелъ очень рано [3]).

Такимъ образомъ, изучая и критикуя сочиненія Спинозы, Лейбницъ обнаруживаетъ прямое несочувствіе основнымъ положеніямъ пантеизма Спинозы и старается показать ихъ несостоятельность. Его симпатіи лежатъ всецѣло на сторонѣ теистическаго міропониманія, имѣющаго въ

---

[1]) Это ученіе составляетъ естественное послѣдствіе понятія о Богѣ, какъ чистой разума и воли имманентной причинѣ мірового процесса Если Божественная субстанція не обладаетъ ни интеллектуальными, ни моральными опредѣленіями, то отсюда непосредственно слѣдуетъ, что ея дѣятельность обусловливается наличнымъ содержаніемъ ея природы и степенью присущей ей энергіи Феноменальное бытіе этого міра изъ нея возникаетъ такъ же механически, какъ, напримѣръ, изъ переполненнаго сосуда истекаетъ вода. [2]) I, 149.

[3]) Это воззрѣніе было, повидимому, развито Лейбницемъ еще въ томъ діалогѣ, который онъ показалъ Арно въ 1673 году (см. Théodicée, Préface, VI, 43, срвн тамъ же, § 211, VI, 244).

своемъ основаніи понятіе Бога, создавшаго міръ по Своей волѣ на основѣ идеи блага.

Только въ одномъ мѣстѣ на пространствѣ всей I ч. „Этики“ Лейбницъ выражаетъ рѣшительное одобреніе Спинозѣ,—именно тамъ, гдѣ онъ приводитъ данныя Спинозою опредѣленія свободы и вѣчности (опредѣленіе 7 и 8). Первое опредѣленіе, въ передачѣ Лейбница, читается такъ: „Свободною называется такая вещь, которая существуетъ и опредѣляется къ дѣйствію по необходимости своей природы, принужденной (res coacta) же—та, которая опредѣляется къ существованію и дѣйствію чѣмъ-либо инымъ“. А второе опредѣленіе—такъ: „Подъ вѣчностію я разумѣю самое существованіе, поскольку оно слѣдуетъ изъ сущности вещи“. Приведя эти опредѣленія, Лейбницъ кратко замѣчаетъ: „Эти опредѣленія я одобряю“ [1]).

Для характеристики отношенія Лейбница къ Спинозѣ имѣетъ значеніе собственно одобреніе опредѣленія 7, гдѣ дается опредѣленіе свободной и принужденной вещи. То обстоятельство, что Лейбницъ въ эпоху своихъ занятій философіей Спинозы (1678—1679), сходился съ послѣднимъ во взглядѣ на свободу, дѣйствительно имѣетъ немаловажное значеніе для характеристики его отношенія къ Спинозовской философіи и для уясненія его ученія о свободѣ воли. Подробная оцѣнка этого обстоятельства будетъ дана потомъ, при подведеніи окончательнаго итога воздѣйствіямъ, воспринятымъ Лейбницемъ отъ Спинозы [2]). Что же касается одобренія Спинозовскаго опредѣленія вѣчности, то оно не даетъ ничего существеннаго по вопросу объ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы, такъ какъ данное Спинозою опредѣленіе не стоитъ въ прямой связи съ его метафизическими воззрѣніями, не заключаетъ въ себѣ чего-либо специфически Спинозовскаго [3]).

---

[1]) I, 140 [2]) См ниже, отд. 10 этой главы.

[3]) Для Лейбница такое опредѣленіе не было новостью, ибо оно было дано еще Боэціемъ и было извѣстно Лейбницу (см Communicata ex litteris D. Schuller примѣч 5, I, 133).

5. Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по полевымъ помѣткамъ ко II и III частямъ „Этики“ и по извлеченіямъ изъ нея. Разсмотрѣнныя нами полевыя помѣтки къ I части „Этики“ и обширныя критическія замѣчанія на нее говорятъ объ отношеніи Лейбница къ метафизическому ученію Спинозы. Какъ мы только что видѣли, это отношеніе является безусловно отрицательнымъ. Изъ всѣхъ положеній Спинозы только концепція свободы и вѣчности нашла со стороны Лейбница одобреніе. Но, помимо разсмотрѣнныхъ матеріаловъ, у насъ имѣются еще другіе, которые говорятъ объ отношеніи Лейбница уже не къ метафизическимъ воззрѣніямъ Спинозы, а къ его воззрѣніямъ психологическимъ и нравственнымъ. Матеріалы, которые здѣсь имѣются въ виду,—это, съ одной стороны, полевыя помѣтки ко II и III частямъ „Этики“ [1]), а во-вторыхъ, обширныя извлеченія изъ „Этики“, которыя также какъ будто даютъ нѣкоторыя указанія объ отношеніи Лейбница къ психологіи и морали Спинозы. Если судить по этимъ матеріаламъ, то отношеніе Лейбница къ нравственнымъ и психологическимъ воззрѣніямъ Спинозы, повидимому, не носитъ характера того рѣшительнаго антагонизма, какимъ проникнуто его отношеніе къ метафизикѣ Спинозы. Среди краткихъ помѣтокъ ко II и III частямъ „Этики“ нѣтъ такихъ, которыя бы говорили о принципіальномъ несогласіи Лейбница съ излагаемымъ здѣсь психологическимъ и нравственнымъ ученіемъ Спинозы. Нѣкоторыя помѣтки являются просто поправками къ опредѣленіямъ и доказательствамъ Спинозы, вносимыми въ интересахъ большей точности мысли [2]). Другія отмѣчаютъ нарушеніе правилъ строгаго доказательства, каковымъ нарушеніемъ является ссылка на схоліи и доказательства, вмѣсто теоремъ [3]). Третьи, наконецъ, указываютъ на мелкіе дефекты въ доказательствахъ, на неправильности и неточности въ

[1]) Разумѣются помѣтки, приведенныя у Штейна на стр 102 его книги въ примѣчаніи

[2]) Таковы помѣтки во II ч. къ опред 6, аксіомѣ 1, теор. 9, аксіомѣ 2, къ схоліи леммы 5

[3]) Помѣтки къ теоремамъ 12 и 13 части III.

выраженіяхъ [1]). Теорему же 24 ч. II „человѣческая душа не заключаетъ въ себѣ адэкватнаго познанія частей, слагающихъ человѣческое тѣло“, Лейбницъ прямо одобряетъ, дѣлая на полѣ книги помѣтку „Bene“. Впрочемъ, это одобреніе относится не къ доказательству приведенной теоремы въ его полномъ видѣ—ибо она выводится у Спинозы изъ такихъ метафизическихъ положеній, которыя Лейбницемъ уже были отвергнуты[2])—,а просто къ положенію этой теоремы, которое, кажется, можетъ быть выражено такъ: неадэкватность познанія, которое имѣетъ человѣкъ о своемъ тѣлѣ, обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что для человѣка оказывается недоступнымъ вполнѣ исчерпывающій анализъ всѣхъ составныхъ частей человѣческаго тѣла И такъ, въ итогѣ мы должны признать тотъ фактъ, что психологическое и нравственное ученіе Спинозы не вызываетъ у Лейбница какихъ-либо серьезныхъ критическихъ замѣчаній. Самъ по себѣ этотъ фактъ еще не можетъ говорить о сочувствіи Лейбница Спинозовскому ученію о душѣ, объ аффектахъ и борьбѣ съ ними. Это былъ бы argumentum a silentio, которому нельзя придавать какого-либо серьезнаго значенія. Вѣдь, оставить безъ возраженія извѣстное ученіе еще не значитъ согласиться съ нимъ. Но этотъ аргументъ получаетъ безспорный вѣсъ въ силу наличности другихъ аргументовъ въ пользу благосклоннаго отношенія Лейбница къ психологіи и морали Спинозы.

Одинъ изъ такихъ аргументовъ, повидимому, могутъ дать извлеченія Лейбница изъ „Этики“. Эти весьма обширныя извлеченія были извѣстны еще Эрдману, который приводитъ также и многозначительное надписаніе, сдѣланное

---

[1]) Помѣтки во II части. къ аксіомѣ 3, леммѣ 5, теор. 10, и въ III части: къ теор 12

[2]) Неадэкватность, которой отличается познаніе человѣкомъ своего тѣла, у Спинозы слѣдуетъ изъ того, что идеи (адэкватныя) этихъ частей существуютъ въ Богѣ постольку, поскольку Онъ имѣетъ идеи другихъ вещей, находящихся съ первыми въ причинной связи, а не поскольку у Него есть идея человѣческаго тѣла, или, иными словами, поскольку Онъ составляетъ сущность человѣческой души

Лейбницемъ на этихъ извлеченіяхъ: Haec partim mea, partim aliena, aliena autem in multis corrigenda. Несмотря на то, что приведенное надписаніе заставляло предполагать наличность данныхъ, характеризующихъ отношеніе Лейбница къ Спинозѣ, однако ни одинъ изъ изслѣдователей отношеній Лейбница къ философіи Спинозы не изучалъ этого документа сколько-нибудь обстоятельно. Не сдѣлалъ этого и не разъ упоминавшійся Людвигъ Штейнъ, удовлетворившійся завѣреніемъ библіотекаря Бодемана, что весь документъ, о которомъ идетъ рѣчь, не содержитъ ничего, кромѣ выписокъ изъ философскихъ сочиненій Спинозы [1]). Между тѣмъ, характеръ этихъ извлеченій наталкиваетъ на извѣстныя заключенія объ отношеніи Лейбница къ нѣкоторымъ сторонамъ ученія Спинозы. Несомнѣнно, что эти извлеченія были предприняты Лейбницемъ не въ цѣляхъ критики воззрѣній Спинозы. Правда, показаніе Бодемана объ отсутствіи критическихъ замѣчаній въ извлеченіяхъ Лейбница не точно. Такія замѣчанія здѣсь есть; но всѣ сколько-нибудь значительныя замѣчанія ограничиваются первою частью „Этики“ и касаются метафизическихъ воззрѣній Спинозы, отрицательное отношеніе къ которымъ обрисовывается довольно ярко уже на основаніи разсмотрѣнныхъ нами матеріаловъ [2]). Напротивъ, въ извлеченіяхъ изъ послѣднихъ частей „Этики“, каковыя извлеченія гораздо обширнѣе

---

[1]) *Stein*, прив. соч. стр. 100, прим 2

[2]) Нѣкоторыя замѣчанія въ извлеченіяхъ изъ I части „Этики“ довольно обширны и представляютъ несомнѣнный интересъ, дополняя уже извѣстныя намъ критическія замѣчанія на I часть „Этики“ Такъ, Спинозовское натуралистическое ученіе, что изъ Бога все всегда и необходимымъ образомъ проистекаетъ на подобіе того, какъ свойства треугольника слѣдуютъ изъ его сущности, отвергается Лейбницемъ, какъ неосновательное: Haec consistunt in ludibus vocabulorum circa vocem necessitas Et comparatio cum triangulo parum apta est, quia in triangulo nulla intervenit cogitatio, quae intervenit in Deo. Deus ergo ea tantum producit, quae optima esse cogitat. Quae solo ficto quodam loquendi modo impossibilia sunt, quatenus impossibile est ea alius a Deo non praeferri Точно также Лейбницъ старается опровергнуть взглядъ Спинозы, что Богъ не имѣетъ разума, указывая на противорѣчіе

извлеченій изъ I части, сколько-нибудь серьезныхъ критическихъ замѣчаній не имѣется: дѣло ограничивается небольшими поправками и незначительными возраженіями, не имѣющими принципіальнаго значенія. Но если извлеченія были предприняты Лейбницемъ не въ цѣляхъ критики философіи Спинозы, то едва ли ихъ назначеніе исчерпывалось лишь ознакомленіемъ съ философіей Спинозы. Характеръ разсматриваемыхъ извлеченій заставляетъ думать, что Лейбницъ принялся за нихъ въ цѣляхъ использованія представляемаго сочиненіями Спинозы матеріала для выработки собственныхъ взглядовъ, преимущественно по психологическимъ и нравственнымъ вопросамъ. Что работа была предпринята Лейбницемъ не въ цѣляхъ простого штудированія сочиненій Спинозы, всего лучше показываютъ выписки именно изъ I части „Этики“. По выпискамъ Лейбница ни въ коемъ случаѣ нельзя составить себѣ представленія о содержаніи I части Спинозовской „Этики“. Дѣлая свои выписки, Лейбницъ, повидимому, останавливался только на томъ, что казалось ему у Спинозы правильнымъ и пріемлемымъ, или же оригинальнымъ, остроумнымъ и наводящимъ на размышленія.

Извлеченія изъ послѣдующихъ частей „Этики“ становятся значительно подробнѣе. Особенно обширны извлеченія, сдѣланныя изъ III и IV частей: рѣдкая теорема не находитъ себѣ мѣста въ извлеченіяхъ Лейбница. Но характеръ извлеченій остается въ общемъ тотъ же: Лейбницъ выбираетъ то, что имѣетъ характеръ общепринятаго и можетъ быть допущено и независимо отъ метафизики Спинозы. И подробный характеръ выписокъ изъ послѣднихъ частей „Этики“—и особенно подробный изъ частей III и IV—объясняется именно тѣмъ, что такимъ именно свойствомъ общепринятости и отличается большинство находящихся въ этихъ частяхъ теоремъ. III и IV части „Этики“, можетъ быть, самое цѣнное изъ всего, написаннаго Спинозой. Все изла-

---

этого взгляда съ 3 теоремой I части: Contradictio inter prop. 17 sch et prop. III Nam prop. III P I causam et affectum habere aliquid commune, sed in scholia convenire Dei intellectum cum nostro solo nomine

гаемое здѣсь психологическое и нравственное ученіе имѣетъ въ своей основѣ самонаблюденіе и наблюденіе надъ психической жизнью, добыто путемъ чрезвычайно тонкаго и остроумнаго анализа эмпирическаго процесса духовной жизни. Правда, Спиноза старается изложить это ученіе такъ, какъ будто бы оно вытекало чисто дедуктивнымъ путемъ изъ принятыхъ или доказанныхъ имъ ранѣе положеній чисто теоретическаго, метафизическаго свойства. Но, разумѣется, этотъ способъ изложенія—выраженіе того самообмана, въ которомъ находился философъ—не могъ обезцѣнить самыя доказываемыя имъ положенія, которыя фактически были добыты инымъ путемъ. Многія и даже большинство теоремъ III и IV частей „Этики“ являются безспорными психологическими или нравственными положеніями, которыя должны быть приняты представителями какого-угодно міровоззрѣнія. Въ виду этого, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Лейбницъ, не одобрявшій метафизическихъ воззрѣній Спинозы, въ его ученіи о душѣ, аффектахъ и борьбѣ съ ними находитъ много правильнаго и заслуживающаго вниманія и потому дѣлаетъ отсюда обширныя извлеченія.—Конечно, всѣ эти соображенія не имѣютъ безспорнаго характера [1]) и пріобрѣтаютъ значеніе лишь въ зависимости отъ того, что у насъ имѣется собственное признаніе Лейбница о его одобрительномъ отношеніи къ моральнымъ и психологическимъ воззрѣніямъ Спинозы [2])

---

[1]) И это тѣмъ болѣе, что, повидимому, по мѣрѣ того, какъ Лейбницъ все далѣе и далѣе углублялся въ „Этику“, первоначальная цѣль извлеченій выбрать все то, что представляло, съ точки зрѣнія Лейбница, положительную философскую цѣнность, скоро замѣнилась и была вытѣснена другой—воспроизвести психологическія и нравственныя воззрѣнія Спинозы въ возможной полнотѣ Такая подмѣна могла совершиться тѣмъ легче, что Лейбницъ не успѣлъ еще критически разобраться въ этой области философіи Спинозы, какъ это было сдѣлано имъ въ отношеніи метафизики, благодаря разсмотрѣннымъ выше критическимъ замѣчаніямъ на I ч. „Этики“. Въ силу этого извлеченія Лейбница приняли характеръ выписыванія подрядъ содержанія всѣхъ аксіомъ, опредѣленій, теоремъ и существенныхъ моментовъ доказательствъ.

[2]) Въ письмахъ къ Жюстелю и Плакку, см ниже, отд 6 этой главы.

6. Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы по письмамъ къ Жюстелю, Плакку и Чирнгаузу отъ 1678 года

Если теперь обратиться къ письмамъ Лейбница изъ этой эпохи—къ письмамъ, въ которыхъ онъ касается философіи Спинозы, то и они изображаютъ отношеніе Лейбница къ этой философіи въ томъ же видѣ, какъ мы его обрисовали на основаніи только что разсмотрѣнныхъ матеріаловъ. Сочиненій и философіи Спинозы Лейбницъ касается въ двухъ письмахъ: къ Жюстелю и Плакку. Оба эти письма написаны въ февралѣ 1678 года, слѣдовательно, подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ только что прочитанныхъ сочиненій Спинозы. Въ письмѣ къ Жюстелю Лейбницъ пишетъ: „Я нахожу тамъ (т. е въ „Посмертныхъ сочиненіяхъ“ Спинозы) много прекрасныхъ мыслей, согласныхъ съ моими собственными, какъ это извѣстно нѣкоторымъ изъ моихъ друзей, которые были и друзьями Спинозы Но есть и парадоксы, которые я нахожу не только не истинными, но даже и невѣроятными, напримѣръ: существуетъ одна только субстанція—Богъ, творенія—модусы или акциденціи Божества; наша душа ничего не воспринимаетъ въ этой жизни; Богъ, хотя и мыслитъ, но не разумѣетъ и не хочетъ; все совершается по нѣкоторой роковой необходимости; Богъ дѣйствуетъ не по цѣли, но по нѣкоторой необходимости природы, что значитъ, сохраняя на словахъ, на дѣлѣ устранять провидѣніе и безсмертіе. Я считаю эту книгу опасной для людей, которые дадутъ себѣ трудъ углубиться въ нее, такъ какъ другіе ея не поймутъ“ [1]).

Письмо къ Плакку написано одновременно съ письмомъ къ Жюстелю. Это видно изъ того, что черновики обоихъ писемъ набросаны на одномъ и томъ же листѣ бумаги [2]). И содержаніе этого письма представляетъ собою точное воспроизведеніе перваго. Письмо начинается съ заявленія, что у Спинозы есть прекрасныя мысли, согласныя съ собственными мыслями Лейбница. „Но въ общемъ его главныя мысли

---

[1]) *Stein*, прив соч Beilage VII. стр 307—308

[2]) Тамъ же, стр 308

всего менѣе могутъ быть одобрены и не доказаны, хотя онъ это и обѣщаетъ Единственною субстанціею у него является Богъ. Творенія онъ считаетъ за модусы или свойства Бога Богъ не имѣетъ ни разума, ни воли и дѣйствуетъ не по цѣли, но по нѣкоторой необходимости Своей природы, подобно тому какъ изъ сущности круга вытекаютъ его свойства. Хотя наша душа послѣ смерти и сохранится, но она уже не будетъ воспринимать настоящаго, хотѣть будущаго и воспоминать о прошедшемъ. Счастье, по нему, если это понятіе освободить отъ частныхъ наслоеній, сводится къ тому, чтобы, размышляя о неизбѣжной необходимости вещей, быть довольнымъ тѣмъ, что происходитъ. Насколько истиннѣе и лучше у христіанъ! Однако, объ аффектахъ онъ говоритъ много превосходнаго. Но такъ какъ онъ на словахъ сохраняетъ, а на дѣлѣ уничтожаетъ провидѣніе и будущую жизнь, то я не знаю, можетъ ли онъ убѣдить людей помнить какія-либо обязанности жизни“ [1]).

Оба приведенныя письма вполнѣ подтверждаютъ тѣ выводы, которые были сдѣланы на основаніи разсмотрѣнныхъ выше матеріаловъ. Съ одной стороны, въ обоихъ письмахъ Лейбницъ не одобряетъ ученія Спинозы: о Богѣ, какъ единственной субстанціи, о твореніяхъ, какъ модусахъ, о томъ, что Богъ лишенъ моральныхъ и индивидуальныхъ опредѣленій и что все совершается въ силу фатальной необходимости. Все это—тѣ положенія, несочувствіе къ которымъ у Лейбница выразилось въ полевыхъ помѣткахъ къ I части „Этики“ и противъ которыхъ въ обширныхъ замѣчаніяхъ на ту же I ч „Этики“ Лейбницъ направляетъ свои главныя возраженія [2]). Съ другой стороны, эти письма даютъ

---

[1]) Тамъ же

[2]) Это полное согласіе писемъ къ Жюстелю и Плакку съ полевыми помѣтками и критическими замѣчаніями на I часть „Этики“ показываетъ, что Лейбницъ въ этихъ письмахъ, вопреки мнѣнію Штейна (прив. соч. стр 103), вполнѣ искренно выражаетъ свое мнѣніе объ ученіи Спинозы, нисколько не приспособляясь къ взглядамъ своихъ адресатовъ, а потому и въ другихъ отношеніяхъ на эти письма можно положиться, какъ на безусловно надежный источникъ.

подтвержденіе сдѣланнаго ранѣе наблюденія, что съ нѣкоторыми положеніями Спинозы Лейбницъ согласенъ. Оба письма начинаются признаніемъ, что у Спинозы есть прекрасныя мысли, согласныя съ собственными мыслями Лейбница (письмо къ Жюстелю) или, по крайней мѣрѣ недалекія отъ нихъ (письмо къ Плакку—non abhorrentia). Въ частности, изъ письма къ Плакку мы узнаемъ, какого рода мысли Спинозы встрѣтили сочувствіе со стороны Лейбница. Лейбницъ здѣсь пишетъ: „объ аффектахъ онъ (Спиноза) пишетъ много превосходнаго". Такимъ образомъ, сочувствіе Лейбница относится къ психологическимъ и моральнымъ воззрѣніямъ Спинозы, указанія на что даются уже полевыми помѣтками къ II и III частямъ „Этики" и извлеченіями изъ нея Однако, не всѣ психологическіе и нравственные взгляды Спинозы встрѣчаютъ одобреніе со стороны Лейбница. Въ обоихъ письмахъ онъ выражаетъ свое несогласіе съ ученіемъ Спинозы о томъ, что дѣятельность воображенія должна послѣ смерти прекратиться Мысль, что, „хотя наша душа по смерти и сохранится, однако, она уже не будетъ воспринимать настоящаго, хотѣть будущаго и вспоминать о прошедшемъ", онъ рѣшительно отвергаетъ и считаетъ ее недоказанной (письмо къ Плакку). Столь же мало одобряетъ Лейбницъ и стоическое правило, чтобы, размышляя о неизбѣжной необходимости вещей, быть довольнымъ тѣмъ, что происходитъ (тамъ же). Наконецъ, Лейбницъ полагаетъ (тамъ же), что на основахъ метафизической системы Спинозы нельзя создать прочной морали.

Не столь опредѣленно, хотя не въ меньшей степени рѣшительно, выражается общее отрицательное отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы и въ письмѣ къ Чирнгаузу отъ 1678 года [1]). Письмо это представляетъ отвѣтъ на письмо Чирнгауза изъ Рима. Чирнгаузъ восторженно писалъ Лейбницу, что никто не далъ столь превосходныхъ

[1]) Briefw I, 380.

опредѣленій, какъ Спиноза [1]). На это письмо Лейбницъ даетъ такой отвѣтъ, выражающій его впечатлѣніе отъ посмертныхъ сочиненій Спинозы „Вамъ, навѣрное, извѣстно о выходѣ въ свѣтъ посмертныхъ сочиненій Спинозы. И въ нихъ есть отрывокъ „Объ усовершенствованіи разума", но онъ прерывается какъ разъ тамъ, гдѣ я въ особенности расчитывалъ найти что-либо (интересное) Въ „Этикѣ" онъ не вездѣ достаточно излагаетъ свои мысли, что очень сильно замѣтно. Иногда допускаетъ паралогизмы, что произошло вслѣдствіе того, что онъ отступилъ отъ строгаго демонстративнаго метода. По моему мнѣнію, въ метафизикѣ и этикѣ надлежитъ слѣдовать самому строгому демонстративному методу, такъ какъ здѣсь особенно легко допустить ошибку" Какъ видно изъ приведенной цитаты, Лейбницъ не затрагиваетъ здѣсь содержанія „Этики" Спинозы и ограничивается указаніемъ только формальныхъ ея дефектовъ и методологическихъ промаховъ. Можетъ быть, воздерживаясь отъ оцѣнки воззрѣній Спинозы по существу, Лейбницъ руководился при этомъ естественными соображеніями такта, не желая порицать такія философскія воззрѣнія, которымъ, какъ ему было извѣстно, сочувствовалъ его другъ. Впрочемъ, проще объяснять это тѣмъ, что Лейбницъ писалъ о Спинозѣ въ отвѣтъ на письмо Чирнгауза, такъ сказать, держался той темы, которая была намѣчена послѣднимъ. Чирнгаузъ высоко цѣнилъ философскія доказательства Спинозы; Лейбницъ, въ отвѣтномъ письмѣ, выражаетъ свое противоположное мнѣніе объ этомъ предметѣ. Во всякомъ случаѣ, критика Лейбница, и ограничиваясь одной формальной стороной, не отличается снисходительнымъ характеромъ. Помимо замѣчанія о неясномъ изложеніи, Лейбницъ дѣлаетъ Спинозѣ такой серьезный—особенно для сочиненія, написаннаго „геометрическимъ способомъ"—упрекъ, какъ допущеніе паралогизмовъ, т. е. неправильныхъ, софистическихъ умозаключеній. Подобный упрекъ бросаетъ тѣнь и на тѣ положенія „Этики", которыя добыты при помощи подобныхъ

[1]) Math IV, 495

умозаключеній. Такимъ образомъ, хотя Лейбницъ въ своемъ письмѣ къ Чирнгаузу и умалчиваетъ о своемъ несочувствіи положеніямъ системы Спинозы, однако это несочувствіе легко читается между строкъ [1]).

7. Отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы послѣ 1679 года. Позиція, занятая Лейбницемъ въ отношеніи философіи Спинозы при первомъ знакомствѣ съ его сочиненіями, удерживалась Лейбницемъ и въ послѣдующее время Во всѣхъ его сочиненіяхъ и письмахъ, касающихся Спинозы, выражается то же несочувствіе Спинозовскому механизму и натурализму, какое нашло себѣ выраженіе еще въ полевыхъ помѣткахъ на I часть „Этики“. Можно, пожалуй, сказать,

---

[1]) Непостижимо, какъ Штейнъ, обсуждая эти письма, могъ утверждать совершенно противоположное: будто изъ этого письма получается „неотразимый“ выводъ, что Лейбницъ „чувствовалъ свое внутреннее родство съ этимъ сочиненіемъ“ (т е „Этикой“) (прив. соч стр. 108) Штейнъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. „Предъ добрымъ пріятелемъ (Чирнгаузомъ), на скромность котораго вполнѣ можно было расчитывать, не было нужды прибѣгать къ тѣмъ предусмотрительнымъ оговоркамъ, какъ въ письмахъ къ твердымъ въ церковной вѣрѣ Плакку и Жюстелю Теперь онъ могъ безбоязненно, не затуманивая и не затушевывая своихъ мыслей, высказать свое мнѣніе Послѣднее же, конечно, судя болѣе потому, что умалчивалось, чѣмъ по тому, что открыто высказывалось, во всякомъ случаѣ не является неблагопріятнымъ“ (прив соч стр 108). Здѣсь каждая фраза вызываетъ недоумѣніе Какія „предусмотрительныя оговорки“ нашелъ Штейнъ въ письмахъ къ Плакку и Жюстелю? Почему онъ признаетъ, что письмо къ Чирнгаузу особенно ясно выражаетъ отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы? Какъ можно дѣлать заключенія болѣе на основаніи того, что „умалчивалось, чѣмъ на основаніи того, что высказывалось“, и притомъ объявлять это заключеніе „неотразимымъ“ выводомъ? Такую аргументацію нельзя признать ничѣмъ инымъ, какъ психологической загадкой Приблизительно то же, что и въ письмѣ къ Чирнгаузу, Лейбницъ высказываетъ объ „Этикѣ“ Спинозы въ письмѣ къ Гюйгенсу отъ 1—10 декабря 1679 года „Я хотѣлъ бы знать, пишетъ Лейбницъ Гюйгенсу, читали ли вы со вниманіемъ книгу покойнаго Спинозы. Мнѣ кажется, что его мнимыя доказательства не точны, напримѣръ, когда онъ говоритъ, что одинъ Богъ есть субстанція и что другія вещи суть модусы Божества—природы. Мнѣ кажется, что онъ не объясняетъ, что такое субстанція“ (Briefw. 583).

что, начиная съ 1880 года, это несочувствіе выражается уже болѣе рѣзко, такъ что бросается въ глаза самому поверхностному наблюдателю. Такъ, въ письмахъ къ Филиппи отъ 1880 года Лейбницъ уже утилизируетъ ученіе Спинозы въ своей полемикѣ противъ картезіанской философіи. Указаніе на то, что извѣстное положеніе приводитъ къ воззрѣніямъ Спинозы, здѣсь фигурируетъ, въ качествѣ ultima ratio его несостоятельности. Напримѣръ, Лейбницъ сводитъ здѣсь къ спинозизму воззрѣнія Декарта, что матерія послѣдовательно принимаетъ всѣ возможныя формы и что Богъ все производитъ абсолютнымъ актомъ Своей воли, не основываясь на какихъ-либо мотивахъ, каковы мотивы истины и добра. Первое воззрѣніе Лейбницъ приравниваетъ къ ученію Спинозы о томъ, что справедливость, красота, порядокъ суть вещи, имѣющія значеніе лишь по отношенію къ намъ [1]). А второе, по его мнѣнію, приводитъ къ положенію Спинозы, что Богъ не имѣетъ ни ума, ни воли [2]). Словомъ, начиная съ 1880 г., отрицательные отзывы Лейбница о философіи Спинозы [3]) становятся такъ часты и такъ опредѣленны, что

---

[1]) IV, 283. [2]) Тамъ же, 285, срвн письмо къ Molan IV, 299

[3]) Въ своихъ отзывахъ Лейбницъ указываетъ, во-первыхъ, на логическіе и методологическіе дефекты системы Спинозы. Лейбницъ не разъ приводитъ систему Спинозы въ качествѣ примѣра неудачнаго примѣненія математическаго метода въ философіи (см. *Cout.* 179; тамъ же, 344—оба трактата, гдѣ встрѣчаются эти отзывы, Кутюра относитъ къ 1686 году; тамъ же, 175, 335; Préceptes pour avancer les sciences, VII, 166). Опредѣленія Спинозы въ началѣ „Этики“ Лейбницъ признаетъ „номинальными“ (письмо къ Гюйгенсу, Briefw. 583) Въ частности, Лейбницъ порицаетъ Спинозовское опредѣленіе субстанціи (письмо къ Volder'y, II, 213). Доказательства Спинозы признаются Лейбницемъ „жалкими или невразумительными“ Considérationes sur la doctrine d' un Esprit universel unique, 1702 г. VI, 531=р. п. 226). Во-вторыхъ, предметомъ порицательныхъ отзывовъ въ сочиненіяхъ Лейбница является пантеизмъ и натурализмъ Спинозы. Философію Спинозы, признававшую только одну субстанцію—Бога и превращавшую міръ въ измѣнчивую модификацію этой субстанціи, Лейбницъ часто приводитъ въ видѣ примѣра того, къ какимъ нелѣпымъ и опаснымъ выводамъ можно придти, отрицая у твореній всякую силу и самостоятельную дѣятельность (письмо къ Arnauld отъ 1688 г. II, 133; письмо къ Альберти отъ

его дѣйствительное отношеніе къ этой философіи не можетъ возбуждать никакихъ сомнѣній [1]).

8. Лейбницъ никогда не былъ Спинозистомъ. Сдѣланный обзоръ того періода жизни Лейбница, который особенно богатъ разнообразными соприкосновеніями съ философіей Спинозы, не только разрушаетъ старую легенду на

1689 (?) г. VII, 444, Réponse aux objections contre le systéme de l'harm préet . dans de livre de Connoissance de soi méme, IV, 594 Entretien de Philarete et d'Ariste, VI, 582=p п. 302; Considérationes sur la doctrine d'un Espr univ. un, VI, 537=p п 235—236; De ipsa natura, IV, 508—509=p п. 152—153) Въ частности, опасности уклоненія въ сторону спинозизма подпадаютъ окказіоналисты (De ipsa natura, IV, 515=p п. 166). Наконецъ, въ своихъ отзывахъ Лейбницъ характеризуетъ Спинозу, какъ философа слѣпой необходимости (VII, 333—334). Рѣшительно осуждая это ученіе, онъ старается показать различіе своихъ воззрѣній на свободу отъ фатализма Спинозы Такъ, въ замѣчаніяхъ на книгу Кинга Лейбницъ упрекаетъ послѣдняго въ томъ, что онъ „смѣшиваетъ воиста съ спинозистомъ“ (Rémarques s. le Livre de l'origine du mal, VI, 412).

[1]) И Штейнъ, дойдя до этого періода, начинаетъ говорить о поворотѣ въ отношеніяхъ Лейбница къ философіи Спинозы. Первымъ проявленіемъ этой перемѣны Штейнъ считаетъ разговоръ Лейбница съ Чирнгаузомъ, имѣвшій мѣсто въ концѣ 1679 г. въ Ганноверѣ. Изъ одного позднѣйшаго письма Лейбница къ Чирнгаузу (отъ 1882 г Math. IV, 492) видно, что Лейбницъ воспользовался свиданіемъ со своимъ другомъ, чтобы показать ему несостоятельность философіи Спинозы. Вотъ что пишетъ Лейбницъ въ этомъ письмѣ: „Изъ того, что вы думаете о немъ (какомъ-то трактатѣ), я съ удовольствіемъ замѣчаю, что вы теперь уже освободились отъ нѣкоторыхъ, почерпнутыхъ у Декарта и Спинозы предразсудковъ, противъ которыхъ я однажды рѣшительнымъ образомъ высказывался“. Но, какъ мы знаемъ, Лейбницъ и ранѣе рѣшительно высказывался противъ Спинозы Уже въ письмѣ къ Галуа Лейбницъ называетъ метафизику Спинозы „странной и испорченной парадоксовъ“ (I, 118). Точно также въ критическихъ замѣчаніяхъ на I часть „Этики“ встрѣчаются такіе рѣзкіе отзывы о Спинозѣ: „несомнѣнно, что Спиноза не мастеръ по части доказательствъ“ (I, 148); „повидимому, у автора извращенный умъ“ (тамъ же, 149). Точно также въ письмахъ къ Жюстелю и Плакку Лейбницъ говоритъ о множествѣ парадоксовъ и недоказанныхъ положеній въ „Этикѣ“ (*Stein,* прив соч стр. 307—308). Если, съ другой стороны, въ письмѣ къ Галуа Лейбницъ признаетъ нѣкоторыя доказательства

счетъ спинозизма Лейбница, но и въ достаточной степени показываетъ, что онъ никогда не сочувствовалъ философіи Спинозы.

Въ самомъ дѣлѣ, до начала 1678 г. Лейбницъ не могъ быть сторонникомъ философіи Спинозы, во-первыхъ, уже потому, что очень мало былъ съ нею знакомъ. Затѣмъ, уже за это время довольно ясно намѣчается его отрицательное отношеніе къ основнымъ пунктамъ міровоззрѣнія Спинозы. Трактатъ отъ 2 декабря 1676 г. [1]), примѣчанія на полученныя отъ Шуллера письма Спинозы [2]), переписка съ Шуллеромъ [3]) и письмо къ Галуа отъ 1677 года [4]) довольно ясно иллюстрируютъ несочувствіе Лейбница основнымъ положеніямъ философіи Спинозы. По полученіи „Посмертныхъ сочиненій“ Спинозы—послѣ того, какъ Лейбницъ непосредственно ознакомился съ его философіей—это несочувствіе и принципіальная рознь выступаютъ еще рѣзче и опредѣленнѣе, о чемъ свидѣтельствуютъ полевыя помѣтки

Спинозы „прекрасными“, а въ письмѣ къ Плакку говоритъ о присутствіи въ сочиненіяхъ Спинозы мыслей, близкихъ къ его собственнымъ воззрѣніямъ, то нужно имѣть въ виду, что и позднѣе, когда его философія уже сложилась, Лейбницъ дѣлалъ не одни только порицательные отзывы о философіи Спинозы. Въ одномъ небольшомъ трактатѣ, который его издателемъ Кутюра относится къ 1686 году, Лейбницъ говоритъ о Спинозѣ: „нужно признаться, что у этого автора были нѣкоторыя прекрасныя и глубокія мысли“ (*Cout.* 179). Аналогичное признаніе дѣлаетъ Лейбницъ въ другомъ трактатѣ, который Кутюра относитъ къ тому же 1686 году „въ „Посмертныхъ произведеніяхъ“ (Спинозы) содержится о Богѣ и душѣ столько же парадоксальнаго, сколько истиннаго и доказаннаго“ (тамъ же, стр 344). Эта положительная сторона философіи Спинозы дѣлаетъ ее, по мнѣнію Лейбница, особенно опасной, такъ какъ располагаетъ въ ея пользу неосторожные умы (тамъ же). Такимъ образомъ, никакого переворота въ отношеніи Лейбница къ философіи Спинозы около 1680 г. не произошло Самое большее, что здѣсь можно сказать, заключается въ томъ, что приблизительно къ этому времени Лейбницъ вполнѣ опредѣлилъ слабыя стороны этой философіи и потому говоритъ о нихъ чаще и рѣшительнѣе

[1]) См. выше, стр 65 слл
[2]) См выше, стр. 52 слл
[3]) См выше, стр. 67 слл.
[4]) См выше, стр. 64.

къ I части „Этики“ [1]), критическія замѣчанія на нее же [2]), а также письма Лейбница къ разнымъ лицамъ о философіи Спинозы [3]). Съ конца 1679 года отрицательное отношеніе Лейбница къ философіи Спинозы не можетъ возбуждать уже никакихъ сомнѣній. Такимъ образомъ, на пространствѣ 4 лѣтъ нельзя указать такого времени, на которое съ нѣкоторымъ, хотя бы самымъ минимальнымъ, правомъ можно было отнести „Спинозовскій періодъ“ въ исторіи Лейбницевскаго міровоззрѣнія. Помѣщать же его ранѣе 1676 или послѣ 1680 г оказывается невозможнымъ по основаніямъ слишкомъ очевиднымъ. Такимъ образомъ, „Спинозовскій періодъ“ въ жизни Лейбница долженъ быть отвергнутъ, какъ одно изъ историческихъ заблужденій.

Однако, есть, повидимому, одно основаніе, заставляющее предполагать такой періодъ въ жизни Лейбница. Такимъ основаніемъ является якобы автобіографическое заявленіе Лейбница въ „Новыхъ опытахъ“, что онъ одно время склонялся „въ сторону спинозистовъ“ (du coté des Spinozistes) [4]).

Но признавать это заявленіе автобіографическимъ будетъ нѣсколько „легкомысленно“, какъ выражается Куно Фишеръ [5]). Свободная литературная форма „Новыхъ опытовъ“ не обязывала Лейбница быть точнымъ въ изображеніи своего прошлаго. Онъ могъ внести сюда такія подробности, которыя не соотвѣтствовали автобіографической правдѣ Да это и прямо требуется всей сутью дѣла. Выводимый въ „Новыхъ опытахъ“ Θеофиль, въ уста которому вкладывается

---

[1]) См выше, стр. 106 слл.

[2]) См выше, стр. 110 слл. [3]) См. выше, стр. 124 слл.

[4]) V, 65. Вотъ это мѣсто in extenso: „Вы знаете, говоритъ Θеофилъ, что одно время я заходилъ слишкомъ далеко и сталъ уже тяготѣть въ сторону спинозистовъ, которые предоставляютъ Богу лишь безконечное могущество. Не признавая Божественныхъ совершенствъ и Божественной мудрости и пренебрегая изслѣдованіемъ конечныхъ причинъ, они производятъ все изъ одной необходимости Но этотъ новый свѣтъ меня исцѣлилъ; и послѣ этого я сталъ называть себя Θеофиломъ“. [5]) Лейбницъ, стр 619

это заявленіе, дѣйствительно является представителемъ философскихъ воззрѣній Лейбница и изображается такими чертами, которыя ясно указываютъ на самого Лейбница; но при этомъ авторъ отдѣляетъ отъ себя выводимое имъ лицо. Θеофилъ изображается, какъ послѣдователь философіи Лейбница, обратившійся къ новому философскому ученію, по-знакомленіи съ его изложеніемъ въ „Новой системѣ“ и въ статьяхъ, напечатанныхъ въ различныхъ французскихъ журналахъ [1]). А если такъ, то введеніе въ изображеніе этого лица, помимо чертъ автобіографическаго свойства, другихъ— вымышленныхъ, является вполнѣ естественнымъ и даже необходимымъ. Уклонъ въ сторону спинозизма и является одною изъ этихъ вымышленныхъ чертъ. Не трудно также указать мотивы, почему Лейбницъ въ этомъ отношеніи отступилъ отъ автобіографической правды. Представляя дѣло такъ, что Θеофилъ обратился на путь его философіи въ тотъ самый моментъ, когда ему—Θеофилу—угрожала опасность впасть въ спинозизмъ, Лейбницъ тѣмъ самымъ подчеркиваетъ выгодныя свойства своего ученія. Этимъ онъ хотѣлъ, во-первыхъ, сказать, что его система, по своему характеру, противоположна философіи Спинозы, послѣдняя отрицаетъ телеологическую сторону въ бытіи, его же, наоборотъ, эту сторону подчеркиваетъ съ особенной силой. А во-вторыхъ, изображая Θеофила перешедшимъ къ его философіи прямо отъ спинозизма, онъ этимъ имѣлъ въ виду отмѣтить особенную убѣдительность своей философіи, ибо что можетъ въ болѣе выгодномъ свѣтѣ представить убѣдительность какого-либо ученія, какъ не то, что оно покоряетъ себѣ людей совершенно противоположныхъ ему мнѣній? [2]).

---

[1]) V, 65.

[2]) Что Лейбницъ здѣсь не рисуетъ лично имъ пережитаго процесса, а допускаетъ литературный вымыселъ, свидѣтельствуетъ также самый способъ обращенія Θеофила къ новому ученію, какъ онъ изображается въ „Новыхъ опытахъ“. Это обращеніе представляется, какъ внезапный переворотъ, совершившійся вдругъ „Я былъ пораженъ Новой системой, о которой я кое-что прочиталъ въ французскихъ журналахъ“, говоритъ о себѣ Θеофилъ (V, 65). И далѣе: „но новый

Такимъ образомъ, истолкованіе заявленія Θеофила о его былой склонности къ спинозизму въ смыслѣ литературной фикціи является вполнѣ естественнымъ. Но такое истолкованіе становится необходимымъ, если вспомнить то, что было сказано выше о невозможности найти въ жизни Лейбница такой періодъ, когда бы эта склонность могла имѣть мѣсто.

Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы для этой литературной фикціи совершенно не было матеріала въ собственной жизни Лейбница Если Лейбницъ никогда не былъ сторонникомъ Спинозы, то одно время онъ близко подходилъ къ тому мировоззрѣнію, которое нѣкоторыми своими чертами весьма напоминало ученіе Спинозы Здѣсь разумѣется та механическая философія, сторонникомъ которой Лейбницъ сдѣлался по выходѣ изъ школы[1]). Какъ уже было замѣчено выше кульминаціоннымъ пунктомъ такого увлеченія нужно считать 1670, 1671 годы, когда Лейбницъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Гоббеса[2]). Можно думать, что, представляя своего Θеофила былымъ сторонникомъ ателеологической философіи Спинозы, Лейбницъ руководился воспоминаніемъ о пережитомъ имъ самимъ уклонѣ въ сторону механической философіи.

9. Общее значеніе философіи Спинозы для философскаго развитія Лейбница. Если „Спинозовскій періодъ“ въ жизни Лейбница является безусловнымъ историческимъ заблужденіемъ, то это не значитъ, что философія Спинозы не оказала на

свѣтъ исцѣлилъ меня отъ этого“ (отъ увлеченія спинонизмомъ) (тамъ же). Между тѣмъ, если бы Лейбницъ изображалъ дѣйствительно имъ пережитый процессъ, то онъ не могъ бы говорить о немъ, какъ о внезапно совершившемся переворотѣ. Мы знаемъ, что мировоззрѣніе Лейбница явилось результатомъ долгой и упорной критической работы, вырабатывалось медленно и постепенно,

[1]) Письмо къ Ремону де Монморъ отъ 10 янв. 1714 г. III, 606. Въ трактатѣ „О коренномъ происхожденіи вещей“ Лейбницъ именно ко временамъ своей юности относитъ увлеченіе механической философіей· „я отказался отъ закона сложенія силъ, который защищалъ въ юности, когда былъ болѣе матеріалистомъ“ (р п. 136=VII, 305)

[2]) См. выше, стр. 88, прим.

Лейбница абсолютно никакого вліянія. Уже a priori ясно, что соприкосновеніе съ такимъ сильнымъ и оригинальнымъ мыслителемъ, какъ Спиноза, не могло пройти для Лейбница безслѣдно и должно было имѣть свои результаты. Разумѣется, нельзя предрѣшать вопроса о томъ, какого рода эти результаты. Въ области духа, какъ и въ области физическаго бытія, возможно не только притяженіе, но и отталкиваніе и послѣднее въ общей экономіи жизни имѣетъ не меньшее значеніе, чѣмъ первое Впрочемъ, какъ мы знаемъ, общее отрицательное отношеніе Лейбница къ міровоззрѣнію Спинозы не мѣшало ему одобрять нѣкоторыя детали Спинозовскаго ученія, особенно изъ области психологіи и морали. Къ сожалѣнію, имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи данныя—слишкомъ общаго характера и на основаніи ихъ нельзя сказать—не пускаясь въ область мало обоснованныхъ предположеній,—какія именно психологическія и нравственныя положенія Спинозы встрѣчали одобреніе со стороны Лейбница. Несомнѣнно только одно, что это одобреніе не могло простираться на тѣ элементы въ психологическомъ и нравственномъ ученіи Спинозы, которые стоятъ въ тѣсной связи съ основными положеніями его метафизики.

Вполнѣ опредѣленный смыслъ имѣетъ только то одобреніе, которое Лейбницъ высказалъ по отношенію къ Спинозовскому опредѣленію свободы въ своихъ критическихъ замѣчаніяхъ на I часть „Этики“. Это одобреніе не оставляетъ никакихъ сомнѣній относительно того, что Лейбницъ въ вопросѣ о свободѣ становится на точку зрѣнія детерминизма Спинозы. Послѣднее обстоятельство имѣетъ важное значеніе, такъ какъ оно проливаетъ свѣтъ на развитіе воззрѣній Лейбница на свободу воли.

10. Временное увлеченіе Лейбница усвоеннымъ Спинозою пониманіемъ свободы и результаты этого увлеченія. „Свободная вещь есть та, которая существуетъ и опредѣляется къ дѣйствію по необходимости своей природы. Вещь принужденная та, которая опредѣляется къ существованію или дѣйствію чѣмъ-либо другимъ“. Въ этомъ данномъ Спинозою опредѣленіи, столь выразительно одо-

бряемомъ Лейбницемъ, мы имѣемъ исходный пунктъ той эволюціи, которую прошли его воззрѣнія на свободу воли

Спинозовское опредѣленіе свободы, очевидно, подкупало Лейбница своею простотою Свобода, въ такомъ пониманіи, нисколько не устраняетъ причинной зависимости явленій. Напротивъ, смѣна явленій остается строго детерминированной. А это обстоятельство для Лейбница, которому въ то время былъ въ сильной степени присущъ научный духъ, было очень важно Извѣстно, что ненаучная теорія liberum arbitrium'a indifferentiae всегда встрѣчала съ его стороны самое рѣзкое осужденіе, какъ противная принципамъ научнаго объясненія явленій Но, съ другой стороны, это опредѣленіе проводило достаточно рѣзкую грань между свободными и несвободными дѣйствіями, устанавливая различіе между ними на основаніи ясныхъ и безспорныхъ признаковъ. Однимъ словомъ, концепція Спинозы имѣла много достоинствъ, и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Лейбницъ ее одобрилъ [1]).

Но уже въ самыхъ критическихъ замѣчаніяхъ на I ч. „Этики“ нашли себѣ выраженіе такія воззрѣнія, которыя ясно показываютъ, что Лейбницъ не могъ удовлетвориться Спинозовскимъ пониманіемъ свободы. Какъ уже было въ свое время указано, ученіе Спинозы о томъ, что Богъ производитъ все по необходимости Своей природы, не встрѣтило въ Лейбницѣ сочувствія. Натуралистическому Богу Спинозы онъ противопоставляетъ Бога, какъ разумную и свободную личность, избирающую въ своей дѣятельности

---

[1]) Нужно имѣть въ виду, что эта концепція свободы, вѣроятно, была извѣстна Лейбницу и ранѣе его знакомства съ „Этикой“ Спинозы Опредѣленіе свободнаго существа, какъ такого, которое въ самомъ себѣ носитъ принципъ своей дѣятельности, было дано еще Аристотелемъ, и въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Лейбницъ на это опредѣленіе на разъ ссылается. (см напр. Théodicée, §§ 290 и 291, VI, 289—290; тамъ же, § 301, VI, 296) Но откуда бы ни заимствовалъ Лейбницъ эту концепцію свободы, остается незыблемымъ тотъ знаменательный фактъ, что въ 1678 или 1679 году Лейбницъ понимаетъ свободу точно такъ же, какъ Спиноза

наилучшее [1]). Но воззрѣніе Спинозы на Божество находится въ полномъ согласіи съ его воззрѣніемъ на свободу. Спиноза, съ своей точки зрѣнія, имѣлъ полнѣйшее право сказать, что Богъ есть единственная свободная причина Своихъ дѣйствій, такъ какъ Его ничто не побуждаетъ къ дѣйствію, кромѣ необходимости Его природы [2]).

Такимъ образомъ, одобреніе Спинозовскаго опредѣленія свободы не мирится съ другими воззрѣніями Лейбница и объясняется тѣмъ, что Лейбницъ въ то время еще не продумалъ надлежащимъ образомъ своихъ взглядовъ на свободу

Въ увлеченіи Спинозовскимъ пониманіемъ свободы, увлеченіи, стоявшемъ въ противорѣчіи съ его общимъ міровоззрѣніемъ, Лейбницъ самъ впослѣдствіи признавался. Въ небольшомъ трактатѣ „De libertate“ [3]) Лейбницъ говоритъ о своихъ прежнихъ воззрѣніяхъ на свободу: „Я былъ близокъ къ мнѣнію тѣхъ, которые считаютъ все необходимымъ и полагаютъ, что для свободы будетъ достаточно допустить независимость отъ принужденія“ [4]).

Но на этой стадіи Лейбницъ не остановился, и Спинозовское опредѣленіе послужило для него лишь базисомъ, на которомъ онъ, путемъ внесенія новыхъ подробностей, возвелъ свое ученіе о свободѣ. Спинозовское опредѣленіе утверждало лишь произвольность (спонтанность) свободныхъ дѣйствій. По этому опредѣленію, свобода противополагалась лишь принужденію. Необходимость самая строгая, необходимость математическая здѣсь нисколько не исключалась, ибо и въ самыхъ нѣдрахъ дѣйствующаго спонтанно существа могъ дѣйствовать желѣзный законъ необходимости Недостатокъ этого опредѣленія Лейбницъ исправляетъ прежде всего такою квалификаціей связи дѣйствій, признаваемыхъ свободными, которая полагаетъ различіе между ними, съ одной стороны, и дѣйствіями, обусловливаемыми необходимыми математическими законами, съ другой. Со-

---

[1]) См выше, стр 117.
[2]) Этика, ч I, теор. 27.
[3]) *Fouch. de Car* B, 178—185
[4]) Тамъ же, стр. 178

гласно этой квалификаціи, дѣйствія существа, признаваемаго свободнымъ, разсматриваются, какъ „случайныя“ (contingentes). Законъ причинности имѣетъ силу и для этихъ дѣйствій, но лишь относительно ихъ слѣдованія въ реальной дѣйствительности; идеально же, логически для нихъ возможенъ совершенно другой порядокъ связи: допущеніе его не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія. Что эта новая квалификація свободныхъ дѣйствій, именно какъ дѣйствій случайныхъ, была первымъ шагомъ Лейбница въ сторону удаленія отъ Спинозовскаго пониманія свободы, объ этомъ мы имѣемъ положительное свидѣтельство самого Лейбница. Въ упомянутомъ уже выше трактатѣ „De libertate“ Лейбницъ, вслѣдъ за признаніемъ, что прежде онъ склонялся къ Спинозовскому опредѣленію свободы [1]), пишетъ: „Но отъ этой пропасти меня отвлекло разсмотрѣніе возможностей, которыя не существуютъ, не будутъ существовать и не существовали“ [2]). Объ этой второй стадіи въ развитіи взгляда Лейбница на свободу воли даетъ ясное представленіе только что упомянутый трактатъ.

Но хотя Лейбницъ здѣсь и сдѣлалъ значительный шагъ впередъ сравнительно со Спинозовскимъ опредѣленіемъ свободы, все-таки его ученіе о свободѣ воли остается рѣзко детерминистичнымъ. Лейбницъ устранилъ подчиненіе свободныхъ дѣйствій математической или метафизической необходимости, но въ сущности завоеваніе свободы здѣсь невелико. Дѣло въ томъ, что случайность, характеризующая свободныя дѣйствія, принадлежитъ, съ точки зрѣнія Лейбница, и физической природѣ, разсматриваемой, какъ созданіе Божественной воли Отсюда выходитъ, что человѣческія дѣйствія свободны настолько же, насколько свободны явленія бездушной природы, или, вѣрнѣе, человѣкъ столь же мало свободенъ, какъ и окружающая его природа

Чтобы избѣжать этого неутѣшительнаго вывода, Лейбницъ вводитъ въ опредѣленіе свободныхъ дѣйствій новый признакъ—ихъ зависимость отъ разума Этотъ признакъ

---

[1]) См. выше, стр 137 [2]) *Fouch. de Car.* B, 178

Лейбницъ заимствуетъ у Аристотеля или, по крайней мѣрѣ, на него ссылается [1]). Черезъ такое опредѣленіе ученіе Лейбница о свободѣ воли получаетъ свое завершеніе. Очень сжатое, но въ то же время полное изложеніе этого ученія даетъ маленькій трактатъ, озаглавленный въ изданіи Эрдмана: De libertate [2]). Свобода воли здѣсь опредѣляется, какъ „произвольность (spontaneitas) разумнаго существа". А „произвольность есть случайность безъ принужденія, иначе сказать, произвольнымъ будетъ то, что является ни необходимымъ, ни принужденнымъ". Тѣ же самыя воззрѣнія, только болѣе подробно, излагаются въ „Новыхъ опытахъ" [3]) и „Теодицеѣ" [4]).

11. Отрицательное вліяніе философіи Спинозы на Лейбница. Однако, философія Спинозы сыграла видную роль въ исторіи образованія системы Лейбница не своимъ положительнымъ вліяніемъ, которое во всякомъ случаѣ ничтожно [5]), но своимъ вліяніемъ отрицательнымъ. Въ ней онъ увидѣлъ то, чѣмъ не должна быть истинная философія.

Всякая оригинальная, геніально задуманная система послѣдними своими основаніями восходитъ къ личности ея творца, къ тѣмъ индивидуальнымъ задаткамъ его генія, которые, выражаясь кантовскимъ языкомъ, лежатъ въ „интеллигибельномъ"—умопостигаемомъ—мірѣ, и не доступны научному изслѣдованію, вообще какому-либо раціональному учету Но въ своемъ развитіи эти индивидуальные задатки, эти сѣмена міровоззрѣнія, испытываютъ различныя постороннія вліянія, которыя имъ или способствуютъ, или препятствуютъ. При этомъ особенно важно обратить вниманіе на великій законъ духовнаго развитія—законъ противоположности. Духовная потенція нуждается въ томъ, чтобы ей на ея пути встрѣтилось что-либо противоположное. Тогда

---

[1]) Nouv Ess. V, 161, 252

[2]) VII, 108—109, *Erdm* 669. [3]) См гл XXI книги II

[4]) § 64, VI, 137; срвн § 291, стр 289—290.

[5]) Спинозовская концепція свободы, какъ можно видѣть изъ предыдущаго, также оказала на Лейбница, скорѣе, отрицательное вліяніе, нежели положительное

она сознаетъ себя, отличая свое „я“ отъ противоположнаго ей „не-я“.

Эти общія сужденія, конечно, имѣютъ значеніе и въ отношеніи Лейбница. Все специфическое въ его системѣ, въ послѣднемъ счетѣ, коренится въ его индивидуальности, въ своеобразномъ складѣ его философскаго генія. Ни Платонъ, ни Аристотель, ни Джіордано Бруно, ни Декартъ, никакая другая философія не даютъ ключа къ его системѣ. Основныя черты или, вѣрнѣе, тенденціи его телеологическаго и эстетическаго міровоззрѣнія сказываются въ самыхъ раннихъ его произведеніяхъ. Но эти тенденціи получили такое яркое обнаруженіе въ значительной мѣрѣ потому, что Лейбницъ, столкнувшись съ противоположнымъ ему по духу мыслителемъ, созналъ себя, созналъ свою философскую индивидуальность и уразумѣлъ задачу своего философскаго творчества

Ближайшимъ результатомъ такого самосознанія было то, что Лейбницъ окончательно отвергъ принципы картезіанства и принялся за созданіе своей самостоятельной системы.

12. Рѣшительная критика философіи Декарта въ письмахъ Лейбница отъ 1680 г. Начиная приблизительно съ конца 1679 г, въ письмахъ и сочиненіяхъ Лейбница замѣчаются проявленія особенно рѣшительной критики Декартовской философіи Самый фактъ критическаго отношенія къ Декарту, конечно, не является новостью. Лейбницъ никогда не былъ картезіанцемъ въ строгомъ смыслѣ слова. Критическое отношеніе къ Декарту начинается у Лейбница съ самаго перваго знакомства съ картезіанской философіей. Чтобы доказать это, достаточно сослаться на юношескія произведенія Лейбница, каковы: „Исповѣданіе вѣры противъ атеистовъ“, письмо къ Томазію отъ 1669 г., первое письмо къ Арно, разговоръ съ Мальбраншемъ и мн. др Но съ конца 1679 года критика философіи Декарта принимаетъ у Лейбница рѣшительный характеръ, при чемъ замѣчательно, что эта критика направляется противъ тѣхъ пунктовъ въ философіи Декарта, которые близко стоятъ къ воззрѣніямъ Спинозы, вызвавшимъ

неодобреніе Лейбница. Въ качествѣ главныхъ, съ его точки зрѣнія, недостатковъ Декартовской философіи Лейбницъ подчеркиваетъ 1) отрицаніе цѣлей, 2) ученіе о механическомъ происхожденіи міра и 3) ученіе объ абсолютной Божественной волѣ, независимой отъ разума.

Такъ, въ первомъ письмѣ къ Филиппи Лейбницъ пишетъ: „Что касается философіи Декарта, мое мнѣніе о которой вы желаете знать, то я рѣшаюсь прямо сказать, что она ведетъ къ атеизму“ [1]). Въ подтвержденіе столь рѣзкаго приговора Лейбницъ указываетъ, прежде всего, на то обстоятельство, что Декартъ отвергаетъ разсмотрѣніе конечныхъ причинъ въ физикѣ. „Что касается меня, продолжаетъ далѣе Лейбницъ, то я думаю, что механическіе законы, которые служатъ основаніемъ всей системы, зависятъ отъ причинъ конечныхъ, т. е. отъ воли Бога, опредѣляемой къ произведенію самаго совершеннаго“ [2]).

На ряду съ отрицаніемъ конечныхъ причинъ, или цѣлей, Лейбницъ подвергаетъ рѣшительной критикѣ ученіе Декарта о механическомъ происхожденіи міра. Обосновывая въ цитированномъ выше письмѣ къ Филиппи свой рѣзкій отзывъ о Декартовской философіи, Лейбницъ послѣ ссылки на отрицаніе Декартомъ конечныхъ причинъ, указываетъ на его ученіе о томъ, что матерія принимаетъ послѣдовательно всѣ формы, которыя она можетъ принять [3]). Этому ученію Лейбницъ противополагаетъ свой взглядъ, что матерія принимаетъ не всѣ формы, но только самыя совершенныя. „Иначе пришлось бы сказать, что придетъ время, когда все окажется въ безпорядкѣ, а это не согласуется съ совершенствомъ Виновника вещей“ [4]). Тѣ же самыя мысли Лейбницъ развиваетъ въ другомъ письмѣ къ тому же Филиппи отъ января 1680 года. Здѣсь Лейбницъ приводитъ точную цитату изъ Декартовскихъ Principia philosophiae

---

[1]) IV, 281. Это письмо, судя по датамъ предшествующаго и отвѣтнаго писемъ Филиппи (22 ноября и 3 декабря 1679 г.), было написано Лейбницемъ въ концѣ ноября 1679 года.

[2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же. [4]) Тамъ же, 281—282

(pars 3, art. 47), гдѣ содержится выраженіе о принятіи матеріей всѣхъ возможныхъ формъ Лейбницъ указываетъ на опасный характеръ такого воззрѣнія; ибо если матерія послѣдовательно принимаетъ всѣ возможныя формы, то, слѣдовательно, нельзя себѣ представить ничего настолько нелѣпаго, настолько страннаго, настолько противоположнаго тому, что мы называемъ справедливостью, что бы не случилось въ прошедшемъ, или не должно случиться въ будущемъ“ [1]), „Это какъ разъ тѣ мнѣнія, которыя Спиноза высказалъ болѣе ясно, именно, что справедливость, красота, порядокъ— вещи, существующія лишь по отношенію къ намъ, но что совершенство Бога состоитъ въ той широтѣ Его дѣйствія, въ силу которой все, что возможно или представимо, дѣйствительно и происходитъ. Это, по моему мнѣнію πρῶτον ψεῦδος атеистической философіи“ [2]).

Въ только что цитированномъ письмѣ къ Филиппи Лейбницъ сводитъ къ спинозизму ученіе Декарта объ абсолютной Божественной волѣ (Resp. ad object. sextam, n. 8). Какъ извѣстно, Декартъ подчеркивалъ въ Богѣ, главнымъ образомъ, волевой моментъ. Волѣ онъ предоставлялъ безусловный приматъ во внутренней жизни Божества и не допускалъ, чтобы Божественная воля детерминировалась разумомъ. Все содержаніе разума, основныя правила послѣдняго суть не болѣе, какъ рѣшенія Божественной воли. Истина положенія 2×2=4 обусловливается исключительно тѣмъ, что такъ было угодно Богу. Если бы Ему угодно было рѣшить 2×2=5, то это положеніе было бы не менѣе истиннымъ. Лейбницъ возстаетъ противъ такого ученія: „Послѣ этого безполезно говорить о благости и справедливости Бога, и Провидѣніе дѣлается не болѣе какъ химерой. Очевидно, что самая воля Божества обратится въ фикцію, пускаемую въ ходъ, чтобы ввести въ заблужденіе тѣхъ,

---

[1]) IV, 283

[2]) Тамъ же. Такая же критика ученія Декарта о принятіи матеріей всѣхъ формъ развивается Лейбницемъ въ письмѣ къ Nicaise отъ 15 февр 1697 г. II. 568; срвн. VII, 334.

кто не старается углубиться въ эти вещи Ибо что это за воля, не имѣющая блага своимъ объектомъ или мотивомъ. Ибо если самая истина зависитъ исключительно отъ Божественной воли, то разумъ, который необходимо предшествуетъ волѣ (говорю: de prioritate naturae, non temporis), будетъ предшествовать истинѣ вещей и, слѣдовательно, не будетъ имѣть своимъ объектомъ истину Подобный разумъ есть не что иное, какъ химера, и потому слѣдуетъ представлять Бога по способу Спинозы, какъ существо, которое не имѣетъ ни разума, ни воли, но которое производитъ все безразлично какъ доброе, такъ и дурное, будучи безразлично въ отношеніи вещей и потому не склоняясь никакими основаніями въ сторону одного болѣе, чѣмъ въ сторону другого“ [1]).

13. Значеніе философіи Спинозы для отношенія Лейбница къ Декартовской философіи. Что эта рѣшительная критика Декартовской философіи явилась результатомъ близкаго знакомства Лейбница съ философіей Спинозы, видно отчасти уже изъ того, противъ какихъ пунктовъ въ ученіи Декарта направляетъ свои удары Лейбницъ. Какъ уже указывалось, это какъ разъ тѣ пункты, которые вызвали со стороны Лейбница неодобреніе при изученіи имъ философіи Спинозы.

Но совершенно ясно значеніе философіи Спинозы для этой критики обнаруживается въ характерѣ тѣхъ полемическихъ пріемовъ, которые Лейбницъ пускаетъ въ ходъ противъ Декарта. Доказывая несостоятельность нѣкоторыхъ положеній Декартовской философіи, Лейбницъ указываетъ на близость ихъ къ соотвѣтствующимъ пунктамъ философіи Спинозы, признавая это, очевидно, за самый сильный аргументъ противъ Декарта. Такъ, критикуя Декартовское ученіе о механическомъ происхожденіи матеріальной вселенной, Лейбницъ замѣчаетъ: „это какъ разъ тѣ мнѣнія, которыя Спиноза высказалъ болѣе ясно“ [2]). Такимъ же образомъ поступаетъ онъ и относительно Декартовскаго ученія объ аб-

---

[1]) IV, 285.

[2]) См выше, стр 142

солютной волѣ [1]). А относительно отрицанія конечныхъ причинъ Лейбницъ утверждаетъ, что оно приводитъ къ атеизму [2]), подъ которымъ, опять, очевидно, разумѣется не что иное, какъ философія Спинозы, отвергающая личнаго Бога [3]).

Конечно, вліяніе Спинозы въ этомъ отношеніи не слѣдуетъ переоцѣнивать. Было бы большою ошибкою думать, что, благодаря философіи Спинозы, Лейбницъ впервые усмотрѣлъ недостатки Декартовской философіи. Несомнѣнно, что эти недостатки обратили на себя вниманіе Лейбница и ранѣе, чѣмъ онъ вполнѣ познакомился съ философіей Спинозы Такъ, слѣдствія, проистекающія изъ ученія Декарта о принятіи матеріей всѣхъ возможныхъ формъ, смущали Лейбница еще въ 1676 году. Это можно видѣть изъ приведеннаго выше небольшого трактата (изданнаго Кутюра), гдѣ высказываются мысли, очень напоминающія сужденія Лейбница по тому же поводу въ письмахъ къ Филиппи. Въ этомъ трактатѣ Лейбницъ пишетъ: „Относительно vacuo formarum полезно такое разсужденіе: слѣдуетъ доказать, что всякая вещь можетъ существовать совмѣстно со всѣми остальными, иначе будетъ много нелѣпаго. Нельзя бы было представить такой нелѣпости, которой бы не было въ мірѣ: существовали бы не только уроды, души злыя и жалкія, но и различные виды несправедливости и не было бы никакого основанія называть Бога добрымъ, а не злымъ, справедливымъ, а не несправедливымъ. Долженъ былъ бы существовать нѣкоторый міръ, въ которомъ всѣ праведные наказывались бы вѣчными наказаніями, а всѣ нечестивые награждались бы, смывая преступленіе блаженствомъ“ [4]). Аналогія приведеннаго отрывка съ цитированными ранѣе мѣстами изъ писемъ къ Филиппи бросается въ глаза. Точно такъ же вопросъ о цѣляхъ занималъ Лейбница и ранѣе 1679 и 1680 годовъ. Черновой набросокъ письма къ Фабри,

---

[1]) См. выше, стр. 142—143 [2]) См выше, стр. 142
[3]) См. ниже, стр 146. [4]) *Cout* 529; срвн. выше, стр 66—67.

написанный, несомнѣнно, въ концѣ 1676 или въ началѣ 1677 года [1]), имѣетъ слѣдующее примѣчаніе: „нужно изслѣдовать вопросъ о конечныхъ причинахъ, о безконечномъ, о свободѣ воли“ [2]). Что касается ученія Декарта объ абсолютной Божественной волѣ, то, какъ мы уже видѣли, несостоятельность этого ученія Лейбницъ старается показать еще въ примѣчаніяхъ на обширное письмо Экгарда [3]).

Но если Лейбницъ очень рано обратилъ вниманіе на упомянутые пункты въ ученіи Декарта и замѣтилъ ихъ несостоятельность, то, только благодаря близкому знакомству съ философіей Спинозы, онъ получилъ возможность оцѣнить въ полной мѣрѣ ту опасность, въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи, которую представляли эти пункты въ ученіи Декарта. Только изученіе философіи Спинозы показало Лейбницу, къ какимъ окончательнымъ выводамъ должна привести философія, основанная на Декартовскихъ принципахъ.

За изученіе Спинозы Лейбницъ взялся, уже прекрасно изучивъ Декарта. Можетъ быть, одновременно съ изученіемъ Спинозы Лейбницъ продолжалъ штудировать и Декартовскія сочиненія. А еще вѣроятнѣе будетъ предположить, что, покончивъ съ изученіемъ Спинозы, Лейбницъ снова перечиталъ Декарта. Въ пользу послѣдняго предположенія говоритъ то обстоятельство, что въ своихъ письмахъ отъ 1679 и 1680 годовъ Лейбницъ постоянно упоминаетъ о Декартѣ При своей способности находить черты сходства даже въ самыхъ противоположныхъ ученіяхъ—способности, составляющей характерную черту его ума — Лейбницъ не могъ не обратить вниманія на принципіальную близость философіи Спинозы къ ученію Декарта. Дѣйствительно, у Декарта даны почти всѣ основныя начала философіи Спинозы Только у Декарта не хватило мужества, или, вѣрнѣе, у него не было соотвѣтствующаго расположенія, чтобы развить эти начала вполнѣ послѣдовательно. Декартъ, подобно Спинозѣ, отри-

---

[1]) См. выше, стр 90, примѣч. 2. [2]) IV, 260, примѣч.

[3]) I, 257, примѣч. 82; 254, примѣч. 72.

цалъ конечныя цѣли, и, какъ то подмѣтилъ Лейбницъ, склонялся къ ученію о механическомъ происхожденіи міра. Но Декартъ въ то же время твердо держался ученія о личномъ, живомъ Богѣ, Богѣ христіанскаго Откровенія. Эта непослѣдовательность скрывала, затушевывала опасныя стороны Декартовскаго ученія и позволяла религіозно настроеннымъ людямъ мириться съ нимъ. Безъ сомнѣнія, и Лейбницъ, хотя слабыя стороны Декартовскаго ученія отъ него и не укрылись совершенно, вмѣстѣ со своими современниками, сначала полагалъ, что философія Декарта не составляетъ прямой угрозы интересамъ религіи и нравственности, вполнѣ примиримa съ ними Знакомство Лейбница съ философіей Спинозы заставило Лейбница перемѣнить этотъ взглядъ на философію Декарта.

Спиноза, принявъ тѣ же положенія, что и Декартъ, не остановился, подобно ему, на полдорогѣ. Съ прямолинейной послѣдовательностію онъ вывелъ всѣ вытекающія изъ нихъ заключенія, не смущаясь тѣмъ, что эти заключенія не гармонировали съ интересами религіи и морали. Подобно Декарту, только въ еще болѣе рѣзкой формѣ, Спиноза отрицалъ конечныя причины. Подобно Декарту, Спиноза училъ о механическомъ происхожденіи міра. Подобно Декарту, Спиноза не признавалъ разумъ за начало Божественныхъ дѣйствій. Но Спиноза не затушевывалъ этихъ положеній введеніемъ въ свою систему такихъ воззрѣній, которыя съ ними не гармонировали. Онъ не побоялся также высказать то, что составляло естественное послѣдствіе этихъ положеній. Вмѣсто живого и личнаго Бога Спиноза поставилъ Бога натуралистическаго, слѣпую силу, лишенную интеллектуальныхъ и моральныхъ опредѣленій.

Если упомянутые пункты въ ученіи Декарта смущали Лейбница и прежде, то теперь, послѣ знакомства съ философіей Спинозы, онъ, можно сказать, ужаснулся передъ тѣми послѣдствіями, которыя съ необходимостью изъ нихъ вытекали. Неумолимая въ своей послѣдовательности философія Спинозы показала Лейбницу, что эти положенія съ необходимостью приводятъ къ натуралистическому предста-

вленію о Богѣ, какъ міровой силѣ, лишенной разума и свободы.

Легко представить, какія послѣдствія проистекали для Лейбница изъ сложившагося у него твердаго убѣжденія, что нѣкоторыя существенныя положенія Декартовской философіи приводятъ къ натурализму Спинозы.

Какъ мы знаемъ, Лейбницъ началъ относиться критически къ ученію Декарта съ самаго перваго знакомства съ нимъ. Такъ, онъ уже давно убѣдился въ несостоятельности свойственнаго Декарту дуалистическаго противопоставленія духа и матеріи [1]), въ неосновательности его опредѣленія тѣла [2]), въ неточности его опредѣленія души черезъ мышленіе [3]), въ недостаткахъ установленныхъ имъ законовъ движенія [4]). Но все это не могло еще говорить о полной непригодности Декартовской системы. Всѣ отмѣченные недостатки, повидимому, можно было бы устранить путемъ частичныхъ поправокъ, безъ разрушенія всей системы и безъ необходимости закладывать фундаментъ новой философіи. Но когда Лейбницъ убѣдился въ томъ, что изъ нѣкоторыхъ существенныхъ положеній Декартовской философіи вырастаетъ такая разрушительная для интересовъ религіи и нравственности система, какъ спинозизмъ, то для Лейбница стало очевидно, что нужна полная реформа Картезіанской философіи. Вмѣсто механизма и скрытаго натурализма въ основу истинной философіи должно быть положено телеологическое міропониманіе. Вмѣсто Бога, представляемаго въ видѣ слѣпой, неразумной силы, истинная философія должна учить о Богѣ личномъ, премудромъ, съ волею, детерминированною разумомъ.

Итакъ, изъ признанія упомянутыхъ недостатковъ Декартовской философіи для Лейбница естественнымъ образомъ намѣчались основные и наиболѣе характерные эле-

---

[1]) Еще въ 1670 г: см письмо къ герц Іоганну Фридриху отъ 21 мая 1671 г. I, 53. [2]) См выше, стр 77—78, примѣч

[3]) Неизданный трактатъ De aeternitate (*Bodem* Handschr. 52)

[4]) См выше, стр 80, примѣч.

менты его будущей системы: личный Богъ, дѣйствующій на основаніи совершеннѣйшаго разума, и цѣлесообразный, согласный съ разумомъ, а потому и наилучшій, строй вселенной. И если безспорно, что, лишь благодаря философіи Спинозы, Лейбницъ въ полной мѣрѣ уразумѣлъ значеніе упомянутыхъ недостатковъ въ философіи Декарта, то очевидно, что это особенно яркое выраженіе въ системѣ Лейбница телеологическихъ и оптимистическихъ мотивовъ должно отнести на счетъ отрицательнаго вліянія на его философское развитіе ученія Спинозы.

14. Множественность субстанціальныхъ центровъ, какъ оплотъ противъ пантеизма Спинозы. Но однимъ этимъ вліяніе философіи Спинозы на направленіе и характеръ работы Лейбница надъ своимъ міровоззрѣніемъ не ограничивалось. Изъ писемъ къ Жюстелю и Шлакку намъ уже извѣстно, что въ первую голову среди философскихъ положеній Спинозы Лейбницъ не одобряетъ его ученія объ одной только субстанціи—Богѣ, модусами которой является все существующее. Несочувствіе къ этому положенію довольно ясно выражается и въ критическихъ замѣчаніяхъ на I часть „Этики“ [1]). Впослѣдствіи Лейбницъ еще рѣзче отзывался объ этомъ пантеистическомъ тезисѣ Спинозы, называя его „пагубнымъ ученіемъ“ (pessimae notae doctrina) [2]).

Несочувствіе ученію объ одной только субстанціи ставило передъ Лейбницемъ задачу противопоставить этому ученію такое міровоззрѣніе, которое обезпечивало бы вещамъ полную самостоятельность, разсматривая ихъ, не какъ преходящіе модусы или свойства единой субстанціи, но какъ самостоятельныя и независимыя (не безусловно, конечно) сущности. Декартовская философія и въ этомъ отношеніи далеко не могла удовлетворить Лейбница Она не только не давала надежнаго оплота противъ Спинозовскаго пантеизма, а напротивъ, какъ будто благопріятствовала ему [3]). Это осо-

---

[1]) См выше, стр. 112 слл [2]) De ipsa natura, IV, 509=p п. 153.

[3]) Лейбницъ впослѣдствіи указывалъ на это: см Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii, IV, 314

бенно нужно сказать объ ученіи Декарта о тѣлѣ, или, по его терминологіи, о „протяженной субстанціи“. Опредѣленіе черезъ одно протяженіе не давало тѣлу субстанціальной самостоятельности и, казалось, ученіе Спинозы о протяженіи, какъ аттрибутѣ Божественной субстанціи, болѣе соотвѣтствовало смыслу этого опредѣленія, нежели взглядъ Декарта на тѣло, какъ самостоятельную субстанцію.

Какъ можно видѣть изъ предыдущаго, научная несостоятельность Декартовскаго опредѣленія тѣла была замѣчена Лейбницемъ еще ранѣе его знакомства съ философіей Спинозы [1]). Лейбницъ находилъ невозможнымъ вывести изъ этого опредѣленія всѣ свойства тѣла и въ особенности обосновать на немъ правильную, согласную съ опытомъ, динамику. Изученіе Спинозы заставило Лейбница обратить вниманіе уже не на научную, а на метафизическую несостоятельность Декартовскаго опредѣленія тѣла. Именно, Лейбницъ замѣтилъ, что это опредѣленіе не обезпечиваетъ за тѣломъ достаточной самостоятельности.

Собственно, какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ дѣло сводилось къ одному и тому же недостатку Декартовскаго опредѣленія тѣла—отсутствію въ немъ понятія активности. Устанавливаемые опытнымъ путемъ законы движенія предполагаютъ въ тѣлѣ принципъ активности. Но этотъ принципъ является необходимымъ и для субстанціальной самостоятельности матеріальныхъ вещей Вѣдь, вещь проявляетъ свое существованіе въ дѣйствіи; можно даже сказать, что вещь существуетъ лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ. Если это дѣйствіе самостоятельно, принадлежитъ самой дѣйствующей вещи, то, значитъ, вещь самостоятельна, является отдѣльной, независимой единицей бытія Если же, наоборотъ, ея дѣятельность обусловливается сторонним воздѣйствіемъ, то не оказывается основаній для признанія ея самостоятельности Такимъ образомъ, и опытное изученіе явленій движенія и метафизическія соображенія—одинаково наталкивали Лейбница на такое опредѣленіе

---

[1]) См. выше, стр 77, примѣч.

тѣла, которое бы въ самомъ немъ и въ нѣдрахъ собственной его сущности полагало принципъ дѣятельности.

Трудно рѣшить, какой изъ этихъ двухъ мотивовъ сыгралъ болѣе крупную роль въ образованіи Лейбницевскаго ученія о субстанціально-динамическихъ центрахъ физическаго бытія. Но принимая во вниманіе то, что ученіе о множественности субстанціальныхъ центровъ физическаго бытія впервые намѣчается въ трактатѣ „Объ истинномъ методѣ философіи и богословія“ [1]), относящемся, по всѣмъ признакамъ, къ 1880 году, когда впечатлѣніе отъ изученія Спинозы у Лейбница было еще совсѣмъ свѣжо, вполнѣ естественно допустить, что къ такому ученію Лейбница привелъ скорѣе метафизическій мотивъ, внушенный ему философіей Спинозы, чѣмъ мотивъ научный.

Въ пользу такого допущенія говоритъ и самый характеръ упомянутаго трактата. Несомнѣнно, что трактатъ „Объ истинномъ методѣ“.. въ своихъ полемическихъ частяхъ, направленъ противъ Декартовской философіи. Даже выраженіе: „математическая личина ложной философіи“, едва ли имѣетъ въ виду философію Спинозы. По ходу рѣчи это выраженіе скорѣе нужно относить на счетъ Декартовской философіи, такъ какъ передъ этимъ Лейбницъ говорилъ о неудачномъ примѣненіи Декартомъ математическаго метода въ философіи [2]). Но несомнѣнно, что въ этомъ трактатѣ Лейбницъ имѣетъ въ виду и Спинозу, какъ болѣе послѣдовательного представителя нѣкоторыхъ положеній въ ученіи Декарта. Вслѣдствіе выяснившейся для Лейбница общности основныхъ принциповъ обоихъ философовъ, ихъ системы, естественно, какъ бы сливались въ его представленіи Отсюда и полемика направляется сразу на обоихъ. Естественно, что, и набрасывая въ этомъ трактатѣ свое ученіе о субстанціи (въ частности, о тѣлесной субстанціи), Лейбницъ имѣлъ въ виду не только устранить ошибочныя мнѣнія Декарта, но и создать оплотъ противъ крайностей ученія

---

[1]) VII, 323—327 Приведенное въ текстѣ заглавіе дано трактату его первымъ издателемъ Эрдманомъ, *Erdm.* 109 [2]) VII, 324.

Спинозы. Первый аргументъ, который Лейбницъ направляетъ противъ взгляда на тѣло, какъ на протяженіе, состоитъ въ томъ, что, при такомъ взглядѣ, тѣлесныя вещи теряютъ свою устойчивость, самостоятельность, дѣлаются текучими, безсодержательными. Повидимому, когда Лейбницъ писалъ эту фразу, ему предносился живой примѣръ, яркая иллюстрація его словъ въ философіи Спинозы, превратившей весь міръ въ измѣнчивыя модификаціи единой субстанціи. Противъ такого рода крайнихъ мнѣній и должно составить оплотъ ученіе Лейбница о множественности субстанціальныхъ центровъ, понимаемыхъ въ смыслѣ самостоятельныхъ дѣятелей. Всякое тѣло есть такой дѣятель. Всѣ его дѣйствія обусловливаются внутреннею, присущею ему силой. Въ этомъ отношеніи тѣлесная субстанція не отличается отъ духовной субстанціи.

15. Общій итогъ главы. Историческое разсмотрѣніе отношеній Лейбница къ философіи Спинозы убѣждаетъ насъ въ томъ, что Лейбницъ всегда относился отрицательно къ основнымъ метафизическимъ положеніямъ Спинозы, и о спинозизмѣ Лейбница, т. е. его увлеченіи—хотя бы самомъ преходящемъ—философіей Спинозы, не можетъ быть и рѣчи. Если Лейбницъ сначала и сталъ на точку зрѣнія Спинозы въ пониманіи свободы, то онъ скоро отъ этой точки зрѣнія отказался, выработавъ болѣе удовлетворительное, въ метафизическомъ и нравственномъ смыслѣ, понятіе свободы. Нѣкоторое сочувствіе Лейбница психологическимъ и моральнымъ воззрѣніямъ Спинозы не мѣняетъ дѣла, такъ какъ, очевидно, это сочувствіе не могло простираться на самыя метафизическія основы психологіи и морали и исчерпывалось тѣми подробностями, которыя лежатъ болѣе или менѣе близко къ эмпирической сферѣ непосредственнаго сознанія.

Но если положительное вліяніе философіи Спинозы на Лейбница весьма не велико, то ея отрицательное вліяніе значительно. Во-первыхъ, философія Спинозы была отрицательною причиною того, что въ системѣ Лейбница такъ ярко и опредѣленно выступаютъ телеологическіе и оптимистическіе мотивы. Во-вторыхъ, изъ изученія философіи

Спинозы Лейбницъ вынесъ особенно сильное побужденіе къ созданію своего ученія о субстанціально-динамическихъ центрахъ бытія, или монадахъ

Теперь, послѣ того, какъ достигнуты эти результаты, уже можно будетъ приступить къ тому, что составляетъ предметъ второй, главнѣйшей, части этого сочиненія, т е. къ выясненію преимуществъ теистической философіи Лейбница передъ пантеистической философіей Спинозы.

Часть II.

Лейбницъ или Спиноза?

ГЛАВА I.

Гносеологическія и методологическія воззрѣнія Спинозы и Лейбница.

1. Вступительныя замѣчанія. При совопоставленіи философскихъ системъ Спинозы и Лейбница всего естественнѣе начать съ ихъ гносеологическихъ воззрѣній. Конечно, въ каждой философской системѣ, какъ продуктѣ живого творчества, гносеологическія воззрѣнія стоятъ въ тѣсномъ взаимодѣйствіи съ другими ея сторонами и, опредѣляя характеръ, напримѣръ, метафизическихъ понятій философа, въ свою очередь, воспринимаютъ вліяніе со стороны этихъ послѣднихъ. Это авторомъ признается въ полной мѣрѣ, почему въ предлагаемыхъ далѣе очеркахъ гносеологическихъ воззрѣній Спинозы и Лейбница имъ введены, въ интересахъ полноты и ясности, и нѣкоторые метафизическіе элементы. Но если, говоря вообще, гносеологическія воззрѣнія не могутъ служить единственнымъ ключемъ къ извѣстной философской системѣ, то въ данномъ случаѣ и для той задачи, которая здѣсь преслѣдуется, выясненіе особенностей гносеологическихъ воззрѣній обоихъ философовъ пріобрѣтаетъ рѣшающее значеніе. Дѣло въ томъ, что основные пункты различія между пантеистической системой Спинозы и теистической системой Лейбница лежатъ именно въ ихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ [1]). Поэтому, исходя изъ этихъ послѣднихъ, мы всего лучше поймемъ обѣ системы и выяснимъ ихъ сравнительную цѣнность.

---

[1]) См ниже, отд. 15 и 25 этой главы; отд. 8 II главы

Обыкновенно оба разсматриваемые философы со стороны ихъ гносеологическихъ воззрѣній зачисляются въ разрядъ раціоналистовъ. Но эта характеристика, какъ и всѣ слишкомъ общія опредѣленія, является далеко не точной и болѣе подаетъ поводъ къ недоразумѣніямъ, нежели дѣйствительно выясняетъ дѣло. Гносеологія Лейбница является, по сравненію съ гносеологіей Спинозы, болѣе сложной и богатой Раціонализмъ, характеризующій дѣйствительный методъ Спинозы, нашелъ себѣ выраженіе и у Лейбница Но у Лейбница, рядомъ съ раціоналистическимъ направленіемъ, выступаютъ также элементы критицизма и эмпиризма. Правда, какъ мы увидимъ, и Спиноза не былъ чистымъ раціоналистомъ. Но у него не-раціоналистическіе элементы остались особнякомъ и не имѣли почти никакого значенія для того метода, которымъ онъ дѣйствительно пользовался У Лейбница, наоборотъ, всѣ упомянутые элементы являются примиренными и согласованными между собой, составляя цѣлостную и плодотворную гносеологическую теорію.

Насколько несправедливо сближать гносеологическія воззрѣнія Лейбница и Спинозы, подводя ихъ подъ одну и ту же историко-философскую категорію, настолько же несправедливо характеризовать ихъ системы, какъ просто противоположныя одна другой. О системахъ Лейбница и Спинозы въ ихъ цѣломъ нужно приблизительно сказать то же, что было сказано объ ихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ. Если въ весьма сложной, проникнутой множествомъ весьма различныхъ интересовъ, системѣ Лейбница выдѣлить различныя направленія, то мы убѣдимся, что и ей присущи тѣ же элементы, которые нашли себѣ законченное и исключительное выраженіе въ системѣ Спинозы. Но эти общіе со Спинозою элементы въ системѣ Лейбница подверглись значительному преобразованію. То, что въ системѣ Спинозы царило нераздѣльно и единодержавно, въ системѣ Лейбница должно было занять мѣсто рядомъ съ другими элементами, подвергнуться со стороны послѣднихъ ограниченіямъ, а въ зависимости отъ того и измѣненіямъ. Такимъ образомъ, система Лейбница выступаетъ, по сравненію съ системою Спинозы, какъ міровоз-

зрѣніе болѣе богатое, болѣе сложное: она вмѣщаетъ въ себя и точку зрѣнія Спинозы, но дополняетъ ее другими элементами и, въ связи съ этимъ, подвергаетъ измѣненію и исправленію.

ОТДѢЛЪ I.

Гносеологія и методъ Спинозы.

2. Общая характеристика. Углубляясь въ подробности гносеологическихъ воззрѣній Спинозы и слѣдя за исторіей ихъ развитія, мы съ удивленіемъ убѣждаемся, что этотъ философъ, изложившій свою систему „геометрическимъ способомъ", въ душѣ не былъ поклонникомъ доказательства и вывода. Достовѣрности доказательства онъ предпочиталъ достовѣрность непосредственнаго познанія, какимъ является познаніе интуитивно-мистическое и познаніе эмпирическое. Такимъ пристрастіемъ къ непосредственному познанію отмѣченъ особенно первоначальный періодъ философской дѣятельности Спинозы; но въ извѣстной степени онъ сохранилъ это пристрастіе и на послѣдующее время. Очевидно, эта склонность была выраженіемъ его философской индивидуальности, коренилась въ особенностяхъ его духовной организаціи [1]). Однако, онъ, повидимому, скоро убѣдился въ томъ, какъ мало можетъ дать интуиція и эмпирія въ области философіи. Это заставило его, такъ сказать, употребить насиліе надъ своею индивидуальностью и отказаться отъ метода непосредственнаго познанія въ пользу метода демонстративнаго и даже дать его строгое, математическое примѣненіе.

Но, не получивъ для себя прямого удовлетворенія и осуществленія, пристрастіе Спинозы къ непосредственной достовѣрности оказало свое вліяніе на его гносеологическія понятія. Пристрастіе Спинозы къ интуитивно-мистическому

---

[1]) Можетъ быть, здѣсь проявилось свойственное еврейскому уму пристрастіе къ конкретному мышленію

познанію проявилось въ томъ наивно-довѣрчивомъ отношеніи къ познанію, которое дѣлаетъ изъ системы Спинозы классическій примѣръ догматической философіи Результатомъ же пристрастія Спинозы къ эмпирическому познанію было присутствіе эмпирической точки зрѣнія въ его пониманіи раціональнаго познанія При этомъ эти эмпирическія примѣси не стоятъ въ какой-либо органической связи съ раціоналистическими элементами. Вслѣдствіе этого, гносеологія Спинозы, какъ и всей его философіи, недостаетъ той гармоничности, той согласованности точекъ зрѣнія, къ которымъ мы привыкли въ европейской философіи [1]) На системѣ Спинозы лежитъ печать восточной безпорядочности, чисто восточнаго соединенія разнородныхъ направленій и стилей.

3. Интуиція, какъ единственный надежный способъ познанія. Что первоначально Спиноза не высоко цѣнилъ раціональное, демонстративное знаніе и имѣлъ въ виду при построеніи своей системы опираться лишь на знаніе интуитивное, объ этомъ мы узнаемъ изъ его раннѣйшихъ философскихъ сочиненій: такъ назыв. „Краткаго трактата“ и „Трактата объ усовершенствованіи разума“. Въ „Краткомъ трактатѣ“ только интуитивному познанію усвояется значеніе знанія яснаго и отчетливаго [2]). Что же касается демонстративнаго знанія, которое въ трактатѣ называется „вѣрою“ [3]), то хотя

---

[1]) Венцель правъ отмѣчая у Спинозы несомнѣнные задатки эмпиризма Заслуга Венцеля въ томъ, что онъ эти эмпирическіе элементы въ философіи Спинозы обнаружилъ и настойчиво на нихъ указываетъ. (*Wenzel*, Die Weltanschauung, Spinoza's, I Theil, Leipzig, 1907, стр 64—70). Но Венцель напрасно силится доказать, что эти элементы стоятъ въ философіи Спинозы въ органической связи съ элементами чисто раціональнаго характера. Такой связи нѣтъ Система Спинозы—это причудливое сочетаніе различныхъ направленій Поэтому и философія Спинозы, и его душа навсегда останутся для европейца загадочными Можетъ быть, лишь семитъ былъ бы способенъ возвыситься до такой степени конгеніальности, чтобы понять этого загадочнаго мыслителя, въ душѣ котораго столкнулись двѣ стихіи, двѣ умственныя культуры.

[2]) Kurz. Tr. 61.

[3]) „Истинною вѣрою“, въ отличіе отъ вѣры въ смыслѣ довѣрія словамъ другихъ или въ смыслѣ эмпирическихъ обобщеній (тамъ же).

за нимъ и признается безошибочный характеръ [1]), однако само по себѣ это знаніе не представляетъ внутренней цѣнности. Спиноза прямо заявляетъ, что оно „хорошо лишь постольку, поскольку служитъ путемъ къ истинному (т. е. интуитивному) познанію“ [2]). Точно также и въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“ единственнымъ средствомъ постигнуть „адэкватную сущность вещей“ признается послѣдній изъ четырехъ намѣчаемыхъ въ этомъ сочиненіи способовъ познанія—интуитивный [3]) Демонстративное познаніе, каковое въ трактатѣ называется „третьимъ способомъ“ познанія, объявляется къ этому неспособнымъ [4]).

Естественность такой точки зрѣнія, связывающей адэкватный характеръ съ самымъ существомъ интуитивнаго познанія, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Если идеалъ познанія заключается въ тѣснѣйшемъ соединеніи мысли съ познаваемымъ предметомъ, то такой идеалъ достигается только въ интуитивномъ познаніи. Здѣсь мысль находится непосредственно предъ лицемъ предмета, какъ бы соприкасается съ нимъ. Демонстративному, доказательному знанію такая полнота постиженія никогда не можетъ принадлежать При выводѣ извѣстнаго положенія изъ соотвѣтствующихъ посылокъ мы не въ силахъ однимъ актомъ обозрѣть всего процесса доказательства. Мы принимаемъ доказанное положеніе, быва-

---

Такое несоотвѣтственное названіе Спиноза далъ демонстративному познанію именно въ виду его опосредствованнаго характера: такъ какъ вещи, познаваемыя нами черезъ одинъ только разумъ, нами не видимы, но познаются только черезъ убѣжденіе разсудкомъ, что это должно быть такъ, а не иначе. (тамъ же, 64).

[1]) Тамъ же, 61. [2]) Тамъ же, 73.

[3]) „Одинъ лишь четвертый способъ познанія обнимаетъ (comprehendit) адэкватную сущность вещи“ (Sp. op I 10).

[4]) „Математики, на основаніи доказательства теор. 19 кн. 17 Эвклида, знаютъ, какія числа являются между собою пропорціональными, именно, изъ природы пропорціи и ея свойствъ они заключаютъ, что произведеніе перваго на четвертое равно произведенію второго на третье. Но математики не видятъ адэкватной пропорціональности данныхъ чиселъ, а если видятъ, то не на основаніи этого свойства, а интуитивно, не производя никакой операціи“ (тамъ же, 9).

емъ вполнѣ убѣждены въ его истинности, но это убѣжденіе основывается не на непосредственномъ усмотрѣніи его истинности, а на увѣренности въ истинности исходныхъ посылокъ и въ безошибочномъ характерѣ входящихъ въ доказательство умозаключеній. При демонстративномъ знаніи предметъ для насъ остается скрытымъ какой-то завѣсой. Мы, по извѣстнымъ даннымъ, по извѣстнымъ признакамъ, можемъ угадывать, и угадывать безошибочнымъ образомъ, каковъ предметъ долженъ быть, но непосредственнаго видѣнія этого предмета мы не имѣемъ. „Истинная вѣра (т. е. демонстративное знаніе) показываетъ, какія свойства должна имѣть вещь, но не то, какова она въ дѣйствительности". „И въ этомъ основаніе, прибавляетъ далѣе Спиноза, почему истинная вѣра никогда не можетъ соединиться съ вещью, въ которую мы вѣримъ" [1]). Это значитъ, что знаніе демонстративное, по своимъ результатамъ, стоитъ несравненно ниже знанія интуитивнаго. При интуитивномъ знаніи, въ силу его непосредственнаго характера, предметъ является нашимъ внутреннимъ достояніемъ, какъ бы находится внутри насъ самихъ, тогда какъ при демонстративномъ способѣ познанія предметъ остается для насъ внѣшнимъ и чужимъ [2]).

4. Истинный характеръ метода, намѣчаемаго въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума". Но если такой взглядъ на интуитивное знаніе и на отличіе его отъ демонстративнаго является естественнымъ, то, съ другой стороны, этотъ взглядъ не былъ выдержанъ Спинозою послѣдовательно. Какъ только Спинозѣ пришлось коснуться конкретнаго примѣненія инту-

---

[1]) Kurz Tr. 69—70; срвн. примѣч. 1 на стр. 69

[2]) „Если кто-либо оказывается въ состояніи при помощи пропорціи найти четвертое число, которое къ третьему относится такъ же, какъ второе къ первому, то онъ можетъ (продѣлавъ дѣленіе и умноженіе) сказать, что четыре числа должны быть пропорціональными: и хотя это такъ, тѣмъ не менѣе онъ говоритъ объ этомъ, какъ о такой вещи, которая находится внѣ его; когда же онъ переходитъ къ созерцанію пропорціональности., тогда онъ говоритъ, что вещь поистинѣ такова, поскольку тогда она находится въ немъ, а не внѣ его" (тамъ же, 70).

итивнаго познанія, тотчасъ же сказалось несоотвѣтствіе этого способа знанія характеру философскихъ проблемъ, которыя поставилъ себѣ Спиноза. Это несоотвѣтствіе весьма ярко выразилось уже въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума". Опредѣляя въ этомъ „Трактатѣ" предметъ интуитивнаго знанія, Спиноза незамѣтно для самого себя устранилъ тѣ основанія, по которымъ признавалъ за интуитивнымъ знаніемъ свойства адэкватности, при чемъ и самое это знаніе утрачиваетъ присущій ему характеръ и приближается къ знанію демонстративному

Въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума" предметная сторона интуитивнаго познанія опредѣляется слѣдующимъ образомъ: интуитивно и адэкватно вещи нами познаются черезъ ихъ сущность или черезъ ближайшую причину [1]). Это опредѣленіе способно вызвать недоумѣніе. Что познаніе вещей непосредственно черезъ ихъ сущность имѣетъ характеръ интуитивнаго познанія, это, конечно, безспорно. Но возможно ли такимъ же интуитивнымъ путемъ постигать причинныя отношенія между вещами,—это еще находится подъ вопросомъ. Впрочемъ, въ такой общей формулировкѣ и за познаніемъ вещей черезъ причины можно удержать значеніе интуитивнаго познанія. Для этого нужно только допустить, что отношеніе дѣйствія къ причинѣ имѣетъ аналитическій характеръ

Если этому опредѣленію придать болѣе конкретный смыслъ, то оно будетъ означать слѣдующее: Интуитивно мы можемъ познавать какъ Бога, такъ и сотворенныя вещи. При этомъ Богъ, какъ ens a se, какъ causa sui, познается нами непосредственно черезъ Его сущность, съ каковою неразрывно связано существованіе; сотворенныя же вещи познаются нами черезъ ихъ ближайшія причины, каковыми могутъ быть или Богъ, или другая сотворенная вещь. Въ

---

[1]) Sp op 8, срвн стр 10. Въ „Краткомъ трактатѣ" Спиноза предметной стороны интуитивнаго познанія не касается, почему здѣсь и не замѣчается той непослѣдовательности, которою отличается „Трактатъ объ усовершенствованіи разума"

такомъ видѣ, дѣйствительно, и намѣчается Спинозою въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“ задача философскаго познанія. „Намъ прежде всего необходимо, читаемъ у Спинозы, чтобы мы всѣ наши идеи выводили изъ физическихъ вещей, какъ реальныхъ сущностей, насколько возможно подвигаясь, сообразно порядку причинъ, отъ одной реальной сущности къ другой“ [1]).

Повидимому, такой порядокъ изслѣдованія дѣйствительно не имѣетъ ничего общаго съ порядкомъ раціональнымъ, доказательнымъ: онъ, скорѣе, совпадаетъ съ методомъ эмпирическихъ, положительныхъ наукъ Но мы не должны давать вводить себя въ заблужденіе видимо реалистическимъ и эмпирическимъ характеромъ намѣчаемаго Спинозою порядка изслѣдованія. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, какъ мы должны представлять, съ точки зрѣнія Спинозы, объясненіе вещей, прежде всего, изъ сущности Бога, а затѣмъ, изъ сущности другихъ сотворенныхъ вещей? Конечно, не эмпирическимъ путемъ, ибо этотъ путь исключается самимъ Спинозою [2]), да и по существу дѣла оказывается въ данномъ случаѣ непримѣнимымъ А если такъ, то мы не можемъ истолковывать это объясненіе иначе, какъ въ видѣ раціональнаго вывода. Понятіе причины у Спинозы представляется аналитически: дѣйствіе уже заключено въ причинѣ и можетъ быть логически выведено изъ нея. Поэтому существенною принадлежностью своего метода Спиноза признаетъ опредѣленіе, и весь его методъ въ существѣ дѣла сводится къ тому, чтобы на основаніи извѣстныхъ аксіоматическихъ положеній „изъ даннаго какого-либо опредѣленія образовать идеи“ [3]). Эта простая раціоналистическая формула является расшифрованіемъ приведеннаго выше загадочнаго положенія, звучащаго позитивно и эмпирически. Итакъ, тотъ методъ, который Спиноза выдаетъ въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“ за интуитивный, имѣетъ всѣ свойства раціональнаго, демонстративнаго метода.

---

[1]) Тамъ же, 33 [2]) Тамъ же, 31. [3]) Тамъ же

5. Причины недоразумѣнія Спинозы относительно характера его метода. Но какъ могъ Спиноза впасть въ такое грубое qui pro quo? Какъ могъ онъ чистый демонстративный методъ объявить методомъ интуитивнымъ? Причина этого находится въ рядѣ недоразумѣній, въ которыхъ Спиноза, очевидно, находился при написаніи „Трактата объ усовершенствованіи разума". Спиноза въ это время, очевидно, съ одной стороны, не составилъ еще себѣ правильнаго понятія о демонстративномъ знаніи, а съ другой стороны, не уяснилъ себѣ истиннаго отношенія, въ которомъ находятся между собой интуитивная и дискурсивная стороны познанія

Противополагая свой методъ, какъ интуитивный, методу рациональному, демонстративному, Спиноза подъ послѣднимъ разумѣлъ, очевидно, какое-то безпредметное витаніе въ области общихъ положеній. Съ этимъ фантомомъ рациональнаго метода, создавшимся у него, можетъ быть, подъ впечатлѣніемъ схоластической философіи, Спиноза и ведетъ борьбу. Поэтому, характеризуя свой „интуитивный" методъ, онъ подчеркиваетъ крупную и первенствующую роль, принадлежащую въ его методѣ опредѣленію. „Никогда не слѣдуетъ, пишетъ Спиноза, пока мы заняты изслѣдованіемъ вещей заключать о чемъ-либо изъ абстрактныхъ положеній и нужно тщательно остерегаться, чтобы не смѣшать того, что находится только въ разумѣ, съ тѣмъ, что имѣетъ мѣсто въ дѣйствительности. Но наилучшее заключеніе будетъ получено изъ извѣстной частной утвердительной сущности, или изъ истиннаго и законнаго опредѣленія Ибо отъ однихъ общихъ аксіомъ разумъ не можетъ перейти къ единичному, такъ какъ аксіомы простираются въ безконечность и не опредѣляютъ разума къ разсмотрѣнію одного единичнаго предпочтительно передъ другимъ" [1]).

Спиноза, очевидно, полагалъ, что демонстративный методъ какимъ-то образомъ обходится безъ опредѣленій. Такъ какъ математическій методъ не могъ быть Спинозѣ не извѣстенъ при написаніи „Трактата объ усовершенство-

[1]) Sp op I, 31.

ваніи разума" и, даже болѣе того, математическій методъ служилъ для него образцомъ, то, очевидно, и математическій методъ, въ которомъ опредѣленіе играетъ такую выдающуюся роль, Спиноза понималъ, какъ интуитивный методъ. Въ такое грубое заблужденіе Спиноза впалъ, благодаря второму изъ упомянутыхъ нами выше недоразумѣній, касающемуся отношеній между интуитивной и дискурсивной сторонами познанія. Намѣчаемый имъ методъ, а слѣдовательно и методъ математическій, представлялся Спинозѣ, какъ интуитивный, потому, что, слѣдуя ему, мысль идетъ отъ „причины къ дѣйствію", каковое отношеніе постигается, по его мнѣнію, интуитивно. Ошибка этой аргументаціи очевидна; разсуждая подобно Спинозѣ, мы могли бы всѣ виды знанія свести на интуитивное, даже болѣе того, мы потеряли бы право признавать какіе-либо другіе виды знанія, кромѣ интуитивнаго Въ самомъ дѣлѣ, интуитивное познаніе лежитъ въ основѣ всякаго мышленія. Возьмите любой процессъ доказательства. Ходъ мысли въ немъ непремѣнно расчленяется на отдѣльные моменты, гдѣ мысль не имѣетъ предъ собой ничего другого, кромѣ непосредственной очевидности, слѣдовательно, интуитивно усматриваетъ необходимость извѣстныхъ отношеній. Но можно ли на этомъ основаніи извѣстное умозаключеніе, извѣстное доказательство признать интуитивнымъ познаніемъ? Можно ли говорить, что, умозаключая и доказывая, я познаю предметы интуитивно?

6. Суженіе задачи философіи, какъ результатъ неправильно понятаго метода. Однако, было бы неправильно думать, что допущенная Спинозою въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума" ошибка сводится просто къ неправильному обозначенію и употребленію, вмѣсто слова „демонстративный", слова „интуитивный". Нѣтъ, истолковывая свой методъ, какъ методъ интуитивный, Спиноза въ зависимости отъ этого долженъ былъ неестественнымъ образомъ ограничить философское изслѣдованіе, превративъ его въ оперированіе съ какими-то трансцендентными сущностями.

Какъ мы знаемъ, задачу интуитивнаго знанія Спиноза видитъ въ познаніи вещей черезъ Бога, какъ ихъ причину.

Ясное дѣло, что такое познаніе будетъ возможно только въ томъ случаѣ, если Богъ будетъ разсматриваться, какъ ближайшая причина сотворенныхъ вещей Но относительно этого познанія у Спинозы какъ разъ замѣчаются колебанія Эти колебанія не такъ ясно замѣтны въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“, но въ „Этикѣ“ они нашли для себя весьма яркое выраженіе.

Для Спинозы было затруднительно признать Бога за ближайшую, т. е. непосредственную причину конечныхъ вещей. Вѣроятно, подъ вліяніемъ іудейскаго богословія, онъ не находилъ возможнымъ выводить бытіе конечныхъ вещей непосредственно изъ бытія безконечнаго. Поэтому онъ, съ одной стороны, признаетъ, что все, слѣдующее изъ абсолютной природы какого-либо аттрибута Бога, вѣчно и безконечно [1]), а съ другой стороны, утверждаетъ, что каждая конечная вещь имѣетъ своей причиной другую конечную вещь, эта третью и т д въ безконечность [2]). Такимъ образомъ, для Спинозы между міромъ безконечнымъ и міромъ конечнымъ образуется пропасть Эту пропасть Спиноза пытается заполнить, приписывая посредствующую роль между Богомъ и конечными вещами безконечнымъ и вѣчнымъ модификаціямъ [3]). Не касаясь пока вопроса о томъ, насколько Спинозѣ

---

[1]) Теор. 21 ч I [2]) Теор. 28 ч I

[3]) Схол. къ теор 28 ч I Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, ne concipi potuerunt, hinc. Несомнѣнно, въ приведенномъ по изд *Vloten'a* текстѣ имѣется пропускъ (срвн *Boemer*, Zeitschrift f Philos. und philos Kritik, N F XXXVI, 153) за mediantibus his primis должно слѣдовать нѣсколько словъ о конечныхъ вещахъ, не вытекающихъ непосредственно изъ абсолютной природы Бога Восполняя этотъ пропускъ—причемъ мы не претендуемъ, конечно, на текстуальную вѣрность, а хотимъ просто указать на опущенную мысль—, мы получаемъ вполнѣ удовлетворительный смыслъ. „Такъ какъ нѣчто должно быть произведено Богомъ непосредственно, именно то, что необходимо слѣдуетъ изъ Его абсолютной природы, а чрезъ посредство этого другое что отличается инымъ характеромъ, однако, безъ Бога не можетъ ни существовать, ни восприниматься, то отсюда“ .

удалось такимъ путемъ преодолѣть метафизическія трудности въ вопросѣ объ отношеніи абсолютнаго къ условному, безконечнаго къ конечному, мы обратимъ вниманіе на тѣ послѣдствія, которыя отсюда вытекаютъ для примѣненія интуитивнаго познанія. Очевидно, что интуитивное познаніе возможно лишь относительно безконечныхъ модификацій, ибо только о нихъ, какъ непосредственно слѣдующихъ изъ сущности аттрибутовъ Бога, можно сказать, что онѣ имѣютъ въ Богѣ свою ближайшую причину. Что же касается конечныхъ и измѣняемыхъ модусовъ, или конкретныхъ единичныхъ вещей, то интуитивное познаніе къ нимъ оказывается въ существѣ дѣла непримѣнимымъ, такъ какъ если и нельзя сказать, что онѣ имѣютъ въ Богѣ отдаленную причину своего существованія [1]), то, во всякомъ случаѣ, не будетъ справедливо считать Бога за ближайшую ихъ причину: такую каждая единичная вещь имѣетъ въ другой конечной вещи, на что и указывается въ теоремѣ 28 ч. I.

Такое ограниченіе примѣненія интуитивнаго познанія исключительно областью безконечныхъ модификацій Божественной сущности и было Спинозою дѣйствительно произведено въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“. Опредѣливъ здѣсь интуитивное знаніе, какъ знаніе вещей черезъ ихъ причины и рекомендуя въ соотвѣтствіе съ этимъ „выводить всѣ наши идеи изъ физическихъ вещей, или реальныхъ сущностей“, Спиноза затѣмъ дѣлаетъ оговорку, что подъ реальными сущностями онъ „понимаетъ не рядъ единичныхъ измѣняемыхъ вещей, но только рядъ вещей неизмѣнныхъ и вѣчныхъ“ [2])

---

[1]) „Богъ можетъ быть названъ отдаленной причиной отдѣльныхъ вещей развѣ только въ виду того, чтобы различить послѣднія отъ тѣхъ, кои Онъ производитъ непосредственно или, лучше сказать, кои слѣдуютъ изъ Его абсолютной природы; ибо подъ отдаленной причиной мы разумѣемъ такую, которая съ дѣйствіемъ никоимъ образомъ (?) не соединена. Но все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ и такъ зависитъ отъ Бога, что безъ него не можетъ ни быть, ни познаваться“ (сх. къ геор 28 ч. I)

[2]) Sp op. I, 33 Это мѣсто „Трактата объ усовершенствованіи разума“ обыкновенно ставитъ изслѣдователей втупикъ. въ самомъ

Такимъ образомъ, предпочтеніе интуитивнаго познанія демонстративному, несмотря на то, что оно Спинозою далеко не проведено послѣдовательно, заставило его исключить міръ конечныхъ вещей изъ области философскаго изслѣдованія и ограничить послѣднее только областью безконечнаго и вѣчнаго. Но очевидно, что философія, ставшая на такую точку зрѣнія, рисковала превратиться въ отрѣшенную отъ жизни и безполезную для жизни спекуляцію. Ясно, что такая философія не могла найти дороги къ тому конечному и временному міру, въ которомъ мы живемъ. Удѣлъ такой философіи безплодіе. Но такая философія нисколько не подходила подъ тотъ идеалъ философіи, который себѣ создалъ Спиноза и

дѣлѣ, понятіе „физическихъ единичныхъ, и въ то же время вѣчныхъ и неизмѣнныхъ сущностей кажется какимъ-то парадоксальнымъ, даже безсмысленнымъ нагроможденіемъ терминовъ Но съ нашей точки зрѣнія дается вполнѣ удовлетворительное объясненіе этого темнаго мѣста. Эти „неизмѣнныя и единичныя сущности“ не суть „общіе законы явленій“, какъ думаетъ *Гефдингъ* (Gesch d. Philos I. стр 337), такъ какъ Спиноза говоритъ отдѣльно о leges in iis inscriptae. Нельзя подъ ними разумѣть „Бога и Его аттрибуты (какъ думаетъ Рауль *Рихтеръ*) Die Methode Spinoza's, Zeitschr f. Philos und philos. Kritik. N. F Bd 113, стр. 20, примѣч 1), ибо тогда Спиноза долженъ былъ бы говорить лишь объ одной вѣчной сущности: вѣдь, аттрибуты, съ точки зрѣнія Спинозы, выражаютъ одну и ту же Божественную сущность, являясь сторонами ея. Подъ „неизмѣнными и вѣчными“ сущностями нужно разумѣть именно тѣ безконечныя модификаціи, о которыхъ говорится въ теоремѣ 20 и 21 части I „Этики“. Что же касается того, что эти сущности характеризуются, кромѣ того, какъ „единичныя“ и „физическія“, то эти эпитеты легко объясняются изъ отмѣченной выше (стр 163) оппозиціи Спинозы въ отношеніи неправильно имъ понимаемаго „отвлеченнаго“ демонстративнаго метода. Давая такія опредѣленія „вѣчнымъ и необходимымъ сущностямъ“, или безконечнымъ модификаціямъ, Спиноза хотѣлъ этимъ сказать, что онѣ не суть какія-то абстракціи, существующія только въ умѣ, а являются дѣйствительными, реальными сущностями. Однимъ словомъ, Спиноза въ данномъ случаѣ выступаетъ представителемъ реалистической точки зрѣнія Его особенность въ сравненіи съ реалистами-схоластиками въ томъ, что эту реалистическую точку зрѣнія онъ примѣнялъ не къ общимъ понятіямъ, а къ сущностямъ всѣхъ вещей, къ тому, что составляетъ истинное ядро всякой единичной вещи

который былъ имъ намѣченъ въ самомъ началѣ „Трактата объ усовершенствованіи разума“. Философія, съ точки зрѣнія Спинозы, должна служить, прежде всего, разрѣшенію нашей жизненной задачи. Она должна насъ научить, въ чемъ истинное благо и какъ этого блага достигнуть [1]) Въ виду этого Спиноза не могъ удержаться на ограниченіи области философскаго знанія міромъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ сущностей. А такъ какъ къ такому ограниченію его привело одностороннее предпочтеніе интуитивнаго способа познанія демонстративному, то онъ долженъ былъ отказаться и отъ этого предпочтенія Это могло совершиться тѣмъ легче, что фактически Спиноза это уже сдѣлалъ, ибо, какъ мы видѣли, тотъ методъ, который онъ намѣчаетъ въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума“, въ качествѣ метода интуитивнаго, является въ существѣ дѣла методомъ демонстративнымъ. Спинозѣ нужно было только вникнуть въ существо этого метода и уяснить природу знанія интуитивнаго и демонстративнаго, чтобы отказаться отъ прежней низкой оцѣнки демонстративнаго метода. Это Спиноза и сдѣлалъ въ „Этикѣ“. Здѣсь онъ, въ прямую противоположность къ точкѣ зрѣнія „Краткаго трактата“ и „Трактата объ усовершенствованіи разума“, и за знаніемъ раціональнымъ и демонстративнымъ признаетъ значеніе знанія адэкватнаго, уравнивая его въ этомъ отношеніи со знаніемъ интуитивнымъ“ [2]).

7. Новое понятіе адэкватности. Но для этого Спиноза долженъ былъ нѣсколько измѣнить и самое понятіе адэкватности: вмѣсто субъективныхъ условій адэкватности онъ долженъ былъ указать ея объективныя условія. Необходимость этого вполнѣ очевидна. Субъективныя условія адэкватности для Спинозы совпадаютъ съ самоочевиднымъ характеромъ нѣкоторыхъ элементовъ нашего познанія [3]) Ясное дѣло, что пока Спиноза оставался при такомъ пониманіи адэкватности,

---

[1]) Sp ор. I, 3 сл. [2]) См теор. 38 ч. II.

[3]) Непослѣдовательнымъ образомъ опредѣленіе адэкватной идеи въ „Этикѣ“ составлено только на основаніи субъективныхъ признаковъ „Подъ адэкватной идеей, гласитъ это опредѣленіе, я разумѣю ту, которая, поскольку она разсматривается сама въ себѣ, безъ отноше-

демонстративное знаніе, какъ не дающее самоочевидныхъ результатовъ, не могло быть признано за адэкватное. Объективное понятіе адэкватности Спиноза находитъ, проектируя всѣ идеи въ Бога. Въ Богѣ всѣ идеи истинны, ясны и адэкватны. Но однѣ идеи истинны, ясны и адэкватны, лишь взятыя съ безконечнымъ рядомъ другихъ идей, другія же обладаютъ этими свойствами или сами по себѣ, или поскольку онѣ стоятъ въ связи съ конечнымъ рядомъ идей. Въ этомъ различіи мы получаемъ объективное или метафизическое основаніе для раздѣленія нашихъ идей на адэкватныя и неадэкватныя. Адэкватными для насъ будутъ или могутъ быть тѣ идеи, которыя въ Богѣ адэкватны или непосредственно, или въ связи съ конечнымъ рядомъ идей Напротивъ, тѣ идеи, которыя въ Богѣ адэкватны лишь въ связи съ безконечнымъ рядомъ другихъ идей, для нашего познанія будутъ неизбѣжно носить неадэкватный характеръ, будутъ какъ бы выводами безъ посылокъ [1]). Такое объективно-метафизическое опредѣленіе условій адэкватности человѣческаго познанія давало возможность распространить эти свойства и на знаніе демонстративное

Знаніе демонстративное сводится къ выводу ряда положеній изъ опредѣленныхъ посылокъ совершенно безспорнаго свойства. Очевидно, дабы демонстративное знаніе возвести въ рангъ знанія адэкватнаго, требуется обезпечить адэкватный характеръ какъ за исходными посылками, или аксіомами, такъ и за выводами изъ нихъ Это Спиноза и дѣлаетъ при помощи объективнаго критерія адэкватности. Общія идеи, или аксіомы, адэкватны для насъ потому, что

нія къ предмету, имѣетъ всѣ свойства или внутреннія признаки истинной идеи" (опред 4 ч II). Это значитъ, что адэкватными Спиноза признаетъ такія идеи, которыя отличаются характеромъ самоочевидности, истинность которыхъ усматривается непосредственно, безъ помощи другихъ идей. Въ силу этого адэкватныя идеи отожествляются у Спинозы съ идеями ясными и отчетливыми, а неадэкватныя идеи разсматриваются, какъ спутанныя, искаженныя и обрубленныя (короллар. къ теор. 29 ч. II), на подобіе выводовъ безъ посылокъ (доказ теор 28 ч II).

[1]) Такъ Спиноза доказываетъ теор. 24, 25, 28; 38, 39 ч II

онѣ въ Богѣ адэкватны непосредственно, а не въ силу того, что Онъ имѣетъ какія-либо другія идеи [1]). Но тѣ же свойства адэкватности принадлежатъ и выводамъ изъ адэкватныхъ общихъ положеній. Одна идея выводится изъ другой адэкватной для насъ идеи: это значитъ, что Богъ производитъ первую идею постольку, поскольку Онъ имѣетъ вторую идею (а не поскольку Онъ имѣетъ безконечный рядъ идей, или не поскольку Онъ безконеченъ) [2]). Проще сказать, полученная черезъ доказательство идея будетъ адэкватна потому, что она предполагаетъ всего одну, двѣ, три идеи, однимъ словомъ, конечный рядъ идей, который можетъ быть охваченъ конечнымъ человѣческимъ сознаніемъ.

8. Роль и значеніе интуитивнаго познанія въ развитой системѣ Спинозы. Но признавъ за демонстративнымъ знаніемъ адэкватный характеръ и избравъ демонстративный методъ въ качествѣ метода своей философіи, Спиноза не отказался и отъ знанія интуитивнаго Напротивъ, и въ „Этикѣ“ Спиноза продолжаетъ этотъ способъ познанія ставить выше демонстративнаго [3]). Но теперь Спиноза указываетъ интуитивному познанію другую роль. Интуитивное познаніе не

---

[1]) См доказательство теоремъ 38 и 39 ч. II Нужно, впрочемъ, замѣтить, что не всѣмъ общимъ понятіямъ Спиноза приписываетъ значеніе адэкватнаго знанія Общимъ понятіямъ, имѣющимъ своимъ содержаніемъ свойства, принадлежащія всѣмъ вещамъ, Спиноза противополагаетъ, съ одной стороны, такъ называемыя у него трансцендентальныя понятія (каковы: сущность, вещь, нѣчто), а съ другой стороны, универсаліи (человѣкъ, лошадь, собака). Какъ „трансценденгальныя“ понятія, такъ и „универсальныя“, согласно взгляду Спинозы, не суть адэкватныя понятія; напротивъ, они являются результатомъ нашей ограниченности, нашей неспособности обнять все богатство и полноту бытія, вслѣдствіе чего намъ приходится пользоваться такимъ сокращеннымъ и искусственнымъ обозначеніемъ предметовъ, какимъ являются всѣ эти понятія (ср къ теор 40 ч. II)

[2]) Доказат. теор 11 ч II.

[3]) „Я счелъ нужнымъ замѣтить здѣсь объ этомъ (именно о зависимости человѣческой души отъ Бога), чтобы на этомъ примѣрѣ показать, какъ много значитъ познаніе отдѣльныхъ вещей, которое я назвалъ интуитивнымъ, или третьяго рода (см схолію 2 теор. 40 ч. II), и насколько оно выше общаго познанія (potiorque sit cognitione univer-

есть то познаніе, при помощи котораго создается система Спинозы (такое значеніе получаетъ у него знаніе демонстративное): интуитивное познаніе является уже въ развитой системѣ Спинозы. оно является плодомъ всей предварительной умственной работы, исполненной подъ руководствомъ демонстративнаго метода. Интуитивное познаніе, по „Этикѣ", „идетъ отъ адэкватной идеи сущности какихъ нибудь аттрибутовъ Бога къ адэкватному познанію вещей" [1]) Гораздо точнѣе было бы сказать, что это познаніе есть созерцаніе „какъ Бога въ вещахъ", такъ и вещей въ Богѣ (послѣднее можно добавить на основаніи схоліи къ теор. 36 ч. V, гдѣ говорится о выводѣ изъ сущности отдѣльной вещи того, что она зависитъ отъ Бога). Ясно, что только предварительное углубленіе въ природу вещей—углубленіе, приводящее къ сознанію субстанціальнаго тожества всѣхъ вещей съ Богомъ, дѣлаетъ возможнымъ примѣненіе интуитивнаго познанія въ означенномъ выше смыслѣ. Какъ бы, въ самомъ дѣлѣ, можно было въ каждой единичной вещи видѣть указаніе на Бога, разсматривать ее въ видѣ части Божественной сущности, если бы у Спинозы не было предварительно доказано, что конечныя вещи суть лишь модификаціи Божественной субстанціи? Только при наличности этой идеи можно въ вещахъ созерцать Бога. Вотъ почему вполнѣ опредѣленное ученіе объ интуитивномъ познаніи появляется въ самомъ концѣ „Этики", въ V части ея.

Но дѣло не ограничилось тѣмъ, что интуитивное знаніе удержалось на системѣ Спинозы рядомъ со знаніемъ демонстративнымъ: пристрастіе Спинозы къ интуитивному способу познанія, кромѣ того, оказало вліяніе на характеръ

---

sali). Ибо хотя я въ первой части показалъ (демонстративнымъ способомъ) вообще, что все (а слѣдовательно и человѣческая душа) зависитъ по сущности и существованію отъ Бога, однако это доказательство, несмотря на то, что оно само по себѣ основательно и исключаетъ сомнѣніе, не такъ дѣйствуетъ на нашу душу, какъ когда то же самое выводится изъ самой сущности какой-нибудь отдѣльной вещи, которая, какъ мы сказали, зависитъ отъ Бога" (ск къ теор 37 ч. V).

[1]) Схолія 2 къ теор. 40 ч. II

его демонстративнаго метода Именно, этимъ вліяніемъ въ значительной степени объясняется тотъ догматизмъ и онтологизмъ, которые такъ характеризуютъ манеру философскаго мышленія Спинозы. Все это будетъ выяснено при ближайшей характеристикѣ Спинозовскаго демонстративнаго метода. Но прежде чѣмъ къ ней обратиться, необходимо еще коснуться отношенія Спинозы къ эмпирическому познанію.

9. Общая характеристика отношенія Спинозы къ эмпирическому познанію. Цѣня непосредственную достовѣрность познанія, Спиноза не могъ относиться безусловно отрицательно къ знанію эмпирическому. Напротивъ, онъ испытывалъ внутреннее тяготѣніе къ этому виду знанія, такъ какъ оно соотвѣтствовало позитивнымъ задаткамъ его природы Но въ концѣ концовъ эмпирическое знаніе въ системѣ Спинозы постигла та же судьба, какъ и знаніе интуитивное. Оно было оттѣснено на задній планъ знаніемъ раціональнымъ, и его положительная роль въ системѣ Спинозы ничтожна. Но, какъ и интуитивное знаніе, знаніе эмпирическое оказало вліяніе на его теорію раціональнаго знанія, привнеся въ послѣднюю нѣкоторыя эмпирическія примѣси.

Поэтому отношеніе Спинозы къ эмпирическому познанію получаетъ характеръ двойственности. Съ одной стороны, знаніе эмпирическое оказывается въ рѣзкомъ дуалистическомъ противорѣчіи къ знанію раціональному. Принявъ въ концѣ концовъ рационально-дедуктивный методъ за единственный методъ своей философіи, Спиноза не могъ его примирить и поставить въ какую-либо опредѣленную связь съ эмпирическимъ познаніемъ. Но, съ другой стороны, взявшись за опредѣленіе основъ раціональнаго знанія, Спиноза страннымъ образомъ не далъ другого опредѣленія ихъ, кромѣ грубо эмпирическаго и даже физіологическаго.

10. Сущность эмпирическаго познанія, по взгляду Спинозы. Какъ было только что замѣчено, позитивные задатки его природы влекли Спинозу на стезю эмпиризма. Но къ тому же самому располагалъ Спинозу и основной принципъ его философіи—параллелизмъ мышленія и бытія. И дѣйствительно, гносеологія Спинозы въ своихъ исходныхъ пунктахъ

вполнѣ эмпирична: трактуя вопросы познанія, Спиноза неуклонно указываетъ для него физическіе и физіологическіе корреляты.

Самую душу Спиноза опредѣляетъ, какъ идею дѣйствительно существующаго тѣла, именно собственнаго тѣла человѣка [1]) Это опредѣленіе имѣетъ важное гносеологическое значеніе: въ немъ in nuce заключена вся гносеологія Спинозы. Давая такое опредѣленіе души, Спиноза признаетъ человѣческое тѣло за привиллегированный, непосредственный предметъ человѣческаго познанія. Что же касается всего прочаго, т. е. другихъ тѣлъ, то они дѣлаются объектомъ нашего познающаго духа лишь черезъ посредство тѣла, которое, такимъ образомъ, возводится у Спинозы въ значеніе орудія познанія внѣшняго міра Именно, душа воспринимаетъ все то, что происходитъ въ ея непосредственномъ объектѣ—тѣлѣ [2]), а посему она воспринимаетъ и тѣ состоянія тѣла, которыя производятся въ немъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ тѣлъ [3]). Состоянія человѣческаго тѣла, возникающія въ немъ подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ тѣлъ, вытекаютъ, какъ это ясно само собой [4]), изъ природы какъ человѣческаго тѣла, такъ и тѣла внѣшняго [5]). Спиноза признаетъ, что сказаннаго вполнѣ достаточно для объясненія и обоснованія факта воспріятія внѣшнихъ тѣлъ Поэтому, въ качествѣ королларія къ теоремѣ 16 ч. II, Спиноза прямо дѣлаетъ такой выводъ: „Изъ этого слѣдуетъ, что душа человѣческая можетъ воспринимать природу очень многихъ тѣлъ вмѣстѣ съ природою своего тѣла“ [6]). Спиноза, такимъ образомъ, въ фактѣ внѣшняго воспріятія не видѣлъ никакой проблемы. Но не трудно видѣть, что въ дѣйствительности дѣло обстоитъ не такъ Если познанію непосредственно доступны лишь состоянія нашего тѣла, то какъ можетъ возникнуть воспріятіе внѣшняго тѣла? Съ точки зрѣнія Спи-

---

[1]) Теор 11 и 13 ч. II; срвн королл къ ней
[2]) Теор 12 ч II. [3]) Теор 14 ч II
[4]) Аксіома 1, слѣдующая за королл теммы 3 ч. II
[5]) Теор 16 ч II [6]) Королл къ теор 16 ч. II.

нозы понятно возникновеніе идеи, или представленія, нашего тѣлеснаго состоянія, но возникновеніе идеи внѣшняго тѣла является совершенно загадочнымъ. Положимъ—въ нашемъ тѣлесномъ состояніи выражается природа внѣшняго тѣла, но, вѣдь, это нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что внѣшнее тѣло входитъ въ соотвѣтствующее тѣлесное состояніе. Тѣлесное состояніе даже въ той части своей, въ которой оно обязано воздѣйствію внѣшняго тѣла, все же остается нашимъ тѣлеснымъ состояніемъ, радикально отличнымъ отъ внѣшняго тѣла Допустимъ даже самое большее, что въ данномъ случаѣ можно допустить,—допустимъ, что подъ вліяніемъ внѣшнихъ воздѣйствій въ нашемъ тѣлѣ, въ нашемъ мозгу, образуются точныя копіи внѣшнихъ тѣлъ. И при такомъ допущеніи фактъ внѣшняго воспріятія остается совершенно непонятнымъ. Вѣдь, эти слѣды въ мозгу, эти копіи—они все же суть копіи внѣшнихъ предметовъ, а не самые внѣшніе предметы. Въ такихъ условіяхъ нужно было бы ожидать воспріятія именно этихъ слѣдовъ, этихъ копій. Такимъ образомъ, у Спинозы остается совершенно невыясненнымъ, какъ и въ силу чего человѣкъ выходитъ изъ предѣловъ своего тѣла и, вмѣсто того, чтобы воспринимать состоянія своего тѣла, воспринимаетъ внѣшніе предметы. Однимъ словомъ, фактъ объективаціи у Спинозы нисколько не объясняется и принимается имъ совершенно догматически, не взирая на всю его парадоксальность. Имѣя дѣло лишь съ состояніями тѣла, душа, тѣмъ не менѣе, этихъ состояній не воспринимаетъ, а воспринимаетъ внѣшнія тѣла. Идея состоянія нашего тѣла во внѣшнемъ воспріятіи даже совершенно отсутствуетъ, и субъективный, точнѣе, приходящійся на долю человѣческаго тѣла, элементъ, сказывается лишь тѣмъ, что соотвѣтствующимъ образомъ измѣняетъ природу воспринимаемаго предмета. Всякое воспріятіе, съ точки зрѣнія Спинозы, является какою-то необходимою иллюзіей: человѣкъ съ необходимостью объективируетъ свои тѣлесныя состоянія и воспринимаетъ ихъ не иначе, какъ въ видѣ внѣшнихъ предметовъ. Что воспріятія внѣшнихъ предметовъ, съ точки зрѣнія Спинозы, суть не что иное, какъ объективи-

рованныя состоянія нашего тѣла, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ теорема 17 ч II съ ея корол.ларіемъ, а также теорема 18 той же части, въ которыхъ говорится о дѣятельности воображенія. Воображеніе, которое, подобно воспріятію, воспроизводитъ передъ нами предметы, какъ дѣйствительно существующіе, имѣетъ въ своей основѣ центрально обусловленныя состоянія нашего тѣла [1])

Однако, наряду съ этимъ Спиноза допускаетъ возможность познанія тѣлесныхъ состояній, какъ именно таковыхъ Черезъ идеи этихъ состояній мы только и познаемъ наше тѣло, которое въ своей сущности остается намъ неизвѣстнымъ [2]). Но Спиноза не поясняетъ, когда и при какихъ обстоятельствахъ мы познаемъ тѣлесныя состоянія, какъ именно таковыя. Мы остаемся въ неизвѣстности относительно того, всѣ ли состоянія тѣла подлежатъ нашему воспріятію или только нѣкоторыя. Едва ли Спиноза сталъ бы утверждать, что при всякомъ внѣшнемъ воспріятіи, черезъ соотвѣтствующее направленіе вниманія, можно вызвать идею испытываемаго при этомъ тѣломъ впечатлѣнія Такая точка зрѣнія представляется прямо недопустимой. Скорѣе, подъ тѣлесными впечатлѣніями, о которыхъ Спиноза говоритъ въ теоремѣ 19 ч. II, онъ разумѣетъ не всѣ тѣлесныя состоянія, а только нѣкоторыя, отличающіяся свойствомъ субъективности, характеризующіяся направленіемъ вниманія въ сторону нашего тѣла, а не въ сторону производящей это состояніе внѣшней причины.

Такова сущность эмпирическаго познанія, съ точки зрѣнія Спинозы. Уже отсюда ясно видно, насколько несовершенно это познаніе. Оно основано на иллюзіи, поскольку въ немъ субъективныя состоянія объективируются или, по крайней мѣрѣ, субъективныя примѣси являются въ качествѣ объективныхъ опредѣленій вещей. „Идеи, которыя мы имѣемъ о внѣшнихъ тѣлахъ, скорѣе показываютъ устройство нашего тѣла, чѣмъ природу внѣшнихъ тѣлъ“ [3]). „Напримѣръ, когда

---

[1]) Доказат королл теор 17 ч II. [2]) Теор. 19 ч II

[3]) Королл 2 теор 16 ч II.

мы смотримъ на солнце, то воображаемъ, что оно отстоитъ отъ насъ приблизительно футовъ на двѣсти. . Если мы впослѣдствіи и узнаемъ, что оно отстоитъ отъ насъ болѣе, чѣмъ на 600 земныхъ діаметровъ, то все-таки будемъ воображать, что оно близко отъ насъ: ибо мы воображаемъ солнце близкимъ не потому, что не знаемъ его истиннаго разстоянія, но потому, что испытываемое нашимъ тѣломъ впечатлѣніе заключаетъ въ себѣ сущность солнца, поскольку само тѣло испытываетъ отъ него впечатлѣніе“ [1]). Такимъ образомъ, во всякомъ воспріятіи внѣшнее воздѣйствіе неизбѣжно осложняется субъективными примѣсями, которыя также объективируются и черезъ то искажаютъ образъ внѣшняго предмета

Но несовершенство внѣшняго воспріятія зависитъ не только отъ субъективно-органическихъ условій, но и отъ условій объективныхъ. Объективнымъ факторомъ внѣшняго воспріятія является внѣшнее тѣло, точнѣе, воздѣйствіе на насъ внѣшняго тѣла. Но всякое тѣло въ своемъ существованіи и дѣйствіи зависитъ отъ другого тѣла, которое такимъ же образомъ зависитъ отъ третьяго и т. д. безъ конца [2]) Для того, чтобы получить полное познаніе внѣшняго тѣла, намъ пришлось бы пройти весь этотъ безконечный рядъ причинъ, что, разумѣется, является для человѣческаго познанія невыполнимой задачей Въ виду этого, внѣшнее воспріятіе, будь оно даже свободно отъ субъективныхъ примѣсей, или будь эти субъективныя примѣси устранены — неизбѣжно будетъ давать неполное, незаконченное знаніе, не выражающее истинной природы вещей [3]).

Такимъ образомъ, то знаніе, которое мы получаемъ изъ внѣшняго воспріятія, такъ сказать, вдвойнѣ несовершенно. Оно запечатлѣно несовершенствомъ, прежде всего, въ самомъ своемъ источникѣ, въ самомъ внѣшнемъ воздѣйствіи, которое выступаетъ для насъ изолированно, будучи на дѣлѣ звеномъ безконечной цѣпи причинъ Но это несовершенное

---

[1]) Схолія теор 35 ч II; срвн. схол къ теор. 1 ч IV
[2]) Теор 28 ч I [3]) Теор. 25 ч II.

и неполное воздѣйствіе еще болѣе искажается подъ вліяніемъ субъективно-органическихъ примѣсей, которыя вмѣстѣ съ нимъ объективируются [1]).

11. Эмпирическое истолкованіе основъ раціональнаго знанія Анализируя эмпирическое знаніе, Спиноза пришелъ къ такому результату, къ какому только и можетъ привести всякій внимательный и добросовѣстный анализъ эмпирическаго знанія: эмпирическое знаніе относительно, несовершенно, не можетъ намъ открыть подлинной сущности вещей Чтобы достигнуть этой послѣдней цѣли—а въ ея достиженіи Спиноза всего менѣе былъ склоненъ сомнѣваться,—ему приходилось, очевидно, искать другихъ источниковъ познанія. Такой источникъ Спиноза и нашелъ въ знаніи раціональномъ. По своему значенію и своимъ результатамъ раціональное знаніе кореннымъ образомъ отличается отъ знанія эмпирическаго: въ то время какъ эмпирическое знаніе неадэкватно, не точно, знаніе раціональное всегда адэкватно, вполнѣ соотвѣтствуетъ природѣ познаваемой вещи. Но признавая во всей силѣ это различіе, Спиноза тѣмъ не менѣе опредѣляетъ природу раціональнаго знанія такъ, что оно оказывается тожественнымъ со знаніемъ эмпирическимъ. Выясняя сущность раціональнаго знанія, Спиноза, строго говоря, шелъ по тому же эмпирическому пути, на который онъ вступилъ въ самомъ началѣ, опредѣливъ душу, какъ идею тѣла. Познаніе раціональное, съ точки зрѣнія Спинозы, отличается отъ знанія эмпирическаго только своимъ предметомъ. Знаніе раціональное, точнѣе, нѣкоторыя общія, адэкватныя положенія возникаютъ для Спинозы, такъ сказать, случайно, на почвѣ того же эмпирическаго познанія.

---

[1]) Впрочемъ, говоря о неадэкватномъ характерѣ нашихъ воспріятій, Спиноза имѣетъ въ виду лишь объективныя условія, отвлекаясь отъ условій субъективныхъ, которыя онъ, повидимому, склоненъ признавать устранимыми, если не для воображенія, то для разума На томъ же основаніи Спиноза считаетъ неадэкватнымъ и познаніе, какое мы можемъ имѣть о частяхъ нашего тѣла. Эти части суть также члены безконечной цѣпи причинъ и потому могутъ быть воспринимаемы лишь неадэкватно (теор 24 ч II).

Только какъ бы въ силу нѣкотораго счастливаго обстоятельства нашъ познающій духъ, идя по пути эмпирическаго познанія, наталкивается на такіе предметы, адэкватное познаніе которыхъ оказывается возможнымъ. Что же это за привиллегированный предметъ, допускающій адэкватное познаніе? Такимъ предметомъ является общее—„то, что обще всему и что одинаково находится какъ въ части, такъ и въ цѣломъ“ [1]). Это общее не можетъ познаваться иначе, какъ адэкватно. „Положимъ, что А есть нѣчто, что обще всѣмъ тѣламъ и что одинаково находится какъ въ части каждаго тѣла, такъ и въ цѣломъ. Я говорю, что А не можетъ быть понято иначе, какъ адэкватно. И дѣйствительно, его идея (по королл. теор. 7 ч. II) въ Богѣ необходимо будетъ полною, какъ поскольку Онъ имѣетъ идею человѣческаго тѣла, такъ и поскольку Онъ имѣетъ идеи испытываемыхъ имъ впечатлѣній, каковыя идеи содержатъ въ себѣ (по теор. 16, 25 и 27 ч. II) какъ природу человѣческаго тѣла, такъ отчасти и природу внѣшнихъ тѣлъ, т. е. (по теор. 12 и 13 ч. II) эта идея необходимо будетъ въ Богѣ истинною, поскольку она составляетъ человѣческую душу или поскольку имѣетъ идеи, которыя находятся въ человѣческой душѣ. Итакъ, (по королл. теор. 11 ч. II) душа необходимо понимаетъ А полно и при томъ, какъ поскольку она понимаетъ себя, такъ и поскольку она воспринимаетъ свое или какое-нибудь внѣшнее тѣло, иначе же А не можетъ быть понимаемо [2]).

Такимъ образомъ, оказывается, что раціоналистъ Спиноза въ истолкованіи основъ раціональнаго знанія весьма

---

[1]) Теор. 38 ч II.

[2]) Доказат теор. 38 ч. II.—Нужно замѣтить, что, помимо безусловно общихъ свойствъ, Спиноза допускаетъ адэкватное познаніе и относительно общаго не въ „строгомъ и полномъ смыслѣ, а именно относительно того, что обще и свойственно человѣческому тѣлу и нѣкоторымъ внѣшнимъ тѣламъ, обыкновенно дѣйствующимъ на человѣческое тѣло и что одинаково находится какъ въ части каждаго изъ этихъ тѣлъ, такъ и въ цѣломъ“ (теор 39 ч. II). Но разъ здѣсь дѣло идетъ о свойствахъ не абсолютно общихъ, то, очевидно, и познаніе будетъ не абсолютно адэкватнымъ

послѣдовательно держится эмпирической точки зрѣнія. Но такъ какъ то или другое пониманіе послѣднихъ основаній раціональнаго знанія не можетъ, очевидно, влять на самое пользованіе этимъ знаніемъ, то отмѣченный эмпиризмъ гносеологіи Спинозы имѣетъ лишь теоретическое значеніе и ничѣмъ не отразился на раціональномъ методѣ его философіи

12. Аналитическій характеръ раціональнаго метода Спинозы. Самъ Спиноза примѣняемый имъ въ „Этикѣ" методъ называетъ геометрическимъ (Ethica ordine geometrico demonstrata), выставляя, такимъ образомъ, математическій методъ образцомъ для метода философскаго. Такое перенесеніе математическаго метода въ философію, — перенесеніе, характеризующее, впрочемъ, не одного Спинозу, но свойственное вообще всѣмъ представителямъ новой философіи до-кантовскаго періода, неразрывно связано съ существеннымъ недоразумѣніемъ относительно природы математическаго знанія вообще и геометрическаго знанія въ частности. Это недоразумѣніе, опять характеризующее всю до-Кантовскую философію, состоитъ въ признаніи за математическимъ знаніемъ аналитическаго характера. Устраненіе названнаго недоразумѣнія составляетъ неувядаемую заслугу Канта. Можно быть несогласнымъ съ Кантовской теоріей этого знанія, но во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ, что геометрическій ходъ мысли нельзя представлять аналитически, какъ простое развитіе, при помощи аксіомъ, содержанія первоначально составленныхъ опредѣленій, и что въ дѣйствительности математическое знаніе характеризуется тѣми свойствами, которыя Кантъ имѣетъ въ виду, говоря о синтетическомъ характерѣ нѣкоторыхъ элементовъ знанія.

Разсматривая математическое знаніе, какъ знаніе чисто аналитическое, Спиноза естественно полагалъ, что указанными уже выше элементами, т е. аксіомами и опредѣленіями, вполнѣ исчерпываются условія математическаго метода, въ его приложеніи къ философіи: опредѣленія должны дать матеріалъ и предметъ, а аксіомы должны доставить тѣ

средства, при помощи которыхъ изъ опредѣленій можетъ быть развито скрывающееся въ нихъ содержаніе Все сводится къ развитію explicite того, что implicite уже мыслилось въ опредѣленіи. Отсюда слѣдуетъ, что центръ тяжести всего метода заключается въ опредѣленіи.

13. Условія истинности опредѣленій. Опредѣленіе образуетъ не только исходный пунктъ, но и зерно всей системы: поэтому къ опредѣленію должны быть предъявлены особенно строгія требованія. Первое и важнѣйшее требованіе, конечно, заключается въ томъ, чтобы оно не возбуждало никакихъ сомнѣній относительно своей истинности: сомнительное опредѣленіе дѣлаетъ сомнительной и всю построенную на его основѣ систему. Второе требованіе имѣетъ уже не столь безусловное значеніе и касается самаго содержанія опредѣленія. Конечно, какъ вещи, такъ соотвѣтствующія имъ идеи являются тѣсно связанными между собой, и потому, какую бы идею мы ни избрали за исходный пунктъ, мы можемъ, идя отъ одного звена къ другому, возстановить въ своей мысли всю систему. Но очевидно, что наиболѣе естественнымъ будетъ такой порядокъ, который соотвѣтствовалъ бы реальному порядку бытія: т е. отправлялся бы отъ идеи такого Существа, Которое для всего служитъ причиной.

Спиноза, конечно, не могъ не принять во вниманіе этихъ столь существенныхъ для его задачи требованій. Но практически онъ считался лишь со вторымъ, какъ разъ менѣе важнымъ для результатовъ его системы, требованіемъ, избравъ для себя исходнымъ пунктомъ понятіе самопричины или безусловно самостоятельной субстанціи [1]) Что же касается перваго требованія, требованія, какъ мы знаемъ, су-

---

[1]) Такому порядку Спиноза придаетъ важное значеніе. „Что касается порядка, то для приведенія всѣхъ нашихъ мыслей въ систему и единство требуется, какъ можно скорѣе.., изслѣдовать, существуетъ ли нѣкоторое существо и вмѣстѣ, что это за существо, которое было бы причиной всѣхъ вещей, равно какъ его объективная сущность была бы причиной всѣхъ нашихъ идей, и тогда нашъ разумъ будетъ. всего болѣе соотвѣтствовать природѣ. ибо онъ будетъ имѣть объективно (т е. идеально) и ея сущность и порядокъ, и един-

щественно важнаго для всего предпріятія Спинозы, то съ этимъ требованіемъ онъ считался болѣе теоретически, т. е. до тѣхъ поръ, пока его мысль пребывала въ области методологіи; практически же, т. е. при построеніи самой системы, Спиноза съ этимъ требованіемъ не только не считался, но поступалъ прямо вопреки ему.

Впрочемъ, и свои теоретическіе взгляды на этотъ предметъ Спиноза не привелъ въ полную ясность. Съ одной стороны, Спиноза, повидимому, сознавалъ въ полной мѣрѣ необходимость критическаго изслѣдованія нашихъ идей. Считаясь съ несомнѣннымъ фактомъ заблужденія, съ наличіемъ въ нашемъ познаніи идей вымышленныхъ (fictae), ложныхъ и сомнительныхъ, Спиноза старается выяснить природу нашихъ идей и установить, въ чемъ ихъ отличіе отъ идей истинныхъ. Въ этомъ изслѣдованіи онъ какъ будто разстается съ своимъ обычнымъ догматизмомъ и обнаруживаетъ значительную трезвость критической мысли. Въ общемъ результаты, къ которымъ онъ при этомъ приходитъ, совпадаютъ въ существенныхъ чертахъ съ ученіемъ Лейбница объ основаніяхъ достовѣрнаго знанія,—съ ученіемъ, о которомъ рѣчь будетъ позднѣе. Заблужденіе [1]), съ точки

ство" (De Intell. emend. Sp op. I, 32—36). Еще выразительнѣе та же мысль высказывается въ „Этикѣ". Здѣсь Спиноза указываетъ, въ качествѣ причины неудачи предшествующей ему философіи, именно то, это она исходила въ своихъ построеніяхъ не отъ Бога, а отъ сотворенныхъ вещей. „Божественную природу, которую они должны были созерцать прежде всего, такъ какъ въ порядкѣ познанія она предшествуетъ какъ познанію, такъ и природѣ, они разсматривали послѣднею, а вещи, которыя называются предметами чувственныхъ воспріятій, считали предшествующими всему Отсюда и произошло, что въ то время, какъ они разсматривали естественныя вещи, они менѣе всего думали о Божественной природѣ, а потомъ, когда они обращались къ разсматриванію Божественной природы, то они всего менѣе могли думать о своихъ первыхъ измышленіяхъ, на которыхъ они основывали познаніе естественныхъ вещей, такъ какъ эти измышленія ничѣмъ не могли помочь имъ при познаніи Божественной природы". (Sch. 2 къ теор 10 ч II).

[1]) Спиноза въ „Трактатѣ объ усовершенствованіи разума" отдѣльно выясняетъ условія возникновенія вымышленныхъ, ложныхъ

зрѣнія Спинозы, всегда есть результатъ неполноты нашего познанія. Такъ какъ мы можемъ имѣть неполное познаніе какъ о существованіи вещей, такъ и о самой ихъ сущности, то соотвѣтственно этому и заблужденіе можетъ касаться и существованія, и сущности вещей. Заблужденіе перваго рода возможно въ отношеніи такихъ вещей, существованіе коихъ зависитъ отъ другихъ причинъ, значитъ, въ отношеніи всего, за исключеніемъ Бога, который имѣетъ причину Своего существованія въ Себѣ самомъ. Въ этомъ случаѣ заблужденіе вызывается тѣмъ, что мы, не зная тѣхъ причинъ, которыя съ необходимостью полагаютъ или исключаютъ существованіе извѣстной вещи, представляемъ эту вещь случайною, не видимъ необходимости ея существованія или несуществованія, а потому можемъ ошибочно признавать или отрицать ея существованіе [1]). Заблужденіе второго рода, касающееся сущностей, возможно лишь относительно сложныхъ предметовъ. Заблужденіе здѣсь возникаетъ отъ того, что познавая сложные предметы не полно, а отчасти, и слѣдовательно имѣя относительно нихъ неясныя и спутанныя идеи, мы допускаемъ такія сочетанія ихъ, которыя невозможны [2]). Таковы, напримѣръ, вѣрованія людей относительно существованія божествъ въ лѣсахъ, изображеніяхъ, животныхъ и проч.; о существованіи тѣлъ, черезъ одно сложеніе которыхъ возникаетъ разумъ; вѣрованіе въ то, что трупы разсуждаютъ, ходятъ, говорятъ, что Бога можно обмануть и т. п [3]). Заблужденіе въ обоихъ случаяхъ будетъ обнаружено и сдѣлается для мысли невозможнымъ, какъ только будутъ восполнены недостаточность и неполнота нашего познанія. Если заблужденіе проистекало отъ незнанія причинъ, полагающихъ или исключающихъ существованіе извѣстной вещи, то, узнавъ эти причины,

---

и сомнительныхъ идей Но такъ какъ наиболѣе важны въ гносеологическомъ отношеніи ложныя идеи и такъ какъ условія возникновенія вымышленныхъ и сомнительныхъ идей тождественны съ условіями возникновенія ложныхъ идей, то посему въ текстѣ имѣются въ виду только эти послѣднія.

[1]) De Intell. emend. Sp op. I, 16—17; срвн. стр 22

[2]) Тамъ же, 19—21; срвн стр 23 [3]) Тамъ же, 23.

мы уже ясно видимъ необходимость существованія или несуществованія какой-либо вещи и уже никакихъ заблужденій или ошибокъ въ этомъ отношеніи не допустимъ [1]). Если же заблужденіе проистекало изъ неполнаго познанія сущности извѣстной вещи, то, восполнивъ пробѣлы нашего познанія, воспроизведя всѣ элементы и стороны познаваемой вещи, мы пріобрѣтаемъ ясную и отчетливую идею ея и тогда уже не допустимъ неправильныхъ, не соотвѣтствующихъ природѣ вещей, сочетаній между ними [2]). Очевидно, задача яснаго и отчетливаго, а слѣдовательно, и безошибочнаго познанія въ этомъ случаѣ сводится къ анализу данной идеи, разложенію ея предмета на составные элементы. Этотъ анализъ долженъ имѣть исчерпывающій характеръ, т е. долженъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не придетъ къ совершенно простымъ и неразложимымъ элементамъ [3]).

Послѣдніе, именно въ силу своей простоты, не могутъ нами познаваться иначе, какъ полно, и потому всегда ясны и отчетливы [4]). Такимъ образомъ въ исчерпывающемъ анализѣ Спиноза, повидимому, нашелъ безспорное средство для оцѣнки идей со стороны ихъ истинности или неистинности. Благодаря этому анализу и заимствованные у Декарта признаки истинности: ясность и отчетливость, получаютъ объективно-логическую формулировку: въ строгомъ смыслѣ ясно и отчетливо не то, что намъ представляется таковымъ, но то, что подверглось разложенію на составные элементы. Конечно, этотъ логическій критерій истины долженъ въ концѣ концовъ опираться на интуицію: анализъ долженъ

---

[1]) Тамъ же, 17; срвн. стр 23.

[2]) Тамъ же, 19—20; срвн стр. 23.

[3]) „Если сложенная изъ многихъ элементовъ вещь будетъ раздѣлена мыслью на всѣ ея простѣйшія части и на каждую въ отдѣльности будетъ обращено вниманіе, то тогда всякая спутанность исчезаетъ“ (тамъ же, 21)

[4]) „Если мы будемъ имѣть идею какой-либо простѣйшей вещи, она не можетъ быть иною, какъ ясною и отчетливою: ибо такая вещь познается не частично, но должна познаваться цѣликомъ или совершенно не познаваться“ (тамъ же, 21).

на чемъ-нибудь остановиться, и то, на чемъ онъ долженъ остановиться, не можетъ уже нами познаваться иначе, какъ интуитивно, непосредственно. Но анализъ долженъ останавливаться на идеяхъ простѣйшихъ элементовъ, которые уже по природѣ своей могутъ постигаться лишь непосредственно, которые, слѣдовательно, самоочевидны. Такимъ образомъ, изъ всего хода мысли для Спинозы, повидимому, вытекала та же здраво-критическая точка зрѣнія, какую мы найдемъ въ гносеологіи Лейбница. Но пристрастіе къ интуиціи воспрепятствовало Спинозѣ стать на этотъ столь для него естественный путь. Вмѣсто того, чтобы признавать лишь идеи простѣйшихъ элементовъ самоочевидными и настаивать на разложеніи всѣхъ нашихъ идей на такіе простые и самоочевидные элементы, Спиноза склоненъ приписывать самоочевидный характеръ всѣмъ вообще истиннымъ идеямъ, утверждая, что „достовѣрность есть не что иное, какъ самая объективная сущность, т. е. способъ, какъ мы ощущаемъ (sentimus) формальную сущность, есть самая достовѣрность“ [1]). Отсюда онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ нужду въ какомъ-либо критеріи истины, помимо непосредственно воспринимаемой достовѣрности истинной идеи [2]). Эта точка зрѣнія находится въ рѣшительномъ противорѣчіи съ тѣмъ критическимъ направленіемъ, которое Спиноза проявилъ, изслѣдуя свойства ложныхъ идей и ложныхъ позна-

---

[1]) Тамъ же, 12.

[2]) Такую точку зрѣнія Спиноза пытается обосновать при помощи спеціальнаго доказательства. При оцѣнкѣ достовѣрности идей помощью опредѣленнаго критерія, мы самыя идеи дѣлаемъ объектами нашего познанія. Но такое рефлексивное познаніе никогда не можетъ привести къ надежному результату. Во-первыхъ, оно неизбѣжно разрѣшается въ безконечный рядъ. Положимъ, что я составилъ себѣ извѣстную идею имѣющейся у меня идеи и, положимъ, удостовѣрился въ томъ, что эта идея есть истинная идея Но то же сомнѣніе, которое заставило меня образовать идею идеи, необходимо возникаетъ и относительно этой новообразованной идеи. Для устраненія сомнѣній я долженъ, очевидно, и послѣднюю идею подвергнуть изслѣдованію, т е составить ея идею Съ этой повторяется то же самое Очевидно, чтобы избѣжать такой нелѣпости, какъ безконечный рядъ идей, нужно отка-

ній: тамъ онъ какъ разъ не склоненъ былъ признавать непосредственное сознаніе судьею истинности идей и въ связи съ этимъ пытался установить объективно-логическій критерій истинности. Мало того: эта точка зрѣнія устраняетъ и исключаетъ всякое методологическое изслѣдованіе, ибо, какъ совершенно справедливо отмѣчаетъ Спиноза, всякое методологическое изслѣдованіе есть „не что иное, какъ рефлексивное познаніе, или идея идеи“ [1]). Поэтому, признавъ самодостовѣрность истины, Спиноза отнялъ raison d'être у самаго „Трактата объ усовершенствованіи разума“, посвященнаго методологическимъ вопросамъ. Но какъ ни абсурдна, повидимому, эта точка зрѣнія, однако именно съ ней Спиноза фактически сообразовался при созданіи своей системы Что же касается построеній критическаго характера, то они являются лишь теоретическимъ орнаментомъ его системы. На нихъ Спиноза натолкнулся какъ бы противъ своей воли, занявшись вопросомъ объ отличіи ложной идеи отъ истинной. Дѣйствительный же методъ Спинозы, какъ онъ открывается въ „Этикѣ“, не имѣетъ уже никакихъ слѣдовъ критическаго направленія. Спиноза здѣсь вполнѣ довольствуется Декартовскимъ критеріемъ ясности и очевидности, не пытаясь для этихъ чисто субъективныхъ свойствъ идей указать какія-либо объективно-логическія основанія.

14. Догматизмъ и онтологизмъ въ системѣ Спинозы. Почти каждое изъ тѣхъ опредѣленій, которыми открывается I часть „Этики“, относится къ сложному предмету, слѣдо-

---

заться отъ такого рефлексивнаго способа удостовѣренія и признать, что истинная идея сама говоритъ за себя (De Intell. emend. Sp op I, 12). Такой выводъ находитъ себѣ подтвержденіе еще въ томъ соображеніи, что идея и предметъ идеи совершенно различны между собой и посему рефлексивное познаніе идеи не можетъ удостовѣрить правильность познанія предмета Кругъ, напримѣръ, одно, а идея круга—совсѣмъ другое Идея круга не имѣетъ периферіи и центра, которыя имѣетъ кругъ Поэтому знаніе идеи вещи для знанія вещи требуется такъ же мало, какъ для знанія сущности треугольника знаніе сущности круга (тамъ же, 11—12)

[1]) Тамъ же, 13

вательно, каждое изъ нихъ можетъ имѣть въ своей основѣ вымышленную, ложную или сомнительную идею. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, нѣтъ никакихъ ручательствъ за то, что, напримѣръ, первое опредѣленіе „Этики“ („Подъ именемъ самопричины я разумѣю то, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе“...) не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія. Только исчерпывающій анализъ этихъ опредѣленій могъ бы дать Спинозѣ твердую увѣренность, что въ нихъ мы имѣемъ дѣло не съ фикціями, не съ нелѣпостью, а съ возможнымъ и могущимъ дѣйствительно существовать. Однако Спиноза не дѣлаетъ никакихъ попытокъ къ подобному анализу. Онъ довольствуется тою непосредственною ясностью и отчетливостью, съ которыми данныя понятія будто бы являются нашей мысли. И это тѣмъ болѣе удивительно, что то понятіе, которое онъ, повинуясь второму отмѣченному выше требованію, положилъ въ основаніе своей системы, именно понятіе самопричины, по самому существу своему, требовало особенно тщательной повѣрки. Это понятіе такого свойства, что оно съ необходимостію постулировало переходъ отъ мысли къ бытію, отъ логической необходимости къ реальной. Несмотря на такое исключительное, въ полномъ смыслѣ, чудесное свойство понятія самопричины и субстанціи, Спиноза не остановился передъ нимъ съ недоумѣніемъ и недовѣріемъ. Наоборотъ, онъ сразу увѣровалъ въ его чудесныя свойства и поспѣшилъ воспользоваться ими для того, чтобы создать мостъ отъ мысли къ существованію. Спиноза съ одушевленіемъ ступаетъ на путь онтологизма, забывъ совершенно о томъ, чтобы обезпечить для себя исходный пунктъ. Составивъ себѣ понятіе о субстанціи, какъ о самопричинѣ, Спиноза сразу же дѣлаетъ изъ него кардинальной важности выводъ, не позаботившись о критическомъ испытаніи самого понятія. „Если кто-нибудь скажетъ, говоритъ Спиноза, что онъ имѣетъ ясное и отчетливое, т. е. истинное понятіе о субстанціи и тѣмъ не менѣе сомнѣвается, существуетъ ли такая субстанція, то это будетъ все равно, какъ если бы онъ сказалъ, что онъ имѣетъ истинное понятіе и тѣмъ не менѣе сомнѣвается, не ложно ли

оно“ [1]). Все вниманіе Спинозы обращено на онтологическій выводъ, а возможности сомнѣваться въ самомъ понятіи, изъ котораго онъ дѣлаетъ этотъ выводъ, Спиноза какъ будто совершенно не видитъ.

Въ этомъ некритическомъ отношеніи къ понятіямъ и состоитъ догматизмъ Спинозы, а вовсе не въ его онтологизмѣ, какъ принято обыкновенно думать. Спиноза догматистъ вовсе не потому, что онъ онтологистъ. Онтологизмъ можетъ быть и не догматичнымъ, по крайней мѣрѣ, теоретически такой онтологизмъ мыслимъ, и при разсмотрѣніи гносеологіи Лейбница мы получимъ ясное представленіе о такомъ критическомъ онтологизмѣ. Онтологическій выводъ идетъ отъ понятія съ опредѣленнымъ содержаніемъ къ бытію. Самъ по себѣ такой выводъ совершенно безспоренъ: дѣйствительно, онъ съ необходимостью слѣдуетъ изъ содержанія понятія самопричины, или необходимаго существа Сомнѣнію подлежитъ исключительно самое понятіе, и потому зерно догматизма заключается въ отношеніи къ этому понятію. Будь это понятіе, со специфическимъ содержаніемъ, провѣрено и выдержи оно такую провѣрку, ходъ мысли освободился бы уже отъ всякаго догматизма: онтологизмъ тогда былъ бы уже критически обоснованъ.

Впрочемъ, онтологизмъ у Спинозы не связанъ спеціально съ понятіемъ самопричины и безусловной субстанціи. Спиноза преисполненъ такого довѣрія къ знанію, что онтологизмъ образуетъ основную метафизическую предпосылку всей его гносеологіи, ибо, по теор. 7 ч. II „Этики“, „порядокъ и связь идей то же, что и порядокъ и связь вещей“. Хотя это положеніе у Спинозы и фигурируетъ въ качествѣ теоремы, однако, оно по существу своему является для него аксіомой, ибо нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, считать за доказательство ссылку Спинозы на аксіому 4 ч. II: „познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ ее въ себѣ“. Скорѣе, относительно этой послѣдней quasi-аксіомы нужно сказать, что она пред-

[1]) Сх. 2 къ теор. 8 ч. I

полагаетъ первое положеніе о соотвѣтствіи между мыслью и бытіемъ. Черезъ эту аксіому или, точнѣе, черезъ этотъ постулатъ Спиноза и разрубаетъ Гордіевъ узелъ гносеологической проблемы: идеямъ должны соотвѣтствовать ихъ объекты, таково положеніе, которое въ корнѣ устраняетъ всѣ дальнѣйшіе вопросы. Метафизически это строгое соотвѣтствіе между познаніемъ и бытіемъ является, съ точки зрѣнія Спинозы, вполнѣ понятнымъ, ибо мышленіе и бытіе субстанціально тожественны между собой, представляютъ лишь какъ бы два аспекта единой субстанціи. Но съ гносеологической стороны оно сопряжено съ извѣстными затрудненіями Самый главный недостатокъ тотъ, что чрезъ это устраняется возможность заблужденія. Въ самомъ дѣлѣ, если бытіе и мышленіе субстанціально тожественны, если они суть стороны одной и той же вещи, то непонятно, какъ можетъ произойти несоотвѣтствіе между мыслію и бытіемъ, т.-е. то явленіе, какое мы называемъ ошибкою познанія. Далѣе, совершенно непонятными являются такъ называемыя entia rationis, которыя, по мнѣнію Спинозы, существуютъ только въ нашемъ умѣ, а равнымъ образомъ и идеи возможныхъ только предметовъ. Наконецъ, необъяснимымъ съ этой точки зрѣнія является и рефлексивное познаніе, познаніе, имѣющее своимъ предметомъ идею же. Отсюда теорія познанія Спинозы неизбѣжно должна разрѣшиться въ самый некритическій онтологизмъ, при которомъ отвлеченное построеніе могло претендовать на объективное значеніе.

15. Вліяніе избраннаго Спинозою раціональнаго метода на содержаніе и характеръ его философской системы. Таковъ дедуктивный методъ Спинозы. По самому существу своему онъ оказывался непримѣнимымъ къ той задачѣ, которую Спиноза поставилъ для своей философіи. Задача эта, какъ мы уже отчасти знаемъ, формулирована имъ довольно позитивистически: она заключается въ познаніи вещей черезъ ихъ причины [1]). Въ существѣ дѣла всѣ метафизическія проблемы для Спинозы сводятся къ одной—проблемѣ космо-

[1]) De Intell. emend Sp op I, 8 и 10.

логической. Спиноза не обращается къ дѣйствительности ни съ какимъ другимъ вопросомъ, кромѣ вопроса о причинѣ. И отвѣтомъ на этотъ вопросъ для него исчерпывается вся полнота знанія. Познавъ причину, мы адэкватнымъ образомъ познаемъ и сущность вещи. Слѣдовательно, вмѣстѣ съ космологической проблемой у Спинозы находитъ себѣ разрѣшеніе и онтологическая проблема, которая въ силу этого теряла для него значеніе проблемы независимой и самостоятельной Такая позитивная задача, казалось бы, и должна быть осуществлена при помощи столь же позитивныхъ средствъ. Соотвѣтственно существу дѣла, всего естественнѣе было бы начать изслѣдованіе съ того, что намъ ближе и болѣе всего извѣстно, т. е. съ человѣка и природы. Найти для всего разнообразія выступающихъ здѣсь явленій ихъ причины, пойти въ этомъ изысканіи причинъ такъ далеко, насколько это только можно, осуществить при этомъ идеалъ такого причиннаго изслѣдованія черезъ отысканіе единой всеобщей причины—таковъ планъ, который, очевидно, всего болѣе соотвѣтствовалъ поставленной Спинозою передъ метафизикой задачѣ. Но этотъ естественный и соотвѣтствующій существу его задачи планъ Спиноза рѣшительно отвергалъ. Этотъ путь онъ считалъ и труднымъ, потому что „для человѣческой немощи невозможно изслѣдовать весь рядъ единичныхъ измѣняемыхъ вещей“, и малоцѣннымъ, потому что „ихъ существованіе не имѣетъ связи съ ихъ сущностью, не есть вѣчная истина“ [1]). Сначала, какъ мы видѣли, Спиноза пытался осуществить эту задачу при помощи интуитивнаго метода. Но затѣмъ, убѣдившись въ невозможности этого, онъ обратился къ методу дедуктивно-раціональному. Дедуктивно-раціональный методъ, идея котораго ему была внушена математикой,—какъ казалось Спинозѣ, открывалъ предъ нимъ болѣе краткій и въ то же время приводящій къ болѣе важнымъ результатамъ путь. Разрѣшить космологическую проблему при помощи дедуктивно раціональнаго метода—такъ можетъ быть опредѣлена задача, какую поставилъ себѣ Спиноза въ „Этикѣ“.

---

[1]) Тамъ же. 33

Это обращеніе къ дедуктивному методу — обращеніе, которое, какъ мы видѣли, не можетъ быть названо естественнымъ, было чревато важными послѣдствіями для содержанія и характера Спинозовской философіи Здѣсь, такъ сказать, корень спинозизма Реалистически и позитивистически формулированная задача философіи, при разрѣшеніи ея по такому методу, неизбѣжно теряла реалистическій характеръ и вся система принимала характеръ отвлеченно-логическій. Въ самомъ дѣлѣ, какъ возможно разрѣшить космологическую проблему средствами дедуктивнаго метода, если не предположить между членами причиннаго ряда тѣхъ логическихъ отношеній, которыя требуются существомъ дедуктивнаго метода? Причинное отношеніе необходимо должно было быть истолковано, какъ логическая связь и при томъ связь аналитическаго характера. Для Спинозы въ понятіи причины уже скрывается понятіе слѣдствія, и посему, разсматривая первую, всегда можно опредѣлить второе [1]). Такъ какъ идеалъ причиннаго объясненія заключается въ томъ, чтобы все возвести къ единой общей причинѣ, то, очевидно, будетъ въ интересахъ изслѣдованія обратиться, прежде всего, именно къ этой общей первопричинѣ Вѣдь, разъ причинная связь должна быть истолкована логически, то въ понятіи первопричины уже заключена вся полнота знанія. Черезъ одно лишь аналитическое разсмотрѣніе этого понятія можно получить всю ту цѣпь причинъ, изъ которыхъ слагается дѣйствительное бытіе· понятіе первопричины оказывается, такимъ образомъ, ключемъ къ познанію всего бытія.

При такомъ истолкованіи понятіе причины приближалось къ понятію субстанціи, такъ что послѣднее легко могло быть поставлено на мѣсто перваго. Эта замѣна Спинозою была дѣйствительно произведена въ „Этикѣ“. Здѣсь Спиноза имѣетъ дѣло уже не съ первопричиною и рядомъ ея дѣйствій, а съ субстанціей, ея аттрибутами и видоизмѣненіями (модусами) этихъ аттрибутовъ. Вслѣдствіе этого Спиноза значительно облегчилъ задачу примѣненія дедуктивно-

---

[1]) Срвн. выше, стр 162.

раціональнаго метода въ области философіи и вообще крайне упростилъ всю свою систему. Собственно для перехода отъ субстанціи къ ея аттрибутамъ и модификаціямъ этихъ послѣднихъ не требуется даже никакого вывода: субстанція, вѣдь, мыслится не иначе, какъ черезъ свои аттрибуты Поэтому, мысль, изслѣдующая свойства субстанціи, строго говоря, не выходитъ изъ той области, которая намѣчена и implicite уже дана въ ея опредѣленіи. Отсюда поразительная несложность, можно сказать, даже бѣдность системы Спинозы, бѣдность, которая и для него самого должна бы была показаться неожиданною. Вмѣсто того ряда причинъ, надъ которымъ, какъ ему казалось при написаніи его методологической работы, онъ долженъ будетъ оперировать [1]), Спинозѣ пришлось имѣть дѣло всего на всего съ первопричиной, съ своей единой субстанціей Спиноза, собственно говоря, въ „Этикѣ“ не выходитъ изъ предѣловъ опредѣленія первопричины [2]), по крайней мѣрѣ, вся первая часть „Этики“ есть не что иное, какъ простое истолкованіе этого опредѣленія, состоящее въ подчеркиваніи то тѣхъ, то другихъ его деталей. Если въ этой первой части „Этики“ отдѣлить существенное отъ несущественнаго, то она поражаетъ бѣдностью своего содержанія, незначительностью тѣхъ результатовъ, которые достигнуты цѣлымъ рядомъ составляющихъ ее теоремъ. Значительная часть I ч. „Этики“ (теор. I—14) посвящена обоснованію предварительнаго положенія о томъ, что Богъ есть единая субстанція. Это положеніе составляетъ естественный исходный пунктъ для философіи Спинозы. Но такъ какъ оно, по предположенію, не представлялось Спинозѣ самоочевиднымъ, то онъ и долженъ былъ предварительно заняться его обоснованіемъ. Это имъ исполнено въ 14-ти первыхъ теоремахъ, при чемъ дѣло не обошлось безъ паралогизмовъ и другихъ логическихъ дефектовъ, которые и были отмѣчены Лейбницемъ въ его критическомъ разборѣ I части „Этики“ [3]). Но эта предварительная и вводная по

---

[1]) De Intell. emend. Sp. op. I, 33 [2]) 3 опред. ч I

[3]) См. выше, стр 110 слл

своей сущности часть „Этики“ является въ то же время и самой содержательной. Дойдя до нужнаго ему положенія, что одинъ Богъ только субстанція, Спиноза въ существѣ дѣла, вмѣстѣ съ началомъ, достигъ и предѣла своего изслѣдованія: далѣе, начиная съ 15 теор., ему приходится имѣть дѣло съ положеніями, которыя сами собою разумѣются и предполагаются самымъ понятіемъ субстанціи. Теорема 15: „все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ, и ничто безъ Бога не можетъ быть, ни познаваться“. Само собою, разъ Богъ единственная субстанція, а „все“—это его аттрибуты. Теорема 16· „изъ необходимости Божественной природы слѣдуетъ безконечно многое безконечнымъ числомъ способовъ“, опять разумѣется сама собой, на что, вмѣсто обычнаго доказательства, предпочитаетъ сослаться и Спиноза. Теорема 17: „Богъ дѣйствуетъ исключительно по законамъ Своей природы“. –Конечно, внѣшнее принужденіе исключается уже потому, что субстанція только одна. Теор 18: „Богъ имманентная, а не трасцендентная причина вещей“. Не трудно видѣть, что это лишь иной способъ выраженія для мысли, что Богъ субстанція, а вещи Его аттрибуты. Вѣчность Бога (теор 19) слѣдуетъ изъ его опредѣленія, какъ вѣчнаго существа [1]). Теор. 21, 22 и 23, говорящія о необходимомъ и вѣчномъ характерѣ всего вытекающаго изъ природы Бога, представляютъ прямое аналитическое слѣдствіе изъ понятія субстанціи, разъ послѣдняя опредѣляется, какъ вѣчная и безконечная. Теор. 24, гласящая: „сущность произведенныхъ Богомъ вещей не заключаетъ въ себѣ существованія“, только въ иной формѣ выражаетъ мысль, что произведенныя Богомъ вещи не суть причины самихъ себя, иначе сказать, произведены Имъ. Теор. 25: „Богъ есть производящая причина не только существованія вещей, но также ихъ сущности“, открывается изъ отношенія Бога къ вещамъ, какъ Своимъ модификаціямъ. Теоремы 26

---

[1]) Теор. 20, утверждающая тожество существованія и сущности въ Богѣ, есть лишь новая формулировка онтологической точки зрѣнія, уже нашедшей себѣ выраженіе въ 6 теор. I ч „Этики“

и 27, говорящія о зависимости сотворенныхъ вещей въ ихъ дѣятельности отъ Бога, являются прямымъ послѣдствіемъ того положенія, что Богъ субстанція, а вещи модификаціи этой субстанціи; ибо то, что по своей природѣ лишено самостоятельности, не можетъ имѣть таковой и въ своей дѣятельности. Теор. 28 противорѣчитъ основнымъ положеніямъ Спинозовскаго ученія и введена только затѣмъ, чтобы сблизить ее съ дѣйствительностью и съ требованіями здраваго смысла [1]). Остальныя теоремы: 29—36, всѣ имѣютъ характеръ разъясненій къ основному воззрѣнію Спинозы на сущность Бога [2]) II въ дальнѣйшихъ частяхъ „Этики“ не мало теоремъ, которыя имѣютъ тотъ же характеръ. Но, какъ уже замѣчалось выше, въ послѣдующихъ частяхъ „Этики“, особенно въ III и IV, дедуктивный методъ составляетъ лишь внѣшнюю оболочку: большинство устанавливаемыхъ здѣсь теоремъ суть результатъ психологическихъ и соціальныхъ наблюденій и только искусственно поставляются въ связь съ метафизическими положеніями I части „Этики“.

---

[1]) Срвн. выше, стр 166

[2]) Теорема 29 отрицаетъ присутствіе чего-либо случайнаго въ мірѣ: теорема 30 признаетъ за единственный предметъ познанія аттрибуты и свойства Бога; теор. 31 относитъ разумъ къ natura naturata Теор 32 признаетъ волю за необходимую причину; теор. 33 отрицаетъ возможность какого-либо другого порядка, кромѣ дѣйствительнаго; теорема 34 отожествляетъ могущество Бога съ Его сущностью; теор. 35 гласитъ: „что находится во власти Бога, то необходимо существуетъ“; теорема 36 утверждаетъ, что все существующее имѣетъ то или другое дѣйствіе (effectus) Нетрудно видѣть, что всѣ эти теоремы, частію, непосредственно вытекаютъ изъ основнаго ученія Спинозы о Богѣ, какъ единой субстанціи, для которой все существующее служитъ модусами, частію, являются результатомъ новыхъ догматически принятыхъ положеній. Случайнаго въ мірѣ не можетъ быть потому, что міръ есть именно рядъ модификацій Необходимаго Существа Аттрибуты и свойства Бога являются единственнымъ предметомъ познанія, ибо, кромѣ аттрибутовъ и свойствъ Бога, ничего не существуетъ. Положеніе, что разумъ относится къ natura naturata, означаетъ то, что разумъ не аттрибутъ Бога, а модификація Его аттрибута, каковое положеніе принимаетея Спинозой совершенно догматически (ut per se notum) Что воля дѣйствуетъ по принужденію, а не свободно, непосредственно

ОТДѢЛЪ II

Гносеологія и методологія Лейбница.

16. Общая характеристика Гносеологическія и методологическія воззрѣнія Лейбница отличаются, по сравненію съ соотвѣтствующими воззрѣніями Спинозы, какъ большею сложностью, такъ и большею согласованностью. Правда, мы видѣли, что у Спинозы также, наравнѣ съ раціоналистическимъ направленіемъ, замѣчается пристрастіе къ мистической интуиціи и эмпиріи Но мы знаемъ, что Спинозѣ не удалось дать синтеза всѣхъ этихъ элементовъ. Тотъ методъ, которымъ Спиноза дѣйствительно пользовался при построеніи своей системы, есть методъ дедуктивно-раціоналистическій. Что же касается интуиціи и эмпиріи, то онѣ оказали лишь искажающее вліяніе на раціоналистическій методъ Спинозы; этимъ вліяніемъ именно объясняется свойственный Спинозовской философіи догматизмъ, съ одной стороны, и эмпирическое истолкованіе раціональныхъ истинъ, съ другой. Лейбницу, наоборотъ, удалось привести въ гармонію разнообразные элементы его гносеологіи. Его методъ не есть уже узко раціоналистическій методъ Спинозы. Правда, Лейбницъ высоко цѣнилъ раціональный, дедуктивный методъ и признавалъ его, подобно своимъ современникамъ, за методъ математическаго знанія [1]). Но, во-первыхъ, раціональ-

---

вытекаетъ изъ признанія ея (какъ и разума) модусомъ. Невозможность иного порядка произведенія вещей предполагается идеею Бога, какъ Необходимаго Существа и единой субстанціи. Что власть Бога есть самая Его сущность, это положеніе составляетъ естественное послѣдствіе признанія воли не за аттрибутъ Божественной субстанціи, а за модификацію одного изъ ея аттрибутовъ Положеніе все, находящееся во власти Бога, необходимо существуетъ,—непосредственно вытекаетъ изъ предыдущаго. Наконецъ, послѣдняя теорема: все должно имѣть свое дѣйствіе, могла бы фигурировать въ качествѣ аксіомы и на дѣлѣ уже ранѣе предполагалась Спинозою

[1]) Еще въ 1670 или 1671 году Лейбницъ задавался планомъ цѣлой метафизической системы, изложенной въ геометрической формѣ,

ный методъ Лейбница удачно сочетается съ критическимъ направленіемъ, а во-вторыхъ, Лейбницу удалось построить такую теорію эмпирическаго знанія, согласно которой эмпирическое знаніе оказывалось въ полной гармоніи со знаніемъ раціональнымъ.

17. Отношеніе Лейбница къ субъективному критерію истины Критическое направленіе выражается у Лейбница въ томъ, что онъ выступаетъ принципіальнымъ противни-

---

подобно тому „какъ это сдѣлалъ Эвклидъ относительно фигуры и Гоббесъ относительно тѣла или движенія" (трактатъ De aeternitate, изд *А. И Сырцовымъ*, Журн. Мин Нар Просв. 1913 г. Сентябрь, стр 32—33) Вѣроятно, къ этому времени относятся и тѣ попытки „ввести математическій методъ въ философію", о которыхъ говоритъ Лейбницъ въ одномъ трактатѣ, написанномъ въ 1680 году (VII, 321; у *Erdmann*'а стр. 109—111 этотъ трактатъ озаглавленъ De vera methodo philosophiae et theologiae и ошибочно относится къ позднѣйшему времени) Отъ этого плана своей юности Лейбницъ никогда не отказывался и въ послѣдующее время не разъ къ нему возвращается. Такъ, въ 1679 году въ одномъ изъ писемъ къ Мальбраншу Лейбницъ высказываетъ пожеланіе, чтобы положенія метафизики были доказаны съ такою же строгостью, какъ положенія геометріи у Эвклида (I, 337). А въ 1686 г. въ письмѣ къ Арно Лейбницъ говоритъ о своемъ близкомъ къ выполненію намѣреніи (je prétends) дать въ метафизикѣ „геометрическія доказательства на основѣ всего лишь двухъ первоначальныхъ истинъ: во-первыхъ, принципа противорѣчія.. и во-вторыхъ, что все имѣетъ свое основаніе (rien n'est pas sans raison) или что всякая истина имѣетъ доказательство a priori, почерпаемое изъ понятія терминовъ" (II, 62; срвн пис къ Foucher отъ 1686 г. I, 381—382) Въ силу такого воззрѣнія на значеніе математическаго метода для философіи, Лейбницъ не могъ принципіально отвергать методъ, лежащій въ основѣ Спинозовской „Этики". Причину неудачи Спинозы, какъ и Декарта, Лейбницъ видитъ не въ демонстративномъ методѣ, а скорѣе, въ недостаточно строгомъ слѣдованіи этому методу и въ несоблюденіи формы доказательства, вслѣдствіе чего они и впали въ паралогизмы (письмо къ Bourguet отъ 3 апр. 1716 г, III, 592). Строгое соблюденіе формы при метафизическомъ доказательствѣ, по Лейбницу, является единственнымъ средствомъ избѣжать ошибокъ (письм. къ курф Софіи, IV, 268). Такое значеніе формѣ здѣсь принадлежитъ потому, что при метафизическомъ доказательствѣ мы лишены наглядныхъ пособій, коими пользуемся при математическомъ доказательствѣ (Animadv. ad Weigel *Fouch. de Car.* B 148—150)

комъ субъективнаго критерія истинности, на которомъ, какъ мы видѣли, основывается въ своей гносеологіи Спиноза. Принципъ непосредственной очевидности, столь обаятельный для многихъ мыслителей, не могъ соблазнить Лейбница. Нельзя сказать, чтобы Лейбницъ не умѣлъ цѣнить такого непосредственнаго, интуитивнаго знанія. Напротивъ, онъ сознавалъ его значеніе и его преимущества. Лейбницъ превосходно видѣлъ, что интуитивное знаніе лежитъ въ основѣ всѣхъ другихъ видовъ знанія, такъ какъ первоначальныя истины, будь это истины раціональныя (vérités de raison) или истины фактическія (vérités de fait), познаются именно интуитивно [1]). Интуитивное знаніе является самымъ достовѣрнымъ знаніемъ, и всѣ другіе виды знанія заимствуютъ свою достовѣрность именно отъ достовѣрности интуитивнаго познанія. Но такая высокая оцѣнка интуитивнаго познанія не помѣшала Лейбницу замѣтить всѣ недостатки принципа непосредственной очевидности. Отъ Лейбница не укрылось то обстоятельство, что интуитивныя познанія составляютъ незначительную часть въ общей суммѣ человѣческаго знанія: непосредственно, интуитивно человѣкъ познаетъ лишь основныя аксіомы раціональнаго знанія, которыя всѣ сводятся къ положенію тожества, да первоначальныя данныя внутренняго опыта, говорящія о существованіи его самого и его представленій [2]); все прочее содержаніе человѣческаго познанія имѣетъ уже опосредствованный характеръ. Совершенно ясно, что, въ виду такого положенія дѣла, принципъ непосредственной очевидности не можетъ служить надежнымъ критеріемъ истинности. Ссылаться на непосредственную ясность и очевидность въ отношеніи познаній опосредствованныхъ, очевидно, безполезно; эти ясность и очевидность могутъ оказаться мнимыми. Лейбницъ на конкретныхъ примѣрахъ показываетъ, какъ ненадеженъ принципъ непосредственной очевидности, въ качествѣ общаго критерія познанія, и какою нелѣпостью является мнѣніе нѣкоторыхъ

[1]) Nouv. Ess. V, 343

[2]) Тамъ же, V, 343 и 347–348

картезіанцевъ, что всѣ наши идеи необходимымъ образомъ истинны. „Напримѣръ, легко предположить, что двѣ линіи, приближающіяся непрерывно одна къ другой, должны, наконецъ, встрѣтиться, и однако, этого нѣтъ: есть такія линіи, которыя никогда не сходятся и которыя называются асимптотами [1]). Точно также легко подумать, что мы имѣемъ ясную идею наибыстрѣйшаго движенія Однако нетрудно доказать, что такое движеніе—нелѣпость и скрываетъ въ себѣ противорѣчіе. „Предположимъ, въ самомъ дѣлѣ, что колесо вертится съ наибольшею скоростью: если продолжить одну изъ спицъ колеса, то конецъ этой послѣдней будетъ двигаться быстрѣе, чѣмъ гвоздь на ободѣ колеса, и слѣдовательно, движеніе гвоздя, противно предположенію, не быстрѣйшее“ [2]). Поэтому, въ отношеніи сложныхъ или опосредствованныхъ идей непосредственной ясности и очевидности уже недостаточно: необходимо указать болѣе объективные и болѣе надежные признаки ихъ истинности За эту задачу Лейбницъ берется въ трактатѣ „Размышленія о познаніи, истинѣ и идеяхъ“ [3]).

18. Точка зрѣнія трактата „Размышленія о познаніи, истинѣ и идеяхъ“. Основное положеніе этого трактата состоитъ въ томъ, что истинная идея не должна заключать въ себѣ противорѣчія, или должна быть возможной: истинная идея—та, понятіе которой возможно, ложная—та, понятіе которой заключаетъ въ себѣ противорѣчіе [4]). Съ точки зрѣнія этого критерія истинности Лейбницъ и производитъ расцѣнку всѣхъ видовъ нашихъ идей. Эти виды Лейбницъ намѣчаетъ, исходя изъ картезіанской классификаціи идей. Какъ извѣстно, съ точки зрѣнія картезіанцевъ, идеи бываютъ или смутныя, или ясныя и отчетливыя, причемъ идеи, отличающіяся этими послѣдними свойствами, признавались за безусловно истинныя. Лейбницъ вноситъ нѣкоторыя поправки въ эту нѣсколько грубую классификацію. Въ то

---

[1]) Письм къ Jaquelot 1702 г. III, 453 примѣч

[2]) Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis, IV, 427=p п 43

[3]) См предыд примѣч

[4]) IV, 425=p п 44.

время какъ у картезіанцевъ не проводилось вполнѣ опредѣленной границы между ясностію и отчетливостію идей [1]), Лейбницъ эту границу устанавливаетъ весьма точно и понятно. Кромѣ ясности и отчетливости Лейбницъ различаетъ въ идеяхъ свойство адэкватности; это свойство идеи пріобрѣтаютъ лишь на высшей степени совершенства. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Лейбница, идеи бываютъ темныя (obscurae), ясныя, отчетливыя и адэкватныя. „Темно то понятіе, которое недостаточно для того, чтобы узнать представленный предметъ: напр, если я помню ранѣе видѣнный мною цвѣтокъ или ранѣе видѣнное мною животное, но не въ такой степени живо, чтобы узнать его, когда оно попадется мнѣ, или отличить отъ смежнаго вида, ему подобнаго. Ясно то познаніе, благодаря которому я могу узнать представляемый предметъ; это познаніе, въ свою очередь, бываетъ или смутнымъ, или отчетливымъ. Оно смутно, если я не могу въ отдѣльности перечислить всѣхъ признаковъ, которые достаточны для различенія этого предмета отъ другого... Такъ, напр., мы познаемъ цвѣта, запахи, вкусовыя ощущенія и остальные предметы съ достаточною ясностью и отличаемъ ихъ другъ отъ друга, но—только основываясь на свидѣтельствѣ чувствъ, а не на признакахъ, которые могли бы быть обозначены и выражены“ [2]). „Отчетливое понятіе то, какое имѣютъ, напримѣръ, пробиреры о золотѣ, благодаря признакамъ и пробамъ, достаточнымъ для различенія его отъ всѣхъ другихъ подобныхъ ему тѣлъ. Подобное понятіе мы имѣемъ о томъ, что обще нѣсколькимъ чув-

---

[1]) Напримѣръ, у Декарта въ Principia philosophiae дается такое опредѣленіе яснаго и отчетливаго познаній· „Я называю яснымъ такое познаніе, которое присутствуетъ и открывается для внимательнаго ума Отчетливымъ же такое познаніе, которое, будучи яснымъ, является настолько опредѣленнымъ и отличнымъ отъ другихъ, что не содержитъ въ себѣ ничего другого, кромѣ яснаго“ (Opera, T VIII, 22). Нельзя сказать, чтобы этими опредѣленіями точно устанавливалось, что нужно разумѣть подъ ясностію и что подъ отчетливостію идей и въ чемъ различіе между тою и другою

[2]) IV, 422—р п. 38 –39

ствамъ, напримѣръ, о величинѣ, числѣ, фигурѣ и о многихъ душевныхъ состояніяхъ, какъ напримѣръ, страхѣ и надеждѣ,—короче говоря, обо всемъ, относительно чего мы имѣемъ номинальное опредѣленіе, которое есть не что иное, какъ перечисленіе достаточныхъ признаковъ... Но такъ какъ въ сложныхъ понятіяхъ отдѣльные, составляющіе ихъ признаки бываютъ иногда ясны, но познаны лишь смутно, такъ, напр., тяжесть, цвѣтъ, кислота и другія понятія, входящія въ признаки золота,—то подобное знаніе золота дѣйствительно отчетливо, однако не адэкватно. Если же все, что входитъ въ отчетливое понятіе, въ то же самое время познано отчетливо, или если анализъ понятія можетъ быть доведенъ до конца, то такое знаніе будетъ адэкватнымъ Я не знаю, можно ли у людей найти примѣръ такого знанія, но понятіе числа очень близко подходитъ сюда“ [1]). Легко понять, что только адэкватное знаніе является безусловно истиннымъ, ибо только въ этомъ случаѣ у насъ имѣется несомнѣнная гарантія, что соотвѣтствующая идея не заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Если же идея познана только отчетливо, но не адэкватно, т. е. если въ сложной идеѣ выдѣлены основные обусловливающіе ее элементы, но анализъ не былъ доведенъ до конца, то въ такомъ случаѣ у насъ уже нѣтъ безспорной гарантіи, что идея не скрываетъ въ себѣ противорѣчія и объектъ ея возможенъ; такое противорѣчіе можетъ скрываться въ обусловливающихъ ее элементахъ, разъ они не имѣютъ значенія ея послѣднихъ условій. Но адэкватный характеръ постиженія идей, представляя безусловно надежное средство удостовѣриться въ ихъ истинности, или возможности, въ то же время лишенъ серьезнаго практическаго значенія, ибо, какъ мы видѣли, самъ Лейбницъ склоненъ сомнѣваться въ возможности для человѣка доводить анализъ понятій до ихъ естественнаго конца. Во всякомъ случаѣ приходится признать, что такой анализъ является весьма трудно выполнимой задачей. Поэтому практически для этой цѣли приходится пользоваться

---

[1]) Тамъ же, 423=р. п. 40—41

другимъ, болѣе легкимъ средствомъ: такимъ средствомъ и является опытъ. Опытъ говоритъ намъ о томъ, что существуетъ въ дѣйствительности. Но что дѣйствительно существуетъ, то и возможно, не заключаетъ въ себѣ противорѣчія [1]). Конечно, этотъ способъ (a posteriori) не имѣетъ преимуществъ рациональнаго способа (a priori); отсутствіе противорѣчія, возможность, при такомъ способѣ познанія, не слѣдуетъ изъ самой сущности извѣстной вещи, какъ это имѣетъ мѣсто при раціональномъ способѣ, но является результатомъ внѣшняго факта;—тѣмъ не менѣе этотъ способъ столь же надеженъ, какъ и первый, ибо заключеніе отъ дѣйствительности къ возможности, разумѣется, имѣетъ высшую степень достовѣрности. Сочетаясь съ раціональнымъ способомъ, опытный способъ удостовѣренія въ истинности идей идетъ на встрѣчу ограниченности перваго и такимъ образомъ даетъ въ наши руки простое средство для оцѣнки правильности идей. Именно, мы можемъ для испытанія нашихъ идей не производить исчерпывающаго анализа, а довести послѣдній до такихъ элементовъ, реальный характеръ которыхъ намъ извѣстенъ изъ опыта. Этимъ послѣднимъ способомъ мы обыкновенно и пользуемся: „обыкновенно мы удовлетворяемся тѣмъ, что узнаемъ изъ опыта дѣйствительность нѣкоторыхъ понятій, изъ которыхъ затѣмъ, подражая природѣ, образуемъ новыя понятія“ [2]). Такимъ образомъ, оказывается, что и просто отчетливое (но не адэкватное) познаніе какой-либо идеи (разумѣется, при наличности упомянутаго условія) можетъ служить гарантіей ея истинности. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ не разъ и высказывается [3]).

Таково содержаніе гносеологическаго трактата Лейбница: „Размышленія о познаніи, истинѣ и идеяхъ“ Самъ Лейбницъ этотъ трактатъ весьма высоко цѣнилъ и въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ и письмахъ не разъ на него ссылается, какъ на вполнѣ удовлетворительное рѣшеніе вопроса

---

[1]) IV, 425=р. п 44.

[2]) Тамъ же=р п. 45

[3]) См. напр. письм. къ Jaquelot 1702 г III. 453, примѣч 1

о сущности истины и ея критеріяхъ [1]). Однако, нельзя сказать, чтобы этотъ трактатъ давалъ вполнѣ исчерпывающее представленіе о гносеологіи Лейбница. Въ трактатѣ Лейбницъ держится аналитическаго метода, между тѣмъ гносеологія Лейбница, какъ покоющаяся на принципахъ его метафизики [2]), гораздо лучше можетъ быть представлена дедуктивно-синтетическимъ путемъ. А такъ какъ въ метафизикѣ Лейбница центральное положеніе занимаетъ идея Бога, то посему можно сказать, что въ гносеологіи Лейбница мы гораздо лучше ориентируемся, если будемъ исходить не отъ эмпирическаго человѣческаго ума, а отъ идеальнаго Божественнаго.

19. Первичные элементы знанія. Послѣднюю основу знанія у Лейбница составляютъ, прежде всего, формальныя истины разума, сводящіяся къ закону тожества [3]). Въ нихъ выражается природа разума, самая сущность логическаго, ибо сущность логическаго и состоитъ именно въ той послѣдовательности и постоянствѣ, которыя требуются принципомъ тожества. Будучи выраженіемъ природы разума, эти истины являются безусловно необходимыми [4]). Но тожественными положеніями область первичныхъ условій знанія не исчерпывается. Это ясно уже само собою, поскольку положенія тожества имѣютъ формальный характеръ: для того, чтобы съ помощью ихъ получилось знаніе, нужно еще содержаніе. Послѣднее также должно имѣть въ своемъ основаніи извѣстные первичные элементы, не сводимые ни на что другое и имѣющіе такой же необходимый характеръ, какъ и формальныя положенія тожества. Другими словами: помимо

---

[1]) Письм. къ Burnett 20—30 янв. 1699, III, 247; Discours de Métaph IV, 449—50=p п 87—88; замѣч на полемику Локка съ Stillingfleet'омъ, III, 224 и мн. др

[2]) Лейбницъ былъ принципіальнымъ сторонникомъ обоснованія гносеологіи на метафизикѣ. „Вопросъ о происхожденіи идеи не предварительный въ философіи", говоритъ онъ по поводу ученія Локка (V, 16).

[3]) Nouv. Ess. V, 343

[4]) Тамъ же

первичныхъ формальныхъ истинъ, должны быть первичныя идеи, образующія, такъ сказать, основной матеріалъ познанія. Ученіе Лейбница объ этихъ второго рода необходимыхъ элементахъ знанія не разработано обстоятельно; Лейбницъ почему-то не имѣлъ случая остановиться на нихъ подробно и даже не всегда о нихъ упоминаетъ, когда говоритъ о необходимыхъ и первичныхъ условіяхъ знанія [1]). Однако изъ ряда его заявленій видно, что такіе первичные элементы содержанія знанія онъ признавалъ. Уже въ трактатѣ: „О познаніи, истинѣ и идеяхъ", Лейбницъ говоритъ объ этихъ элементахъ, какъ о prima possibilia, и только на время устраняется отъ нихъ разсмотрѣнія [2]). Разсужденіе: Quod Ens Perfectissimum existit, построено на допущеніи подобнаго рода первичныхъ элементовъ [3]). Въ одномъ изъ писемъ къ Арно первичныя необходимыя понятія Лейбницъ называетъ видами „Я хочу сказать, пишетъ Лейбницъ, нѣсколько словъ о различіи, существующемъ между понятіями видовъ и понятіями индивидуальныхъ субстанцій... Самыя абстрактныя видовыя понятія содержатъ лишь необходимыя или вѣчныя истины, не зависящія отъ рѣшеній Бога" [4]). Человѣкъ эти необходимыя понятія почерпаетъ изъ разсмотрѣнія природы своей души, „которая есть существо (entitas), субстанція, обладаетъ единствомъ, дѣйствіемъ, страданіемъ, длительностью и проч " [5]).

Итакъ, на ряду съ формальными принципами разума Лейбницъ признаетъ еще нѣкоторыя первичныя идеи, первичныя понятія; въ то время какъ первые образуютъ основ-

---

[1]) См , напр., Nouv Ess V, 343

[2]) „Но возможно ли человѣку довести до конца анализъ понятій, иначе сказать, можно ли въ концѣ концовъ приводить свои мысли къ первымъ возможностямъ, или (что то же) къ самымъ безусловнымъ аттрибутамъ Божества, т. е первымъ причинамъ и послѣднимъ основамъ предметовъ, этого я теперь не берусь рѣшать" (De cognitione... IV, 425,=p п 45)

[3]) См выше, стр 62, примѣч. 3, срвн письм къ герц Софіи, IV, 296.

[4]) II, 49 Эти „наиболѣе абстрактныя понятія", очевидно, слѣдуетъ отожествлять съ „prima possibilia" трактата De cognitione

[5]) Письмо къ Burnett 26 мая 1706 г III, 307

ной динамическій факторъ познанія, вторыя должны быть признаны за такой же основной, но уже статическій факторъ познанія.

Изъ этихъ двухъ видовъ элементовъ, съ точки зрѣнія Лейбница, и образуется вся та необъятная „страна идей“, которая составляетъ содержаніе Божественнаго разума и которая служитъ истиннымъ началомъ реально существующаго міра, ибо послѣдній есть не что иное, какъ осуществленная, реализованная Божественная идея, точнѣе, комплексъ Божественныхъ идей. Первичныя понятія служатъ первоначальными элементами, изъ которыхъ образуется все безконечное множество Божественныхъ идей. Это образованіе нужно понимать въ смыслѣ всѣхъ возможныхъ сочетаній изъ этихъ идей во всѣхъ возможныхъ порядкахъ и всякой возможной сложности. Очевидно, при этихъ сочетаніяхъ допускается полная свобода; единственнымъ ограничивающимъ условіемъ является то, чтобы при этомъ не нарушался принципъ постоянства и послѣдовательности разума, т. е. законъ тожества, иначе сказать, чтобы эти сочетанія не заключали въ себѣ противорѣчія [1]).

Послѣ всего сказаннаго уже не составитъ большого труда опредѣлить, какъ долженъ для Лейбница рѣшаться вопросъ объ истинѣ и ея критеріяхъ.

20. Два понятія истины. Возможны два различныхъ понятія истины: одно можно назвать статическимъ, другое динамическимъ. Согласно первому понятію, опредѣленіе „истинное“ принадлежитъ преимущественно статическимъ элементамъ познанія, идеямъ или понятіямъ; согласно второму, такое опредѣленіе принадлежитъ динамическимъ элементамъ познанія, сужденіямъ. Несмотря на то, что вторая точка зрѣнія является болѣе распространенной, первая имѣетъ за себя серьезныя основанія: статическіе элементы, по самой природѣ своей, имѣютъ болѣе коренное значеніе и потому ихъ, повидимому, всего естественнѣе признать за подлинные носители истинности. Однако Лейбницъ высту-

[1]) Théod. § 173, 174, VI, 217—218.

паетъ довольно послѣдовательнымъ представителемъ динамическаго пониманія истины. Истину Лейбницъ опредѣляетъ, какъ „отношеніе между идеями или, точнѣе, объектами этихъ идей“ [1]). Отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что Лейбницъ могъ говорить объ истинѣ лишь въ отношеніи сужденій, но никоимъ образомъ не въ отношеніи понятій и идей. Однако здѣсь дѣло не рѣшается такъ просто, ибо сложныя идеи заключаютъ въ себѣ и динамическіе элементы.

Чтобы получить наиболѣе полное и ясное представленіе о томъ, какъ у Лейбница разрѣшается проблема истины, мы разсмотримъ отдѣльно сначала динамическіе элементы познанія, а затѣмъ статическіе; при чемъ среди динамическихъ элементовъ мы будемъ различать сочетанія тожественнаго и сочетанія разнообразнаго, а среди статическихъ элементовъ—идеи простыя и идеи сложныя.

21. Истинность сужденій и ея критерій. Что съ точки зрѣнія Лейбница опредѣленіе „истинное“ приложимо къ обоимъ видамъ динамическихъ элементовъ познанія, это, конечно, не подлежитъ никакому сомнѣнію, въ виду того понятія истины, котораго онъ держится. Но въ то время какъ къ тожественнымъ положеніямъ (сочетаніямъ тожественнаго) эпитетъ истины прилагается съ безусловной необходимостью, въ отношеніи тѣхъ положеній, въ которыхъ даются сочетанія разнообразнаго, этотъ эпитетъ примѣняется лишь подъ опредѣленными условіями Говоря иными словами: положенія тожества не нуждаются ни въ какомъ критеріи, открываясь для разума, какъ безусловно необходимыя истины. Въ нихъ, какъ мы видѣли, открывается самая природа разума, самый принципъ логическаго. Они непосредственно очевидны, ихъ истинность постигается непосредственнымъ образомъ. Впрочемъ, это свойство непосредственности принадлежитъ лишь тѣмъ раціональнымъ положеніямъ, которыя представляютъ собою явственныя тожества. Что же касается тѣхъ раціональныхъ положеній, которыя формы тожества не имѣютъ, то о нихъ уже нельзя сказать, что

[1]) Nouv. Ess V, 377.

они непосредственно очевидны и не нуждаются ни въ какомъ испытаніи, ни въ какомъ критеріи. Необходимость имъ принадлежитъ, но это не есть необходимость въ строгомъ смыслѣ самоочевидныхъ истинъ,—необходимость, почерпаемая разумомъ изъ созерцанія своей собственной природы Это—необходимость смутно чувствуемая и, какъ таковая, она не можетъ служить надежнымъ ручательствомъ за ихъ истину. Такое ручательство мы получаемъ, когда сведемъ ихъ къ очевиднымъ положеніямъ тожества, иначе сказать, когда ихъ докажемъ [1]). Такимъ образомъ, можно сказать, что для раціональныхъ положеній (такъ назыв. аксіомъ), не имѣющихъ непосредственно формы тожества, критеріемъ истинности служитъ законъ тожества, или противорѣчія, въ томъ смыслѣ, что онъ составляетъ ихъ основное содержаніе, и вся задача ихъ испытанія заключается въ томъ, чтобы обнаружить эту тожественную основу.

Другія положенія, имѣющія своимъ содержаніемъ сочетаніе разнообразнаго, не являются непосредственно очевидными и, какъ таковыя, нуждаются въ особомъ критеріи для опредѣленія ихъ истинности. Этимъ критеріемъ является тотъ же законъ тожества, или противорѣчія, но эта роль ему принадлежитъ уже въ иномъ смыслѣ, нежели относительно раціональныхъ, не обладающихъ непосредственной очевидностью положеній. Какъ мы указывали, сочетанія разнообразнаго, по самому существу своему, не могутъ ограничиваться какими-либо условіями. Единственнымъ ограничивающимъ условіемъ здѣсь служитъ природа ума, находящая себѣ выраженіе въ принципѣ тожества. Поэтому всѣ сочетанія разнообразнаго должны быть признаны истинными, за исключеніемъ тѣхъ, которыя заключаютъ въ себѣ противорѣчіе. Такимъ образомъ, въ отношеніи разсматриваемыхъ положеній законъ тожества имѣетъ значеніе лишь отрицательнаго критерія и примѣняется лишь въ своей отрицательной формѣ, т. е какъ законъ противорѣчія

22. Истинность идей и ея критерій. Отъ динамической стороны познанія перейдемъ къ его статическимъ элемен-

[1]) Nouv. Ess V, 388.

тамъ Повидимому, основною точкою зрѣнія Лейбница на понятіе истины исключается примѣненіе опредѣленія „истинное“ къ статическимъ элементамъ знанія. Однако такъ просто этотъ вопросъ не разрѣшается. Прежде всего обратимся къ первичнымъ идеямъ, или первичнымъ понятіямъ Отказывать имъ въ опредѣленіи „истинное“ представляетъ значительныя затрудненія. Онѣ являются условіемъ осуществленія самыхъ формальныхъ истинъ разума и потому свойство истинности, принадлежащее этимъ послѣднимъ, должно a fortiori принадлежать первичнымъ понятіямъ. Именно это соображеніе и заставляетъ нѣкоторыхъ мыслителей предпочитать динамическому пониманію истины статическое. Но Лейбницъ имѣлъ возможность преодолѣть отмѣченное затрудненіе, не отказываясь отъ динамической точки зрѣнія на истину. Какъ мы видѣли, Лейбницъ былъ склоненъ разсматривать первичные элементы познанія, какъ аттрибуты Божества [1]), слѣдовательно, у Лейбница первичные статическіе элементы познанія возводятся въ рангъ реальности. Какъ реальные элементы, напримѣръ, какъ реальные аттрибуты Божества, они, конечно, могутъ составить вполнѣ надежную опору какъ для формальныхъ положеній разума, такъ и для всѣхъ тѣхъ сочетаній разнообразнаго, которыя образуются въ Божественномъ умѣ. Такимъ образомъ, истинное, въ логическомъ и математическомъ (теорія сочетаній) смыслѣ, у Лейбница опирается на реальное, т. е. возводится къ нѣкоторой высшей потенціи.

Что касается, теперь, идей производныхъ, то онѣ не являются безусловно статическими элементами; напротивъ, сущность ихъ сводится къ тому, что онѣ представляютъ динамическія сочетанія первичныхъ идей Въ силу этого онѣ и являются вполнѣ способными къ воспріятію опредѣленій „истиннаго“. Вполнѣ также очевидно, что такія сложныя понятія подлежатъ испытанію черезъ тотъ же критерій, какъ и такъ называемыя случайныя сужденія: для ихъ истинности требуется только то, чтобы въ нихъ не было

---

[1]) См выше, стр 202, примѣч 2.

противорѣчія. Говоря о такомъ испытаніи нашихъ познаній, Лейбницъ и имѣетъ въ виду по преимуществу идеи, или понятія (а не сужденія) [1]). А такъ какъ содержаніе всякой идеи, всякаго понятія для нашего актуальнаго сознанія является въ формѣ опредѣленія, то оцѣнка истинности идей сводится къ оцѣнкѣ достоинства опредѣленій

Лейбницъ различаетъ два вида опредѣленій: номинальныя и реальныя Номинальное опредѣленіе имѣетъ невысокую научную цѣнность. Оно лишь воспроизводитъ содержаніе идеи, но не показываетъ согласія идеи съ принципомъ противорѣчія, т. е. оставляетъ открытымъ вопросъ о возможности опредѣляемаго предмета Такимъ опредѣленіемъ можно довольствоваться лишь въ крайнемъ случаѣ, за невозможностью, при наличномъ состояніи знанія, имѣть опредѣленіе лучшее Но идеалъ всякой науки заключается въ томъ, чтобы имѣть такія опредѣленія, которыя бы ручались за возможность опредѣляемаго предмета Таковы, именно, опредѣленія реальныя. Какими способами мы можемъ убѣдиться въ реальности опредѣленій? Такихъ способовъ два: эмпирическій и раціональный, или апріорный. Эмпирически реальность опредѣленія обосновывается въ томъ случаѣ, когда опытнымъ путемъ констатируется наличность предмета, соотвѣтствующаго опредѣленію. Этотъ способъ не открываетъ намъ возможности вещи непосредственно, а приводитъ насъ къ такому сознанію косвеннымъ путемъ, путемъ умозаключенія, ибо что дѣйствительно, то и возможно. Однако, къ этому способу приходится часто прибѣгать, и въ области изученія природы онъ является единственнымъ. Напримѣръ, опредѣленіе золота, какъ наиболѣе тяжелаго металла желтаго цвѣта и т. д., только потому имѣетъ значеніе реальнаго опредѣленія, что „мы изъ опыта знаемъ о существованіи такого тѣла, въ которомъ всѣ эти качества находятся вмѣстѣ; безъ этого можно было бы сомнѣваться, совмѣстима ли такая тяжесть съ такою ковкостью, подобно тому какъ до настоящаго времени можно

[1]) См. отдѣлъ: „Точка зрѣнія трактата „Размышленія о познаніи, истинѣ и идеяхъ“, стр. 197 слл.

сомнѣваться, возможно ли въ природѣ стекло, поддающееся ковкѣ въ холодномъ видѣ“ [1]) Гораздо предпочтительнѣе второй способъ—способъ апріорный. Онъ состоитъ въ разложеніи „понятія на его опредѣляющія условія или на другія понятія, возможность которыхъ извѣстна и когда мы знаемъ, что въ нихъ нѣтъ ничего несовмѣстимаго“ [2]) Отдѣльною разновидностью этого способа Лейбницъ считаетъ тѣ случаи, когда возможность опредѣляемаго предмета доказывается способомъ его происхожденія или произведенія черезъ указаніе произведшей его причины [3]). Въ этомъ случаѣ реальное опредѣленіе получаетъ названіе причиннаго [4]). Такая точка зрѣнія показываетъ, что и Лейбницъ, подобно Спинозѣ, признавалъ причинное отношеніе за аналитическое и полагалъ, что въ содержаніи дѣйствія опредѣленнымъ образомъ заключается произведшая его причина. Въ оправданіе такой точки зрѣнія нужно замѣтить, что въ примѣненіи къ причиннымъ опредѣленіямъ Лейбницъ имѣетъ въ виду не causa efficiens, а causa formalis [5]), въ отношеніи же этой послѣдней аналитическое истолкованіе является уже въ значительной степени естественнымъ [6]).

---

[1]) Nouv. Ess V, 273—4 [2]) De cognitione. IV, 425=р. п 44.

[3]) Тамъ-же; Discours de Métaph IV, 450=р. п 89; разговоръ съ Экгардомъ, I, 213; письмо къ Couring, I, 185; IV. 401; VII, 294; письмо къ Volder 6 іюля 1701 г II, 225, Math IV, 482

[4]) Discours de Métaph. IV, 450=р. п 89; письмо къ Arnauld, II, 63; письмо къ Volder 6 іюля 1701 г. II, 225, VII, 310

[5]) См. напр. письмо къ Volder отъ 6 іюля 1701, II, 225.

[6]) Кассиреръ утверждаетъ, будто, съ точки зрѣнія Лейбница, всякое реальное опредѣленіе есть каузальное, въ которомъ мышленіе оказывается причиною мыслимаго содержанія (*Cassirer*, Leibniz' System, стр 113). Здѣсь невѣрно прежде всего то, будто Лейбницъ отожествляетъ всякое реальное опредѣленіе съ каузальнымъ. Напротивъ, вездѣ, гдѣ онъ говоритъ о каузальномъ опредѣленіи, онъ употребляетъ такія выраженія, которыя не оставляютъ сомнѣнія, что каузальное опредѣленіе для него лишь видъ опредѣленія реальнаго (см. примѣч. 3-е на этой стр.). Равнымъ образомъ совершенно произвольной является попытка Кассирера истолковать Лейбница въ его ученіи объ опредѣленіи на нео-кантіанскій ладъ Кассиреръ усиливается видѣть въ ученіи Лейбница объ опредѣленіи выраженіе воззрѣнія

Подведемъ итогъ всему сказанному нами объ истинности различныхъ элементовъ знанія. Первичныя истины разума, т. е. положенія тожества, являются безусловно истинными. Первичныя же понятія являются не только абсолютно истинными, но и абсолютно реальными, поскольку Лейбницъ склоненъ ихъ истолковывать въ смыслѣ аттрибутовъ Божества. Въ силу такого своего характера эти первичные элементы знанія не нуждаются ни въ какомъ критеріи. Напротивъ, они служатъ необходимымъ основаніемъ и условіемъ для всѣхъ истинныхъ положеній и идей. Первичныя идеи служатъ матеріаломъ для всѣхъ производныхъ идей. Положеніе тожества опредѣляетъ форму сочетаній первичныхъ идей, исключая содержанія противорѣчивыя. Такъ какъ никакое познаніе, даже Божественное, не можетъ создать новыхъ prima possibilia (ибо послѣднимъ принадлежитъ характеръ необходимости), то посему заблужденіе возможно лишь въ формальномъ смыслѣ, въ отношеніи правильности сочетаній. Поэтому критеріемъ истинности, въ строгомъ смыслѣ слова, оказывается лишь принципъ тожества, или противорѣчія: истинны тѣ производныя идеи и положенія, которыя съ этимъ принципомъ согласны.

23 Законъ достаточнаго основанія, какъ законъ реальности До сихъ поръ мы оставались въ чистой сферѣ познанія, въ сферѣ теоретическаго разума. Безконечное множество идей Божественнаго ума, называемыхъ у Лейбница еще возможностями, или сущностями вещей,—таковъ результатъ, къ которому мы пришли, слѣдуя естественному развитію принциповъ Лейбницевской гносеологіи.

Но этотъ результатъ не можетъ быть окончательнымъ. Онъ могъ бы быть окончательнымъ лишь въ томъ случаѣ,

---

что „въ опредѣленіи содержится методъ генетическаго происхожденія", что причина есть „выраженіе продуктивной силы мышленія". По взгляду Кассирера, все ученіе Лейбница о реальномъ опредѣленіи сводится къ положенію: „понятія имѣютъ значимость постольку, поскольку въ нихъ представляется первоначальный законъ конструкціи содержанія" (тамъ же, стр 113). Невозможность отожествленія реальнаго опредѣленія съ кавзальнымъ отнимаетъ почву у такого истолкованія.

если бы Богъ былъ лишь безконечный разумъ. Но Богъ, по Лейбницу, не только обладаетъ безконечнымъ разумомъ, но и совершенною волею. Это предполагаетъ въ Божественной дѣятельности новый принципъ, принципъ нравственнаго совершенства, и въ силу этого принципа, Божественная дѣятельность не можетъ ограничиваться образованіемъ безконечныхъ возможностей, или сущностей вещей. Чистыя возможности, съ точки зрѣнія нравственнаго принципа, неизбѣжно должны были оцѣниваться, какъ нѣчто незаконченное, незавершенное, что нуждается въ возведеніи на высшую степень совершенства, степень реальности. Но въ силу того же принципа совершенства, эти, такъ сказать, претензіи на реализацію не могли быть у всѣхъ идей равными. Эти претензіи должны быть болѣе значительными у тѣхъ идей, которыя сами отличаются большимъ совершенствомъ или входятъ, въ качествѣ необходимыхъ членовъ, въ наиболѣе совершенное сочетаніе. „Въ каждой сущности, говоритъ Лейбницъ, заложена извѣстная потребность существованія, какъ бы нѣкоторое притязаніе на существованіе, однимъ словомъ, сущность сама по себѣ стремится къ существованію. Изъ этого слѣдуетъ, что всѣ возможныя вещи съ одинаковымъ правомъ стремятся къ существованію, смотря по количеству ихъ реальной сущности, или по степени совершенства, которое онѣ заключаютъ въ себѣ. Отсюда вполнѣ очевидно, что среди безконечныхъ сочетаній возможныхъ вещей и возможныхъ рядовъ существуетъ одно, въ которомъ приведено къ бытію наибольшее количество сущностей, или возможностей“ [1]). Лейбницъ въ приведенныхъ словахъ, несомнѣнно, основывается на механической аналогіи, имѣя въ виду дать наглядное представленіе акта реализаціи. Если бы мы пожелали быть точными, то должны бы были говорить о рѣшеніи и дѣйствіи Божественной воли.

Итакъ, Божественное совершенство, Божественная благость была причиною реализаціи опредѣленнаго сочетанія возможностей. Въ основу дѣйствительно существующаго

---

[1]) De rerum originatione radicali, VII, 303=p. 132

міра Лейбницъ, такимъ образомъ, положилъ нравственный принципъ, принципъ наилучшаго, выступающій въ его философіи подъ именемъ закона достаточнаго основанія.

24. Истины фактическія. Благодаря дѣйствію благой Божественной воли, возникаетъ особый родъ истинъ, истинъ фактическихъ, имѣющихъ своимъ содержаніемъ условное бытіе. Такъ какъ всѣ фактическія истины были сначала лишь возможностями, идеями, то онѣ, конечно, остаются подчиненными закону возможнаго, т. е. принципу противорѣчія: въ нихъ не можетъ быть ничего противорѣчиваго. Но кромѣ этого они выдержали, такъ сказать, высшее испытаніе—чрезъ принципъ наилучшаго, или чрезъ законъ достаточнаго основанія.

Отличительная особенность фактическихъ истинъ—это ихъ случайный характеръ [1]) Впрочемъ, нужно замѣтить, что этотъ случайный характеръ имъ былъ присущъ еще въ области идей. Принадлежа къ тѣмъ сочетаніямъ первичнаго разнообразія, которыя образуютъ вѣчное содержаніе Божественнаго ума, истины фактическія должны нами мыслиться, какъ такія положенія, которыя являются противоположными тожественнымъ положеніямъ. Въ силу этого онѣ не могутъ заключать въ себѣ ничего необходимаго: на мѣсто одного сочетанія можно было поставить другое. Законъ достаточнаго основанія не измѣнилъ логической природы случайныхъ истинъ: онъ далъ имъ лишь реальность, въ силу чего онѣ и сдѣлались именно истинами фактическими, позитивными, возникающими въ ограниченномъ умѣ лишь подъ вліяніемъ воздѣйствій совнѣ. Отсюда слѣдуетъ, что законъ достаточнаго основанія, строго говоря, является не критеріемъ случайности (такое значеніе принадлежитъ, скорѣе, закону противорѣчія), а критеріемъ реальности, фактичности, позитивности. Однако, поскольку случайность сочетаній, отсутствіе въ нихъ логической необходимости есть обязательное условіе примѣненія принципа достаточнаго основанія, то на этотъ принципъ и можно смотрѣть, какъ на крите-

---

[1]) Nouv. Ess V, 343

рій, какъ на вѣрный признакъ „случайныхъ“, не заключающихъ въ себѣ необходимости истинъ эта случайность неизбѣжно мыслится во всякомъ фактическомъ отношеніи.

25. Значеніе закона достаточнаго основанія для борьбы съ пантеизмомъ Спинозы. Установленіе особаго принципа реальности составляетъ самый существенный моментъ въ борьбѣ Лейбница съ пантеизмомъ Спинозы. Конечно, преодолѣніе Спинозовскаго пантеизма было Лебницемъ начато уже постольку, поскольку въ основу сотвореннаго бытія онъ положилъ принципъ разума. У Спинозы, наоборотъ, въ основѣ бытія лежитъ слѣпая сила единой субстанціи, представляемая имъ натуралистически, по образу силъ природы Однако рациональный принципъ, преодолѣвая натурализмъ Спинозы, не могъ преодолѣть его фатализма, составляющаго другую существенную сторону его пантеистическаго міровоззрѣнія. На мѣсто натуралистическаго фатализма могъ явиться фатализмъ интеллектуалистическій. Полное преодолѣніе спинозизма, съ его ученіемъ о безусловной необходимости, достигается именно лишь черезъ принципъ нравственнаго порядка, и такое преодолѣніе Лейбницемъ достигнуто. Согласно его воззрѣнію, условное бытіе оказывается подчиненнымъ не необходимости логической, не необходимости теоретическаго разума, а необходимости нравственной, закону наилучшаго; однимъ словомъ, міръ, по мысли Лейбница, ведетъ начало своего существованія отъ рѣшенія благой и совершенной Божественной воли. Въ силу такой точки зрѣнія, весь міровой порядокъ принимаетъ нравственно-свободный характеръ. Законы природы, тѣ причинныя отношенія, съ которыми имѣетъ дѣло естествознаніе, утрачиваютъ видимость грубой необходимости, съ которой они являются обыкновенному эмпирическому сознанію; напротивъ, въ міровоззрѣніи Лейбница они принимаютъ характеръ случайности, и если можно усматривать въ нихъ какую-либо необходимость, то лишь необходимость нравственную, проистекающую изъ требованій наилучшаго. Въ силу этого всѣ реальныя отношенія должны представиться, такъ сказать, въ обратномъ порядкѣ: изъ причинныхъ сдѣлаться

телеологическими. Причинное отношеніе, въ которомъ послѣдующее опредѣляется предшествующимъ, оказывалось, съ точки зрѣнія Лейбница, весьма несовершеннымъ аспектомъ реальности. Принципъ наилучшаго давалъ другой, болѣе совершенный аспектъ, по которому, скорѣе, предшествующее опредѣляется послѣдующимъ, точнѣе, все опредѣляется основною, послѣднею цѣлію бытія. Такимъ образомъ, естественно-научный законъ причинности возводится у Лейбница къ метафизическому закону достаточнаго основанія. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Лейбницъ не дѣлаетъ строгаго различія между закономъ причинности и закономъ достаточнаго основанія, употребляя термины „причина“ и „опредѣляющее основаніе“, какъ совершенно взаимнозамѣнимые. Въ этомъ отношеніи характерно слѣдующее мѣсто изъ Теодицеи: „никогда ничего не происходитъ безъ причины или, по крайней мѣрѣ, опредѣляющаго основанія“ [1])

26. Точнѣйшее опредѣленіе Лейбницевскаго понятія свободы. Итакъ, въ системѣ Лейбница реальное бытіе получало столь необходимый для интересовъ человѣческаго сердца нравственно-свободный характеръ. Человѣкъ у Лейбница оказывается не членомъ слѣпой связи причинъ и дѣйствій и не звеномъ необходимо развивающагося логическаго процесса, а членомъ міра, построеннаго разумно и по нравственнымъ принципамъ. Однако, чтобы устранить возможныя недоумѣнія и недоразумѣнія, необходимо точно опредѣлить, въ чемъ же состоитъ свобода, принадлежащая міровому порядку, и гдѣ ея истинный источникъ. Какъ мы знаемъ, согласно воззрѣнію Лейбница, міръ въ его цѣломъ, равно какъ и самая малая его деталь, суть результатъ Божественнаго избранія. Послѣднее опредѣлялось двумя условіями: во-первыхъ, цѣлью, которая была при этомъ поставлена, и во-вторыхъ, тѣми возможностями, или сущностями, которыя были предметомъ Божественнаго избранія. Цѣль Божественнаго избранія или, точнѣе, задача, которую поставила себѣ Божественная воля, состояла въ произведеніи наилучшаго

[1]) Théod VI, 127

міра. Очевидно, эта цѣль могла быть достигнута только однимъ опредѣленнымъ образомъ. Свойственный совершеннѣйшему міру порядокъ опредѣлялся до своихъ мельчайшихъ подробностей вѣчною природою тѣхъ возможностей, которыя вошли въ его составъ. То обстоятельство, что извѣстная возможность, или сущность, получила реальное осуществленіе и при этомъ вошла въ фактическое отношеніе къ другимъ такимъ же осуществленнымъ сущностямъ, было обусловлено ея природой,—этой послѣдней, такъ сказать, предопредѣлялось. Поэтому всѣ „внѣшнія“ опредѣленія, къ которымъ сводятся отношенія между вещами, оказываются, въ существѣ дѣла, такими же внутренними (intrinsèques) опредѣленіями ея, какъ и все то, что входитъ въ содержаніе сущности. На повѣрку, внѣшнихъ свойствъ не оказывается, а всѣ свойства являются внутренними, имѣющими для себя основаніе во внутренней природѣ вещей. Поэтому всякое сужденіе, имѣющее своимъ предметомъ реальное отношеніе между субстанціями, приближается къ типу аналитическаго сужденія: въ немъ praedicatum inest subjecto. „Я допускаю здѣсь, говоритъ Лейбницъ, разъясняя понятіе индивидуальной субстанціи, лишь ту связь, которая существуетъ a parte rei между терминами истиннаго сужденія, и только въ этомъ смыслѣ я говорю, что понятіе индивидуальной субстанціи заключаетъ всѣ событія и всѣ свои опредѣленія, которыя обыкновенно (vulgairement) признаются внѣшними, ибо всегда необходимо, чтобы было нѣкоторое основаніе связи терминовъ въ сужденіи—связи, находящейся въ ихъ понятіяхъ. Это мой основной принципъ, относительно котораго философы, я думаю, должны остаться въ согласіи между собой“ [1]). Повидимому, все это, въ концѣ концовъ, исключаетъ всякую свободу въ міровомъ порядкѣ: послѣдній опредѣляется какъ будто съ полною необходимостью и долженъ былъ произойти и сложиться, по собственному выраженію Лейбница, какъ бы въ силу „нѣкотораго метафизическаго механизма“ [2]) Но нужно обратить

[1]) Пис. къ Arnauld 14 іюня 1686 г. II, 56.

[2]) De rer. orig. radic. VII, 304=р. II, 133.

вниманіе на то, гдѣ первоначальный источникъ этой видимой необходимости. Какъ мы знаемъ, теоретически, логически во всѣхъ реальныхъ отношеніяхъ никакой необходимости нѣтъ: теоретически возможны и другой порядокъ, и другія связи и отношенія бытія. Опредѣленный и неизмѣнный характеръ порядокъ бытія получаетъ только потому, что ему предшествовала опредѣленная цѣль, опредѣленное заданіе: этимъ заданіемъ является наилучшій міръ. Дѣйствительно, разъ есть на лицо это заданіе, то далѣе нѣтъ мѣста какой-либо свободѣ, въ дальнѣйшемъ все должно опредѣляться природою подлежащихъ осуществленію вещей: здѣсь должна была дѣйствовать строгая и неумолимая логика, а не свобода. Но самое первоначальное заданіе не было выраженіемъ необходимости, а было свободнымъ рѣшеніемъ, свободнымъ актомъ благого Бога. А если такъ, если въ началѣ міра стоитъ свободное опредѣленіе Божественной воли, то это кладетъ печать свободы и на все мірозданіе, на весь міровой порядокъ какъ въ его цѣломъ, такъ и въ его деталяхъ и въ отдѣльныхъ входящихъ въ его составъ существахъ.

27. Теистическій характеръ гносеологіи Лейбница. Изъ изложеннаго видно, насколько мало выражаютъ сущность гносеологическихъ воззрѣній Лейбница, когда его признаютъ за интеллектуалиста или раціоналиста. Съ неменьшимъ правомъ въ его системѣ можно констатировать и волюнтаризмъ, поскольку въ основу условной, конечной реальности онъ полагаетъ волевой, нравственный принципъ. Если мы будемъ искать термина, болѣе полно и соотвѣтственно выражающаго сущность гносеологическихъ воззрѣній Лейбница, то такимъ терминомъ, несомнѣнно, является теизмъ: въ основѣ гносеологіи Лейбница, какъ и всей его философіи, лежитъ идея безусловнаго личнаго Существа—Бога. Лейбницъ понималъ, что отвлеченныя идеи и принципы не могутъ имѣть значимости сами по себѣ, а должны корениться въ абсолютномъ существованіи Формальные принципы разума, какъ разума теоретическаго, такъ и разума практическаго, равно какъ и идеи, или возможности вещей,

Лейбницъ мыслилъ не витающими въ пустомъ пространствѣ, а признавалъ ихъ за свойства и содержаніе Божественнаго ума, т. е. связывалъ ихъ съ абсолютнымъ существованіемъ. Такая связь ему представляется совершенно необходимой. Рациональныя истины, конечно, суть отношенія между идеями и основу своей истинности имѣютъ въ связи этихъ послѣднихъ Но „гдѣ бы были эти идеи, если бы ни одинъ духъ не существовалъ, что бы тогда стало реальнымъ основаніемъ этой достовѣрности вѣчныхъ истинъ?... Это насъ приводитъ къ послѣднему основанію истины, именно къ тому высшему и универсальному Духу, Который не можетъ не существовать, Котораго разумъ есть, въ самомъ дѣлѣ, страна вѣчныхъ идей, какъ это призналъ и довольно живо выразилъ св Августинъ“ [1]) „Вѣчныя истины, говоритъ Лейбницъ въ другомъ мѣстѣ, имѣютъ свое существованіе въ нѣкоторомъ субъектѣ, абсолютно и метафизически необходимомъ, т е. въ Богѣ“ [2]). Такимъ образомъ, по мысли Лейбница, идеальныя истины, возвышающіяся надъ реальнымъ міромъ и являющіяся его условіями и законами, сами, въ свою очередь, основываются на высшей, абсолютной реальности, которая, слѣдовательно, и составляетъ абсолютно первую основу реальности условной и ограниченной. „Необходимыя истины содержатъ опредѣляющее основаніе и регулятивные принципы самыхъ существованій, однимъ словомъ, законы вселенной. Такъ какъ эти вѣчныя истины предшествуютъ существованію случайныхъ вещей, то необходимо, чтобы онѣ (истины) имѣли основаніе въ существованіи необходимой субстанціи“ [3]). Итакъ, философія Лейбница исходитъ изъ абсолютной реальности, приходитъ къ мысли и, проходя эту послѣднюю, снова обрѣтаетъ реальность, но уже реальность условную и ограниченную. Иными словами: по Лейбницу, переходъ отъ реальности безусловной къ реальности условной совершается черезъ посредство мысли. Въ

---

[1]) Nouv. Ess. V, 429

[2]) De rer. orig. radic VII, 305=p II. 135

[3]) Nouv. Ess. V, 429

этомъ положеніи данъ существенный и основной элементъ теистическаго міровоззрѣнія [1]).

28. Эмпирическое знаніе и его критерій. До сихъ поръ мы говорили собственно о познаніи Божественномъ, а человѣческаго познанія касались лишь постольку, поскольку оно совпадаетъ со знаніемъ Божественнымъ или объясняется изъ него Въ познаніи необходимаго, основывающагося, какъ мы знаемъ, на природѣ самаго разума, между знаніемъ Божественнымъ и знаніемъ человѣческимъ нѣтъ существеннаго различія. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ познаніемъ случайнаго. Божественная мысль и здѣсь все познаетъ a priori. Имѣя въ своемъ разумѣ всю полноту возможныхъ вещей и возможныхъ міровъ и восхотѣвъ создать наилучшій міръ, Богъ совершенно a priori видѣлъ всѣ подробности этого міра. Вообще a posteriori въ отношеніи Бога принципіально исключается, въ силу Божественнаго совершенства и всевѣдѣнія. Напротивъ, относительно человѣка справедливо какъ разъ обратное: въ силу своей ограничен-

---

[1]) Нужно замѣтить, что, полагая въ основу формальныхъ принциповъ и идей абсолютное личное существованіе, Лейбницъ вовсе не впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, поскольку онъ признаетъ за этими принципами и первичными идеями вѣчный и неизмѣнный характеръ (въ такомъ противорѣчіи упрекаетъ Лейбница, напримѣръ, C. A. *Vallier*, De possibil apud Leibnitium, Bourdigalae, 1882, стр 11). Дѣйствительно, Лейбницъ даже прямо подчеркиваетъ, что „Богъ не является виновникомъ возможнаго, пока оно только возможно“ (Théod. § 335, VI, 380). Но говоря объ абсолютномъ и независимомъ характерѣ первичныхъ принциповъ и идей, Лейбницъ имѣетъ въ виду ихъ независимость отъ Божественной воли, или произвола, а не отъ Божественной сущности, не отъ природы Божественнаго ума. Не подчиняясь Божественной волѣ, они именно въ силу этого неразрывно связаны съ сущностью Божественнаго ума, составляютъ его необходимое содержаніе. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ и самъ разъясняетъ отмѣченное затрудненіе. „Можетъ быть, кто-нибудь скажетъ, пишетъ онъ, что разъ Богъ слѣдуетъ вѣчнымъ основаніямъ (rationes), то будетъ допущено нѣчто прежде Бога Но на это надлежитъ отвѣтить: вѣчныя основанія находятся въ Божественномъ умѣ и посему нельзя сказать, что что-либо предшествуетъ Богу, но лишь что Божественный разумъ по природѣ предшествуетъ волѣ“ (Nouv Ess. V, 386).

ности онъ не можетъ пользоваться исключительно апріорнымъ способомъ познанія Для человѣка необходимо долженъ быть созданъ особый способъ познанія, специфически человѣческій, соотвѣтствующій его несовершенству: способъ познанія апостеріорный, или эмпирическій. Основу этого способа познанія составляетъ чувствительность, въ силу которой человѣкъ узнаетъ объ измѣненіяхъ, совершающихся во внѣшнемъ реальномъ мірѣ. „Такъ какъ намъ не дано, говоритъ Лейбницъ, находить всегда a priori основанія всего, то отсюда мы принуждены довѣрять чувствамъ“ [1]). „Богомъ все познается a priori.. и Онъ не нуждается въ опытѣ .., мы же большинство предметовъ познаемъ опытно“ [2]) Апріорное познаніе порядка вселенной Лейбницъ допускаетъ лишь за гробомъ, находя, что это познаніе приближается къ тому блаженному видѣнію, которымъ, по ученію церкви, обладаютъ души святыхъ [3]).

Если человѣкъ такъ называемый внѣшній міръ познаетъ лишь черезъ посредство опыта, то черезъ это самое и принципъ фактическихъ истинъ, т е законъ достаточнаго основанія, получаетъ для человѣка ограниченное значеніе. Законъ достаточнаго основанія—это принципъ апріорнаго сужденія о реальности, принципъ ея творческаго произведенія, но онъ не можетъ быть актуальнымъ принципомъ для человѣческаго эмпирическаго познанія; для послѣдняго онъ всего лишь постулатъ, въ истинности котораго человѣкъ убѣждается путемъ раціональнаго мышленія. Значеніе дѣйствительнаго критерія для нашего эмпирическаго познанія имѣетъ непосредственная фактическая достовѣрность—первичныя даты опыта. Послѣднія въ области эмпирическаго знанія играютъ ту же роль, какъ тождественныя положенія въ области раціональнаго знанія. Подобно тожественнымъ положеніямъ, эти первичныя даты опыта являются для человѣческаго познанія несомнѣнными и всякое другое эмпирическое знаніе сводится къ нимъ и отъ нихъ черпаетъ

[1]) *Cout.* 514 [2]) De synthesi et analysi universali, VII, 296.
[3]) 1-ое письмо къ Foucher, I, 373

свою достовѣрность. „Непосредственные опыты, пишетъ Лейбницъ, суть первый принципъ истинъ фактическихъ, какъ принципъ противорѣчія есть первый принципъ истинъ раціональныхъ, и оба принципа таковы, что, если ихъ не допустить, уничтожается всякая возможность доказывать истину“ [1]). Что же нужно разумѣть подъ этими „непосредственными опытами“? На это у Лейбница дается вполнѣ опредѣленный отвѣтъ. „Что касается первичныхъ фактическихъ истинъ, читаемъ у Лейбница, то онѣ суть непосредственные внутренніе опыты, характеризующіеся непосредственностью чувства. Сюда, именно, принадлежитъ первая истина картезіанцевъ и св. Августина“ [2]). Однако „истина картезіанцевъ“, т. е. сознаніе нашего собственнаго существованія, не есть единственная первичная фактическая истина. „Ибо мнѣ не только непосредственно ясно, что я мыслю, но мнѣ совершенно также ясно, что я имѣю различныя мысли, что то я мыслю А, то я мыслю В“ [3])

29. Объективные коррелаты внѣшняго воспріятія. Такимъ образомъ, Лейбницъ вноситъ поправку въ Декартовскую точку зрѣнія, признавая въ качествѣ непосредственной истины не только сознаніе своего существованія, но и сознаніе разнообразія въ своихъ мысляхъ. Но это послѣднее сознаніе есть также выраженіе нашего внутренняго опыта: оно говоритъ о разнообразіи именно въ нашихъ мысляхъ, а не во внѣшнихъ вещахъ [4]). Въ самомъ дѣлѣ, ни въ коемъ

---

[1]) По поводу соч Schwell IV, 329.

[2]) Nouv Ess. V, 347. Сознаніе своего существованія Лейбницъ признаетъ именно за первичную, непосредственную истину и полемизируетъ съ тѣмъ взглядомъ, по которому она является выводомъ изъ сознанія мышленія „Положеніе: „я существую“, обладаетъ послѣднею очевидностью, будучи такимъ положеніемъ, которое не можетъ быть доказано никакимъ другимъ, иначе сказать, оно есть непосредственная истина И сказать: „я мыслю, слѣдовательно, я существую“, это не значитъ доказывать существованіе черезъ мысль, ибо мыслить и быть мыслящимъ—одно и то же“ (Nouv. Ess V, 391).

[3]) Тамъ же, 348

[4]) „Прежде всего, изъ простого воспріятія, или опыта, я признаю существованіе того, что я сознаю въ самомъ себѣ, т. е во-пер-

случаѣ не самоочевидно, что внутреннему разнообразію въ нашихъ мысляхъ должно соотвѣтствовать внѣшнее разнообразіе въ вещахъ. То обстоятельство, что непосредственное сознаніе такое соотвѣтствіе принимаетъ, не имѣетъ рѣшающаго значенія, ибо возможно, что непосредственное сознаніе здѣсь подпадаетъ иллюзіи, какъ это, напримѣръ, имѣетъ мѣсто во снѣ. Декартъ такую возможность думалъ устранить ссылкой на правдивость Бога: Богъ оказался бы обманщикомъ, если бы нашимъ чувственнымъ идеямъ ничего реальнаго не соотвѣтствовало. Лейбницъ эту ссылку признаетъ недостаточной: „вѣдь насъ обманывалъ бы не Богъ, а наше сужденіе“ [1]). При томъ возможно, что „природа наша не способна къ воспріятію реальныхъ феноменовъ Тогда слѣдовало бы не столько обвинять Бога, сколько воздавать Ему благодарность, ибо, дѣлая такъ, чтобы эти феномены—разъ они не могутъ быть реальными—по крайней мѣрѣ, были согласны между собой, Онъ даровалъ намъ то, что во всѣхъ потребностяхъ жизни было бы равнозначно реальнымъ феноменамъ“ [2]). Если бы даже вся наша жизнь была сновидѣніемъ, то и тогда не было бы никакихъ основаній обвинять за это Бога, какъ нѣтъ основаній обвинять Его теперь за сновидѣнія, ибо, въ сравненіи съ вѣчностью, сновидѣніе жизни болѣе мимолетный мигъ, чѣмъ грезы, въ сравненіи съ воспріятіями въ бодрственномъ состояніи [3]).

Устраняя Декартовскую аргументацію, Лейбницъ, однако, подобно Декарту, не находитъ возможнымъ признать наши воспріятія за исключительно субъективныя состоянія. Наоборотъ, ему представляется несомнѣннымъ, что они должны имѣть для себя внѣшнюю причину. Упомянутое разнообразіе въ нашихъ мысляхъ, по мнѣнію Лейбница, можетъ находить для себя объясненіе лишь во внѣшней причинѣ, „ибо всякая вещь пребываетъ въ томъ состояніи, въ кого-

---

выхъ, самого себя, а во-вторыхъ, различныхъ феноменовъ, или видимостей“ (apparitiones), которыя существуютъ въ моей душѣ“ (De modo distinguendi., VII, 319).

[1]) Тамъ же, VII, 321; срвн I-ое письмо къ Foucher, I, 374.

[2]) De modo distinguendi , VII, 321. [3]) Тамъ же.

ромъ она находится, если нѣтъ ничего, что бы измѣнило ее“ [1]). Повидимому, такая аргументація въ пользу внѣшней реальности устраняется основною точкою зрѣнія Лейбница, по которой всѣ измѣненія во всякой индивидуальной субстанціи обусловливаются извнутри и всякое внѣшнее воздѣйствіе принципіально исключается. Но нужно имѣть въ виду, что предустановленная гармонія, устраняя реальное взаимодѣйствіе между субстанціями, однако, устанавливала ихъ взаимную обусловленность и согласованность: такъ называемыя пассивныя состоянія и измѣненія субстанціи находятъ для себя объясненіе въ состояніяхъ другихъ субстанцій; эти послѣднія состоянія послужили для Бога достаточнымъ основаніемъ, чтобы вложить въ извѣстную субстанцію этотъ именно, а не другой законъ индивидуальнаго развитія. Такимъ образомъ, и съ точки зрѣнія теоріи предустановленной гармоніи, воспріятіе предполагаетъ для себя, если не внѣшнюю причину, то внѣшнее опредѣляющее основаніе.

30. Степень соотвѣтствія воспріятій реальнымъ вещамъ. Но всѣмъ этимъ еще не рѣшается вопроса о томъ, насколько наши воспріятія соотвѣтствуютъ реальнымъ вещамъ. Положимъ, наши воспріятія дѣйствительно обусловливаются (въ смыслѣ предустановленной гармоніи) внѣшнею причиной,— неизбѣжно возникаетъ вопросъ о томъ, насколько наши воспріятія эту внѣшнюю реальность выражаютъ. Вѣдь, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что наши воспріятія ни въ малой степени не соотвѣтствуютъ ихъ внѣшнимъ условіямъ. Даже болѣе того: относительно такихъ воспріятій, какъ цвѣта, запахи и т. д., это, повидимому, съ полной несомнѣнностью установлено. Но, несмотря на все это, Лейбницъ рѣшительно высказывается за соотвѣтствіе нашихъ воспріятій ихъ внѣшнимъ условіямъ. Для него область опыта не есть какая-то сфера иллюзій и обольщеній; въ доступной для него степени опытъ даетъ намъ такое же истинное знаніе, какъ и разумъ. Отличительная особенность Лейбницевской теоріи

[1]) 1-ое письмо къ Foucher, I, 372

эмпирическаго знанія заключается именно въ томъ, что въ ней эмпирическое знаніе приводится въ полную гармонію съ знаніемъ раціональнымъ

Основными элементами эмпирическаго знанія являются чувственныя даты, или качества, т. е непосредственныя показанія нашихъ чувствъ. Въ оцѣнкѣ этихъ чувственныхъ качествъ Лейбницъ устраняетъ Локковскій дуализмъ—Локковское раздѣленіе чувственныхъ качествъ на первичныя, которыя признаются безусловно реальными, и вторичныя, кои низводятся на степень иллюзіи, фантома. Въ противоположность такой точкѣ зрѣнія, Лейбницъ считаетъ все чувственное однороднымъ и одинаково реальнымъ. Онъ готовъ допустить различіе между первичными и вторичными качествами, но смотритъ на него не какъ на различіе внутри эмпирическаго знанія, а какъ на различіе между чувственнымъ знаніемъ и знаніемъ не-чувственнымъ, раціональнымъ. „Когда способность тѣла, пишетъ Лейбницъ по поводу Локковскаго дѣленія чувственныхъ качествъ на первыя и вторыя, понятна (intelligible) и можетъ быть объяснена отчетливо, она должна быть считаема между первыми качествами; но если она только чувственная и даетъ лишь смутную идею, то тогда слѣдуетъ отнести ее ко вторымъ качествамъ“ [1]). Итакъ, чувственныя качества суть всегда „вторыя качества“. Они неизбѣжно смутны, неизбѣжно лишены отчетливости. Свойства отчетливости они получили бы тогда, когда бы были сведены къ первымъ качествамъ, которыя имѣютъ уже чисто раціональный характеръ. Такимъ образомъ, у Лейбница устанавливается полная гармонія между знаніемъ раціональнымъ и знаніемъ эмпирическимъ. Предметъ того и другого знанія одинъ и тотъ же. Различіе только въ томъ, что, въ то время какъ раціональное знаніе можетъ намъ дать отчетливое, иногда даже адэкватное познаніе предмета, черезъ чувство мы не можемъ получить иного познанія, кромѣ неотчетливаго и неадэкватнаго. Всѣ положительныя свойства чувственнаго знанія исчерпываются ясностью, т. е. та-

[1]) Nouv Ess. V, 117—118.

кою опредѣленностью, которая позволяетъ не смѣшивать различныхъ показаній чувствъ и безошибочно различать ихъ; ясность, понимаемая въ такомъ смыслѣ,—это предѣлъ, до котораго можетъ достигнуть совершенство чувственнаго знанія. Раздѣльность же, отчетливое выдѣленіе составныхъ элементовъ познаваемаго предмета никогда не можетъ принадлежать чувственному знанію. чувственное знаніе неизбѣжно носитъ спутанный характеръ Эта спутанность есть существеннѣйшее свойство чувственнаго знанія, conditio sine qua non чувственнаго знанія. Именно, изъ этой спутанности оно и возникаетъ, только въ силу нея получаетъ свой характеръ и все свое содержаніе. Только благодаря спутанному познанію внѣшней дѣйствительности, какое намъ дается нашими чувствами, возникаетъ тотъ разнообразный, пестрый міръ чувственныхъ качествъ: эти цвѣта, звуки, вкусы, ароматы и т. д. И случись чудо, освободись чувственное знаніе отъ присущаго ему несовершенства, получи оно способность отчетливо отображать дѣйствительность,—исчезла бы вся эта привлекательная и богатая разнообразіемъ картина чувственнаго міра и на мѣстѣ ея мы не нашли бы ничего, кромѣ совокупности разнообразнаго рода движеній, точнѣе, измѣненій простыхъ субстанцій.

Причина благодѣтельной спутанности чувственнаго познанія — благодѣтельной, ибо только благодаря нея существуетъ эта эстетически прекрасная картина эмпирическаго міра—лежитъ въ крайней малости и необычайной быстротѣ тѣхъ внѣшнихъ перемѣнъ, коими обусловливаются наши ощущенія. Каждому изъ этихъ измѣненій соотвѣтствуетъ особое воспріятіе, каждое изъ нихъ оставляетъ особый слѣдъ въ душѣ. Но слѣдуя одно за другимъ съ необычайною скоростью или выступая одновременно въ необычайномъ множествѣ, эти отдѣльныя воспріятія не сознаются отчетливо душой, такъ что до яснаго сознанія достигаетъ—апперципируется душей—ихъ общая совокупность, тотъ характерный образъ, который получается, вслѣдствіе слиянія и нагроможденія одного на другое безконечнаго множества отдѣльныхъ мелкихъ воспріятій. Лейбницъ поясняетъ это

на примѣрѣ зубчатаго колеса. Пока колесо находится въ покоѣ, мы воспринимаемъ каждый зубецъ его въ отдѣльности; у насъ имѣется отчетливый, дискретный образъ этихъ зубцовъ. Но когда колесо начинаетъ быстро вращаться, то впечатлѣнія, оставляемыя въ нашемъ зрѣніи отдѣльными зубцами, слѣдуютъ съ такой быстротой, что не могутъ уже отчетливо апперцепироваться, и вмѣсто отдѣльныхъ зубцовъ у насъ получается образъ сплошного прозрачнаго круга [1]). Такимъ образомъ, всѣ чувственныя качества являются весьма сложными образованіями, состоящими изъ множества отдѣльныхъ впечатлѣній, и если обыкновенно мы считаемъ ихъ за простыя, то это есть лишь выраженіе несовершенства нашего познанія. Устранить свойство спутанности, присущее нашимъ воспріятіямъ, свести каждое воспріятіе къ воспріятіямъ простымъ и первоначальнымъ, никогда и ни при какихъ условіяхъ не удастся. Причина и основаніе этого въ безконечной дѣлимости матеріи, въ безконечной сложности тѣхъ измѣненій (движеній), коими обусловливаются наши ощущенія. „Хотя бы предъ зрѣніемъ, болѣе хорошо вооруженнымъ или болѣе проницательнымъ, нѣкоторые цвѣта и качества исчезли, на мѣсто ихъ явились бы другіе и потребовалось бы новое увеличеніе нашей проницательности, чтобы исчезли и эти послѣднія; но это могло бы простираться въ безконечность, подобно тому какъ актуальная дѣлимость матеріи дѣйствительно идетъ въ безконечность“ [2]).

31. Реальный характеръ эмпирическаго знанія. Такимъ образомъ, чувственное знаніе неизбѣжно должно оставаться весьма несовершеннымъ способомъ познанія. Однако, изъ изложеннаго, съ другой стороны, ясно слѣдуетъ, что наши чувственныя воспріятія не могутъ оцѣниваться, какъ исключительно субъективныя. „Нельзя думать, что такія идеи, какъ идеи цвѣта и боли, являются произвольными и не имѣютъ естественнаго отношенія къ своимъ причинамъ. Богу не свойственно дѣйствовать такъ безпорядочно и без-

[1]) Nouv. Ess. V, 384. [2]) Тамъ же, V, 203—204.

основательно“ [1]) Уже приведенный выше примѣръ круга можетъ сдѣлать эту мысль совершенно ясной. „Подобно тому какъ нѣтъ нужды воображать, что Богъ, по Своему произволенію, даетъ этотъ фантомъ (т. е. образъ прозрачнаго круга) и что онъ независимъ отъ движенія зубцовъ колеса и отъ промежутковъ между ними, и наоборотъ, подобно тому какъ полагаютъ, что этотъ фантомъ есть лишь смутное выраженіе происходящаго въ упомянутомъ движеніи — выраженіе, говорю я, состоящее въ томъ, что послѣдовательные предметы смѣшиваются въ кажущейся одновременности, точно такъ же легко понять, что подобнымъ же образомъ будетъ обстоять дѣло со всѣми чувственными фантомами, для которыхъ мы еще не имѣемъ столь совершеннаго анализа, каковы: цвѣта, вкусы и проч “ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, всякое „простое“ воспріятіе выражаетъ, адэкватно выражаетъ соотвѣтствующее ему объективное измѣненіе. Ясное дѣло, что и тотъ смутный образъ, который получается въ результатѣ накопленія такихъ „простыхъ“ воспріятій, долженъ имѣть отношеніе къ объективной реальности, ко всей совокупности обусловливающихъ его объективныхъ измѣненій. Простое воспріятіе выражаетъ объективное измѣненіе адэкватнымъ образомъ; поэтому, если бы намъ удалось разложить данное воспріятіе на его простые элементы, то отношеніе этого воспріятія къ обусловливающимъ его внѣшнимъ факторамъ стало бы *понятнымъ* для нашей мысли, получило бы для насъ раціональную ясность. „Если бы мы достигли, пишетъ Лейбницъ, пониманія внутренняго строенія какихъ нибудь тѣлъ, мы увидѣли бы также, *когда* они должны имѣть эти качества, которыя сами были бы сведены къ ихъ раціональнымъ (intelligibles) основаніямъ“ [3]). Конечно, объ исчерпывающемъ анализѣ не можетъ быть и рѣчи: онъ, какъ мы видѣли, превышаетъ человѣческія силы Для человѣческаго познанія доступно лишь сведеніе однихъ чувственныхъ качествъ, болѣе сложныхъ, къ другимъ, менѣе сложнымъ; такъ, напримѣръ, синій цвѣтъ удалось свести къ голубому

[1]) Nouv. Ess. 118. [2]) Тамъ же, V, 384. [3]) Тамъ же

и желтому При этомъ совершенно понятно, что знаніе условій происхожденія извѣстнаго чувственнаго качества не можетъ повліять на его характеръ, какъ нашего непосредственнаго воспріятія. Чувственное качество сохраняетъ свой прежній видъ, ибо оно зависитъ отъ несовершества эмпирическаго способа познанія, каковое несовершенство, конечно, не можетъ быть устранено успѣхами раціональнаго объясненія. У насъ тогда будетъ лишь раціональное понятіе о соотвѣтствующемъ чувственномъ качествѣ, понятіе, которое можетъ сопровождать воспріятіе этого чувственнаго качества, но послѣднее оттого ни на іоту не измѣнитъ своихъ свойствъ. Напримѣръ, при воспріятіи синяго цвѣта мы можемъ имѣть совершенно отчетливую идею о входящихъ въ него ингредіентахъ—цвѣтахъ: голубомъ и желтомъ—, однако мы напрасно старались бы уловить эти ингредіенты въ самомъ чувственномъ воспріятіи. Здѣсь можно опять обратиться къ примѣру колеса съ зубцами. „Эти зубцы мы, конечно, имѣемъ въ отчетливомъ понятіи прозрачнаго круга, но мы не можемъ найти ихъ въ смутномъ чувственномъ воспріятіи, природа котораго заключается въ томъ, чтобы быть и оставаться смутнымъ“ [1]). „Хотѣть, чтобы эти спутанные фантомы оставались и чтобы въ нихъ, тѣмъ не менѣе, самой фантазіей выдѣлялись ихъ составныя части, это значитъ противорѣчить самому себѣ. Это значитъ хотѣть удовольствія обольщаться пріятнымъ видомъ и въ то же время хотѣть, чтобы глазъ видѣлъ иллюзію, между тѣмъ какъ это повело бы къ ея разрушенію“ [2])

Въ своемъ стремленіи обезпечить за чувственными качествами реальное значеніе Лейбницъ какъ будто заходитъ даже слишкомъ далеко. Онъ, именно, допускаетъ нѣкоторое сходство между воспріятіями, съ одной стороны, и соотвѣтствующими ему механическими движеніями, съ другой. „Здѣсь есть, пишетъ онъ, извѣстный видъ сходства, сходства, правда, не полнаго и такъ сказать, in terminis,—но сходства выразительнаго (expressive), въ смыслѣ принад-

[1]) Nouv Ess V, 385. [2]) Тамъ же

лежности къ одному порядку, подобно тому какъ эллипсисъ и даже парабола или гипербола нѣкоторымъ образомъ похожи на кругъ, проекціей котораго на плоскости онѣ являются, ибо есть извѣстное точное и естественное отношеніе между тѣмъ, что проектируется и проекціей, которая отъ того получается, поскольку каждая точка перваго соотвѣтствуетъ, въ силу опредѣленнаго отношенія, каждой точкѣ второй" [1]) Правда, боль, напримѣръ, не сходна съ движеніемъ булавки, но она можетъ быть сходна съ движеніемъ, производимымъ этой булавкой въ нашемъ тѣлѣ и представлять эти движенія въ душѣ, что, какъ я не сомнѣваюсь, она и дѣлаетъ" [2]). Повидимому, здѣсь Лейбницъ допустилъ рѣшительный промахъ. Разнородность явленій физическихъ и психическихъ несомнѣнна, и говорить объ ихъ соотвѣтствіи нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній. Но нужно принять во вниманіе особенности Лейбницевской метафизики Въ приведенной выше цитатѣ Лейбницъ, по своему обыкновенію, пользуется терминологіей обычнаго міровоззрѣнія: онъ говоритъ о внѣшнемъ движеніи, которому должно соотвѣтствовать воспріятіе. Но движеніе, по Лейбницу, такой же феноменъ, какъ и всякое воспріятіе. Если бы онъ пожелалъ быть точнымъ, то онъ говорилъ бы не о внѣшнихъ движеніяхъ, а объ измѣненіяхъ, происходящихъ въ другихъ субстанціяхъ, съ которыми наша душа поставлена въ соотвѣтствіе. А если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то точное соотвѣтствіе воспріятій обусловливающимъ ихъ факторамъ является вполнѣ допустимымъ [3]).

---

[1]) Тамъ же, V, 118

[2]) Тамъ же, 119

[3]) Нужно замѣтить, что въ сочиненіяхъ Лейбница, на ряду съ рѣзко выраженнымъ реализмомъ въ пониманіи эмпирическаго познанія, замѣчается какъ будто феноменалистическое направленіе Лейбницъ порою какъ будто признаетъ за нашими воспріятіями лишь имманентную истинность, имманентную реальность Такое впечатлѣніе, напримѣръ, способенъ произвести трактатъ. De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis. Здѣсь указываются именно имманентные признаки, по которымъ можно отличить реальные феномены отъ мнимыхъ, дѣйствительность отъ сновидѣнія Эти признаки раздѣ-

32. Общность эмпирическаго познанія. Неся въ себѣ неустранимый изъянъ, будучи порождено несовершенствомъ и ограниченностью воспринимающей способности, эмпирическое знаніе не можетъ возвыситься до всеобщности, въ строгомъ смыслѣ слова, той всеобщности, которая присуща

ляются Лейбницемъ на два класса: одинъ принадлежитъ самимъ подлежащимъ испытанію феноменамъ, другіе феноменамъ предшествующимъ и послѣдующимъ. Къ первому классу признаковъ принадлежатъ: 1) живость, 2) многообразіе и 3) согласованность. Впрочемъ, согласованность можетъ быть отнесена и ко второму классу признаковъ, заимствуемыхъ отъ предшествующихъ и послѣдующихъ феноменовъ. Самый рѣшающій признакъ изъ этого послѣдняго класса—это успѣхъ предсказанія, на основаніи прошедшихъ и настоящихъ феноменовъ, будущихъ (VII, 319 — 320). Все это построеніе носитъ, повидимому, чисто феноменалистическій характеръ и мало согласуется съ изложенной въ текстѣ реалистической теоріей эмпирическаго знанія. Новѣйшему изслѣдователю гносеологіи Лейбница г. *Каринскому* (въ сочиненіи: „Умозрительное знаніе въ философской системѣ Лейбница", Спб. 1912) не удалось преодолѣть этой несогласованности (видимой несогласованности, какъ мы сейчасъ увидимъ), и онъ занялъ въ истолкованіи ученія Лейбница объ эмпирическомъ познаніи весьма неопредѣленную позицію, сводящуюся къ полному логическому противорѣчію. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что Лейбницъ признаетъ за нашими воспріятіями лишь „имманентную реальность" (201—202). Съ другой стороны, онъ долженъ допустить, что воспріятія, по мнѣнію Лейбница, имѣютъ для себя внѣшнее основаніе. Собственно, не можетъ быть никакихъ сомнѣній въ томъ, какая изъ этихъ двухъ противоположныхъ концепцій выражаетъ истинную точку зрѣнія Лейбница. Воспріятія для Лейбница не могутъ быть простыми иллюзіями, которымъ ничего реальнаго не соотвѣтствуетъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, для этого достаточно припомнить лишь основные пункты метафизическаго ученія Лейбница. Во-первыхъ, Лейбницъ не солипсистъ: онъ признаетъ существованіе Бога и безконечнаго множества подобныхъ намъ субстанцій. Во-вторыхъ, эти субстанціи, по ученію Лейбница, будучи другъ отъ друга независимыми, однако, приноровлены одна къ другой въ силу гармоніи, установленной между ними Богомъ. Всего этого достаточно для обезпеченія реальнаго значенія за нашими воспріятіями. Правда, воспріятія, по Лейбницу, суть самопроизвольныя измѣненія субстанціи и отъ внѣшнихъ воздѣйствій не зависятъ. Но это внѣшнее воздѣйствіе для реальности воспріятій и не имѣетъ никакого значенія. Для реальности воспріятій важенъ лишь фактъ соотвѣтствія внутреннихъ состояній субстанцій внѣш-

знанію раціональному. Въ самомъ дѣлѣ, всеобщность, въ строгомъ смыслѣ слова, основывается на необходимости, необходимость же непзбѣжно предполагаетъ полное и отчетливое познаніе Извѣстное положеніе открывается для меня, какъ необходимое, только потому, что моя мысль ясно и

нимъ объектамъ. Это соотвѣтствіе Лейбницемъ рѣшительно утверждается, что же касается того, какъ это соотвѣтствіе устанавливается, это для признанія реальнаго значенія за нашими воспріятіями уже не имѣетъ существеннаго значенія Но какъ быть съ тѣми мѣстами изъ сочиненій Лейбница, гдѣ онъ, повидимому, усвояетъ нашимъ воспріятіямъ лишь имманентную реальность? Не представляетъ большого труда устранить это затрудненіе. Въ трактатѣ De modo distinguendi.. а равно и въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, Лейбницъ имѣетъ въ виду опровергнуть скептическій аргументъ, которому Декартъ сообщилъ популярность: нѣтъ никакихъ гарантій за то, что вся наша жизнь не есть сновидѣніе, которому не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго При этомъ, чтобы сдѣлать свои возраженія для скептицизма непреодолимыми и неуязвимыми, Лейбницъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о томъ, имѣются ли какіе-либо внѣшніе корреляты, соотвѣтствующіе воспріятіямъ, или такихъ коррелятовъ нѣтъ. Лейбницъ доказываетъ, что, независимо отъ этого допущенія, возможно отличить бодственную жизнь отъ сновидѣній, ибо феномены бодственнаго состоянія, иначе сказать, реальные феномены, отличаются опредѣленными признаками. Этихъ признаковъ совершенно достаточно для практическихъ и научныхъ цѣлей Въ самомъ дѣлѣ, будь намъ даже достовѣрно извѣстно, что нашимъ феноменамъ ничего реальнаго не соотвѣтствуетъ, будь всѣ наши воспріятія сплошнымъ сновидѣніемъ, все же, по приведеннымъ выше признакамъ, можно будетъ это упорядоченное сновидѣніе отличить отъ сновидѣній, въ собственномъ смыслѣ, и отъ другихъ подобныхъ же состояній. Впрочемъ, и въ трактатѣ De modo distinguendi... Лейбницъ на этомъ не останавливается, а идетъ далѣе, недвусмысленно высказываясь за наличность реальныхъ коррелятовъ нашихъ воспріятій (VII, 321—2). Правда, Лейбницъ замѣчаетъ, что это допущеніе не можетъ имѣть математической или метафизической достовѣрности, а только достовѣрность нравственную Но нужно имѣть въ виду, что метафизической достовѣрностью у Лейбница обладаютъ лишь необходимыя положенія, сводящіяся къ закону тожества Всѣ же положенія, касающіяся условнаго бытія, принципіально признаются Лейбницемъ лишь нравственно достовѣрными: извѣстныя вещи существуютъ, но онѣ могли бы и не существовать Поэтому, нельзя придавать большое значеніе оговоркѣ Лейбница, что допущеніе реальныхъ коррелятовъ нашихъ сужденій имѣетъ лишь

отчетливо усматриваетъ элементы его содержанія и взаимную связь между ними. И наоборотъ, если нѣтъ такого полнаго и отчетливаго познанія, то у насъ ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть увѣренности въ необходимости извѣстнаго положенія, а слѣдовательно, и во всеобщности его.

нравственную достовѣрность' другой достовѣрности здѣсь и быть не можетъ, поскольку рѣчь идетъ объ условной реальности

Отъ феноменовъ, коимъ соотвѣтствуетъ нѣчто реальное, у Лейбница нужно отличать „идеальныя понятія", entia rationis, которыя какъ будто лишены всякой реальности Таковы, пространство, время, длительность, движеніе, число Мы остановимся, главнымъ образомъ, на ученіи Лейбница о пространствѣ, ибо его ученіе о другихъ идеальныхъ понятіяхъ построяется по тому же типу Выясняя идеальный, чуждый реальности характеръ пространства, Лейбницъ указываетъ, что пространство нельзя признавать ни за субстанцію, ни за свойство субстанціи. Если бы пространство было отдѣльной, самостоятельной субстанціей, то оно, очевидно, было бы не зависимо отъ вещей и сохраняло бы свое существованіе и съ удаленіемъ послѣднихъ, иными словами, гогда выходило бы, что пустое пространство есть нѣчто реальное. Но допущеніе такой субстанціи противорѣчитъ тому принципу, который Лейбницъ призналъ основнымъ закономъ реальнаго существованія, именно, закону достаточнаго основанія. „Представимъ совершенно пустое пространство Богъ могъ помѣстить въ него какую-либо матерію, не отнимая ничего у всѣхъ другихъ вещей: слѣдовательно, онъ ее помѣстилъ, слѣдовательно, нѣтъ пространства совершенно пустого, слѣдовательно, все полно" (4-ое письмо къ Clarke, VII, 378) Допущеніе пустого пространства нарушаетъ законъ достаточнаго основанія и съ другой стороны „Пространство есть нѣчто совершенно однообразное, и безъ вещей, въ немъ расположенныхъ, одна точка пространства абсолютно ничѣмъ не различается отъ другой его точки. А отсюда слѣдуетъ,—при предположеніи, что пространство есть нѣчто само въ себѣ, а не только порядокъ тѣлъ относительно другъ друга,—что нельзя указать основанія, почему Богъ, сохраняя такое взаимное положеніе тѣлъ, помѣстилъ вещи такъ, а не иначе, и почему все не было расположено наоборотъ, напримѣръ, съ перемѣщеніемъ востока на западъ" (3-ье письмо къ Clarke, VII, 364).

Если по всѣмъ этимъ основаніямъ пространство не можетъ быть субстанціей, то въ не меньшей степени оно не можетъ быть и свойствомъ субстанціи, какъ думалъ, вслѣдъ за Ньютономъ, Кларкъ. Пространство не можетъ быть свойствомъ субстанціи уже потому, что нѣтъ такой субстанціи, для которой оно могло бы быть свойствомъ, ибо Богу пространство, очевидно, не можетъ принадлежать, въ каче-

Если намъ впервые будетъ предложена какая-нибудь математическая теорема, то у насъ не будетъ основаній быть увѣренными въ ея необходимости и всеобщности, пока мы не знаемъ отчетливо всѣхъ тѣхъ посредствующихъ звеньевъ, которыми обусловливается связь подлежащаго со сказу-

---

ствѣ Его свойства, иначе мы придемъ къ цѣлому ряду самыхъ нелѣпыхъ выводовъ (4-ое письмо къ Clarke, VII, 372) Все это наталкиваетъ насъ на важный выводъ: разъ пространство не есть ни субстанція, ни свойство субстанціи, то остается допустить, что пространство, какъ и время, представляетъ собою только порядокъ вещей и независимо отъ послѣднихъ не существуетъ „Я признаю пространство, пишетъ Лейбницъ, за нѣчто совершенно относительное, подобное времени,—за порядокъ существованій, подобно тому какъ время есть порядокъ послѣдовательностей“ (3-ье письмо къ Clarke. VII, 363; срвн письмо къ Des Bosses іюля 1709, II, 379; Nouv Ess. V, 136; письмо къ изд. Journ des sav. 18 іюня 1691, IV, 467) Если пространство есть порядокъ вещей и существуетъ только вмѣстѣ съ ними и въ нихъ, то идея пустого, или чистаго пространства, очевидно, есть просто абстракція, или идеальное понятіе По Лейбницу, образованіе этого отвлеченнаго понятія совершается по требованію постулята тожества. „Надлежитъ, пишетъ Лейбницъ, обратить вниманіе на различіе, существующее между мѣстомъ и отношеніемъ положенія того тѣла, которое занимаетъ это мѣсто. Ибо мѣсто А и В одно и то же, тогда какъ отношеніе А къ неподвижнымъ тѣламъ не есть, въ строгомъ смыслѣ, индивидуально, то же самое отношеніе, которое В (занимающее мѣсто А) будетъ имѣть къ тѣмъ же неподвижнымъ тѣламъ: эти отношенія только согласуются между собой (convienneni)) Ибо два различныхъ предмета, каковы А и В, не могли бы имѣть совершенно тожественныхъ индивидуальныхъ свойствъ, поскольку одно и то же индивидуальное свойство не можетъ находиться въ двухъ предметахъ, ни переходить отъ одного предмета къ другому. Но разумъ, не довольствуясь соотвѣтствіемъ, ищетъ тожества, ищетъ такой вещи, которая бы дѣйствительно была тою же самой, и представляетъ ее, какъ нѣчто находящееся внѣ предметовъ; это и называютъ мѣстомъ, или пространствомъ“ (5-ое письмо къ Clarke, VII, 400—401).

Будучи такимъ абстрактнымъ идеальнымъ понятіемъ, создаваемымъ по требованію закона тожества, пространство, естественно, не должно ограничиваться областью реальнаго, но простирается и на область возможнаго, какъ простирается на нее и самый законъ тожества А если такъ, если порядокъ пространства есть порядокъ возможный, порядокъ мыслимый, то отсюда слѣдуетъ, что этотъ порядокъ допускаетъ неограниченную, безконечную дѣлимость, ибо для

емымъ въ данной теоремѣ. Эмпирическое знаніе и является подобнымъ такой оторванной отъ обосновывающихъ ее доказательствъ теоремѣ Оно намъ даетъ лишь факты, фактическія связи, внутренняя цѣнность и значеніе которыхъ остаются для насъ неясными. Не зная, чѣмъ эти связи обусло-

---

мысли въ области возможнаго нельзя въ этомъ отношеніи поставить никакихъ препятствій. Отъ этой идеальной множественности пространства, или непрерывнаго (непрерывное есть не что иное, какъ чистая идея пространства), Лейбницъ отличаетъ множественность актуальную, которая состоитъ уже не изъ возможныхъ частей, не изъ тѣхъ частей, которыя заблагоразсудитъ указать ей мысль, а частей дѣйствительно данныхъ, намѣчаемыхъ принудительнымъ образомъ актуальной дѣйствительностью Иллюстрируя примѣромъ эти два вида множественности, Лейбницъ говоритъ, что „актуальная множественность слагается изъ реальныхъ частей такъ, какъ число изъ единицъ, а идеальная множественность слагается изъ идеальныхъ частей, какъ единица изъ дробей“ (письмо къ Volder'y 19 янв. 1706, II, 282 и мн. др)

Однако пространство и другія подобныя ему идеальныя понятія нельзя считать простою фикціей, не заключающей въ себѣ ничего истиннаго. Пространство, какъ и время, есть порядокъ—разумѣется, прежде всего, порядокъ феноменовъ (къ Remond 1714, III, 612). А если такъ, то поскольку феномены имѣютъ для себя основу въ истинной реальности, постольку и пространство получаетъ для себя реальную опору Можно сказать даже болѣе: подобно феноменамъ, пространство имѣетъ для себя реальный коррелятъ, какимъ является порядокъ существованія монадъ, существующія между ними отношенія. Протяженіе „относится къ вещамъ непрерывнымъ или повторяемымъ, какъ число къ считаемымъ вещамъ: именно, простая субстанція, не имѣя въ себѣ протяженія, однако, имѣетъ положеніе, которое является основаніемъ протяженія, такъ какъ протяженіе есть одновременное непрерывное повтореніе положенія, подобно тому какъ мы говоримъ, что линія образуется движеніемъ точки“ (къ Des Bosses 21 іюля 1707, II, 339) „Я сказалъ, пишетъ Лейбницъ Фольдеру, что пространство есть порядокъ сосуществованія возможностей, время порядокъ возможностей не сосуществующихъ Ты высказываешь удивленіе по поводу того, что если это такъ, то почему время принадлежитъ всѣмъ вещамъ, какъ духовнымъ, такъ и тѣлеснымъ,—тогда какъ протяженіе принадлежитъ только тѣламъ. Я отвѣчаю, что въ обоихъ случаяхъ какъ для первыхъ, такъ и для вторыхъ дѣло обстоитъ одинаково: именно, измѣненіямъ въ области духовнаго существованія и измѣненіямъ въ области тѣлеснаго существованія соотвѣтствуетъ свое, такъ сказать, положеніе (sedes) въ порядкѣ послѣдовательности, или

вливаются, мы не можемъ быть увѣрены въ ихъ прочности, не можемъ знать, являются ли они необходимыми или случайными, постоянными или временными, общими или единичными.

Но если эмпирическое знание никогда не можетъ достигнуть всеобщности, въ строгомъ смыслѣ слова,—всеобщ-

---

во времени, равно какъ тѣмъ и другимъ измѣненіямъ соотвѣтствуетъ положеніе въ порядкѣ сосуществованій, или въ пространствѣ (spatio) Ибо монады, хотя онѣ и не протяженны, однако въ протяженіи имѣютъ нѣчто, въ родѣ положенія, т е. нѣкоторое опредѣленное отношеніе сосуществованія къ другому" (письмо къ Volder іюня 1703, II, 253). Но при этомъ Лейбницъ предостерегаетъ отъ возможныхъ недоразумѣній „Хотя мѣсто монадъ и опредѣляется черезъ модификаціи, или опредѣленія частей пространства, сами монады, однако, не суть модификаціи непрерывной (continuae) вещи" (письмо къ Des Bosses 31 іюля 1709, II, 379). „Не слѣдуетъ думать, что монады, подобно тѣламъ двигаются въ дѣйствительномъ пространствѣ, сталкиваются или соприкасаются между собой; достаточно, что феномены даютъ видимость этого" (письмо къ Remond 1714, III, 623) „Монады находятся in loco лишь вслѣдствіе гармоніи, т е вслѣдствіе согласія съ феноменами мѣста,—согласія, возникающаго не въ силу вліянія, а по произвольности вещей". (*Bodem* Handschr 51).

Имѣя связь съ реальностью, пространство, съ другой стороны, имѣетъ связь и съ истинами разума, поскольку, какъ мы знаемъ, идея чистаго пространства, по Лейбницу, возникаетъ въ силу постулята тожества Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ что пространство Лейбницъ относитъ къ числу „вѣчныхъ истинъ" и ставитъ въ связь съ Божествомъ. „Пространство есть порядокъ вещей, но его истина и реальность имѣютъ основаніе въ Богѣ, какъ и всѣ вѣчныя истины" (Nouv. Ess V, 136). „Богъ источникъ того порядка, какимъ является пространство" (тамъ же, 137).

Изъ изложеннаго видно, что точка зрѣнія Лейбница на пространство весьма существенно отличается отъ соотвѣтствующаго взгляда Канта. У Канта пространство—равно какъ и время—, въ качествѣ априорной формы чувственности, опредѣляетъ и обусловливаетъ явленія У Лейбница, наоборотъ, явленія обусловливаютъ пространство, поскольку оно есть не что иное, какъ порядокъ явленій У Канта идеальный характеръ пространства передается и обусловливаемымъ имъ явленіямъ. У Лейбница, опять наоборотъ, явленія, имѣя для себя корень въ реальности, сообщаютъ реальный оттѣнокъ и пространству.

ности, основанной на необходимости, то извѣстная степень общности присуща и эмпирическому знанію. „Положенія фактическія также могутъ сдѣлаться нѣкоторымъ образомъ общими, но черезъ индукцію, или наблюденіе, такъ что это лишь множество подобныхъ фактовъ, какъ это, напримѣръ, бываетъ, когда наблюдаютъ, что ртуть подъ дѣйствіемъ огня всегда испаряется, но это не есть совершенная общность, такъ какъ мы не видимъ ея необходимости "[1]). Тѣмъ не менѣе, мы не позволяемъ себѣ сомнѣваться въ индуктивныхъ обобщеніяхъ и признаемъ ихъ за вполнѣ достовѣрныя положенія[2]). Лейбницъ не указываетъ прямо и опредѣленно, на чемъ основывается столь высокая степень достовѣрности, принадлежащая опытнымъ обобщеніямъ. Вообще, проблема объ условіяхъ состоятельности индуктивнаго вывода у Лейбница нигдѣ не поднимается. Однако не трудно сообразить, чѣмъ для него обезпечивалась достовѣрность индуктивныхъ обобщеній. Эта достовѣрность обезпечивалась метафизическими предпосылками его системы объ устройствѣ міра, въ частности, міра физическаго. Метафизическія убѣжденія Лейбница дѣлали для него достовѣрность индуктивнаго знанія настолько несомнѣнной, что онъ въ немъ, собственно говоря, не усматривалъ никакой проблемы. Согласно ученію Лейбница, матеріальный міръ разрѣшается въ элементы чисто раціональнаго, умопостигаемаго свойства: стройная система монадъ—такова подлинная основа матеріальнаго бытія. Правда, человѣку все это открывается черезъ эмпирическое познаніе, имѣющее, какъ мы знаемъ, смутный и неадэкватный характеръ. Однако, какъ мы видѣли, по мысли Лейбница, эмпирическое познаніе, при всѣхъ своихъ несовершенствахъ, извѣстнымъ образомъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, отображаетъ свойства

---

[1]) Nouv Ess. V, 428.

[2]) „Самое тяжелое изъ извѣстныхъ намъ тѣлъ есть тѣло твердое. Мы великолѣпно знаемъ, что оно окажется таковымъ и завтра. Ибо мы испытали это сто тысячъ разъ; это—достовѣрность опытная, или фактическая, хотя мы и не знаемъ связи тяжести съ другими свойствами этого тѣла" (тамъ же, 385)

послѣдней. Если дѣйствительность въ своей сущности раціональна, т. е. проникнута единствомъ принциповъ, то всѣ эти свойства должны находить для себя выраженіе и въ эмпирическомъ знаніи, сообщая ему характеръ общности. Итакъ, эмпирическая общность имѣетъ подъ собою, въ качествѣ своей основы, общность раціональную. Конечно, до этой раціональной общности нашъ умъ никогда не можетъ возвыситься, но, тѣмъ не менѣе, мысль о ней, какъ основѣ общности эмпирической, является естественнымъ и полезнымъ постулятомъ эмпирическаго познанія. Для нашей мысли, является, такъ сказать, большимъ утѣшеніемъ, что чисто эмпирическія связи и отношенія, ничего не говорящія нашему уму, нисколько не связанныя съ его принципами,—въ своей внутренней сущности, за кулисами феноменальнаго міра—суть связи и отношенія раціональныя, построенныя по принципамъ совершеннѣйшаго Божественнаго разума. Такое убѣжденіе, сообщающее высокую степень достовѣрности эмпирическому знанію, Лейбницъ соединялъ со всякимъ индуктивнымъ обобщеніемъ Напримѣръ, на эмпирическія свойства золота, каковы желтизна, твердость, наибольшій удѣльный вѣсъ и т. д., Лейбницъ смотритъ, именно, какъ на выраженіе „специфической сущности золота, хотя эта сущность въ своей внутренней природѣ намъ и не извѣстна“[1]).

Этотъ же постулятъ разумности бытія, отражающагося въ эмпирическомъ познаніи, вѣроятно, былъ причиною того необычайнаго оптимизма, съ которымъ Лейбницъ относится къ ошибкамъ въ эмпирическихъ обобщеніяхъ: именно, Лейбницъ не хочетъ признавать того, чтобы эти ошибки имѣли какое-либо гибельное, разрушительное вліяніе на добытые эмпирическимъ знаніемъ результаты. Ошибка въ обобщеніи, по мысли Лейбница, можетъ означать что-либо одно: либо данное обобщеніе слишкомъ широко, либо слишкомъ узко. Въ первомъ случаѣ оказывается, что извѣстный видъ, принимавшійся за послѣдній, на самомъ дѣлѣ не таковъ, а

[1]) Nouv. Ess V, 385

представляетъ комплексъ качествъ, составляющихъ родъ. Тогда результатомъ замѣченной ошибки будетъ лишь дальнѣйшая дифференціація прежняго вида на дальнѣйшіе, уже подлинные виды Такъ, напримѣръ, было бы со всѣми обобщеніями относительно золота, если бы былъ найденъ металлъ, совершенно совпадающій по своимъ свойствамъ съ золотомъ, но только болѣе распространенный, чѣмъ послѣднее,—или съ обобщеніями относительно людей, если бы вдругъ открылось, что австралійцы иного происхожденія, чѣмъ прочіе люди. Въ подобныхъ случаяхъ требовалось бы внести простую формальную поправку въ составленныя уже общія положенія, и послѣднія продолжали бы имѣть силу и при новомъ положеніи дѣла. Если же обобщеніе оказалось бы слишкомъ узкимъ, то въ этомъ случаѣ опять не произошло бы никакого замѣшательства въ нашемъ знаніи: черезъ открытіе ошибки оно просто сдѣлало бы естественный шагъ впередъ [1]).

33. Ошибочность взгляда на Лейбница, какъ на номиналиста Изъ того, что Лейбницъ въ основу общности эмпирической полагаетъ общность раціональную, трансцендентную, ясно видно, насколько несправедливо относить его къ числу номиналистовъ [2]). Строго говоря, номиналистическая точка зрѣнія не согласна съ принципами раціонализма, ибо господство ratio необходимо предполагаетъ наличность общности, и общности самой совершенной и законченной, находящей себѣ завершеніе въ полномъ единствѣ. Поэтому, утверждая разумность бытія, Лейбницъ не могъ считать общность за нѣчто призрачное, субъективное. Конечно, Лейбницъ былъ сторонникомъ принципа индивидуальности, но онъ въ неменьшей степени настаивалъ на реальной общности, которая, по его взгляду, вполнѣ примирима съ такою же реальной индивидуальностью.

Выясняя свое ученіе объ общихъ понятіяхъ, Лейбницъ

---

[1]) Тамъ же, 380—382.

[2]) См., напримѣръ, Herm *Otto*, Leibnizens Erkenntnisslehre, Leipz. 1884, стр. 17—18

различаетъ species въ математическомъ, или строгомъ смыслѣ, и species въ физическомъ смыслѣ. Въ послѣднемъ случаѣ не обращается вниманія на мелкія различія и судятъ лишь на основаніи крупныхъ и существенныхъ свойствъ (именно, тѣхъ, которыя оказываются общими) Такая общность, по мысли Лейбница, имѣетъ совершенно реальный характеръ „Все, что мы различаемъ и сравниваемъ, то же самое различаетъ и согласовываетъ природа, хотя она имѣетъ различія и сходства, которыхъ мы не знаемъ и которыя могутъ быть лучше нашихъ“ [1]) Конечно, Лейбницъ при этомъ остается далекъ отъ крайностей реализма; его точка зрѣнія болѣе приближается къ концептуализму. „Общность, пишетъ Лейбницъ, состоитъ въ сходствѣ единичныхъ вещей между собою, и это сходство есть реальность“ [2]). Такимъ образомъ, ученіе Лейбница объ общихъ понятіяхъ оказывается въ существѣ дѣла весьма простымъ. Присущую общимъ понятіямъ реальность нельзя, съ его точки зрѣнія, понимать въ смыслѣ наличности соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ отдѣльныхъ, такъ сказать, индивидуальныхъ реальностей Нѣтъ, такое отрѣшенное бытіе присуще только индивидамъ. Реальности же, соотвѣтствующія общимъ понятіямъ, суть реальныя свойства, соотвѣтствующія цѣлому роду индивидовъ. Совершенно очевидно, что понимаемую въ такомъ смыслѣ реальность общихъ понятій нѣтъ никакихъ основаній ставить почему-либо ниже реальности индивидуальныхъ идей Вѣдь тѣ свойства, которыя присущи цѣлому ряду отдѣльныхъ индивидовъ, ничуть не менѣе реальны, чѣмъ сами эти индивиды.

34. Значеніе эмпирическаго знанія съ точки зрѣнія Лейбница. Давая такую оцѣнку эмпирическому знанію, признавая реальность какъ за отдѣльными воспріятіями, такъ и за эмпирическими обобщеніями, Лейбницъ вполнѣ естественно отводитъ эмпирическому элементу важную роль въ общей экономіи нашего знанія Прежде всего, Лейбницъ, конечно, признаетъ за эмпирическимъ элементомъ значеніе

---

[1]) Nouv Ess. V, 289 [2]) Тамъ же, 271.

необходимаго пособія для знанія раціональнаго, для выработки раціональныхъ понятій и сужденій. Эта зависимость раціональнаго знанія отъ эмпирическаго, выраженная Кантомъ въ его классической формулѣ: „понятія безъ созерцаній слѣпы", кажется, никѣмъ еще не подвергалась сомнѣнію, ибо въ пользу ея постоянно говоритъ личный опытъ каждаго. Мы испытываемъ большое удовлетвореніе, когда намъ удается придать наглядность своимъ отвлеченнымъ понятіямъ. У Лейбница, въ силу его воззрѣній на природу раціональныхъ знаній, какъ на изначально присущіе душѣ задатки, какъ на зародыши идей, это значеніе эмпирическаго познанія для знанія раціональнаго выступаетъ еще болѣе рельефно Эмпирическій элементъ у Лейбница получаетъ значеніе необходимаго и весьма существеннаго фактора въ развитіи раціональнаго знанія. „Чувства, говоритъ Лейбницъ, необходимы для всякаго нашего дѣйствительнаго познанія" [1]). „Внѣшніе предметы пробуждаютъ, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, то, что первоначально скрывалось въ душѣ" [2]). „Мы никогда не узнали бы прирожденныхъ понятій, если бы никогда ничего не видали или не касались [3]).

Являясь, такъ сказать, необходимою конститутивною частью познанія, опытъ, по мысли Лейбница, оказываетъ раціональному знанію не мало цѣнныхъ услугъ. Прежде всего, опытъ, какъ мы знаемъ, можетъ служить для оцѣнки положеній раціональнаго знанія, убѣждая въ ихъ возможности, въ ихъ согласіи съ принципомъ противорѣчія. Конечно, раціональное выясненіе возможности извѣстныхъ познаній является болѣе желательнымъ, доставляетъ большее удовлетвореніе нашей мысли, но, какъ мы уже знаемъ, такой раціональный способъ представляетъ громадныя затрудненія и въ большинствѣ случаевъ оказывается непримѣнимымъ. На дѣлѣ, эмпирическій способъ оцѣнки раціональныхъ положеній является почти единственнымъ, которымъ мы пользуемся. И въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда мы

---

[1]) Nouv Ess V, 43. [2]) Тамъ же, 42. [3]) Тамъ же, 74

прибѣгаемъ къ раціональному способу, мы, по большей части, уже эмпирически убѣдились въ искомомъ, такъ что вся процедура анализа получаетъ характеръ раціональнаго оправданія и обоснованія эмпирически дознаннаго.

Въ силу той же возможности заключать отъ дѣйствительнаго къ мыслимому, эмпирическое познаніе служитъ для подтвержденія результатовъ раціональныхъ доказательствъ, а слѣдовательно, и тѣхъ пріемовъ, при помощи которыхъ эти результаты были получены. Услуги, которыя опытъ въ этомъ отношеніи оказываетъ раціональному знанію, весьма значительны. Всѣ, кто знакомъ съ отвлеченнымъ мышленіемъ, по опыту знаютъ, какъ легко здѣсь впасть въ ошибку, напримѣръ, допустивъ неправильное умозаключеніе,—между тѣмъ какъ одна такая ошибка имѣетъ роковое вліяніе на окончательный результатъ. Поэтому, ко всякому отвлеченному выводу мы бываемъ склонны относиться съ недовѣріемъ; у насъ, естественно, является сомнѣніе, не допущено ли какой-либо ошибки въ длинномъ рядѣ умозаключеній. И это сомнѣніе устраняется, когда результаты отвлеченнаго мышленія оказываются согласными съ опытомъ. „Данныя опыта, говоритъ Лейбницъ, служатъ разуму подтвержденіемъ почти такъ же, какъ повѣрка въ ариѳметикѣ служитъ къ тому, чтобы лучше избѣгать ошибокъ въ счетѣ, когда тотъ длиненъ“ [1]).

Но значеніе эмпирическаго элемента для раціональнаго знанія этимъ не ограничивается. Эмпирическое знаніе не только служитъ для знанія раціональнаго вспомогательнымъ средствомъ, орудіемъ повѣрки; но и образуетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ его статическую основу. Какъ извѣстно, всякій дедуктивный процессъ имѣетъ въ своей основѣ опредѣленыя аксіоматическія положенія, не требующія доказательства. Но лишь немногія изъ этихъ аксіомъ заслуживаютъ въ строгомъ смыслѣ этого названія и дѣйствительно недоказуемы. Большинство изъ нихъ являются выраженіемъ элементарныхъ наблюденій, произведеніе которыхъ доступно

[1]) Nouv Ess V, 43.

всякому. Конечно, идеалъ раціональнаго знанія требуетъ устраненія такихъ эмпирически составленныхъ аксіомъ и возведенія ихъ къ раціональнымъ принципамъ. Лейбницъ всегда былъ проникнутъ сознаніемъ этого идеала и не разъ поднималъ вопросъ о необходимости доказательства аксіомъ [1]) и даже самъ дѣлалъ попытки этого рода [2]) Но въ то же время совершенно очевидно, что и не достигшія еще раціональнаго обоснованія аксіомы могутъ на дѣлѣ съ успѣхомъ выполнить свою роль и этотъ недостатокъ ни мало не чувствуется. Къ тому же и „не легко доказать всѣ аксіомы и возвести все доказательство къ знаніямъ интуитивнаго свойства. И если бы люди дожидались такого возведенія, то, можетъ быть, мы до сихъ поръ не имѣли бы геометрической науки“ [3]). Если аксіомы такой совершенной науки, какъ геометрія, не достигли полной рациональной ясности, то тѣмъ болѣе нельзя этого требовать отъ другихъ наукъ, которыя, по самой природѣ своей, не могутъ достигнуть идеала раціональнаго знанія. Такова, напримѣръ, физика. Замѣчательно, что раціоналистъ Лейбницъ относится къ физикѣ болѣе благопріятнымъ образомъ, чѣмъ эмпирикъ Локкъ. Послѣдній склоненъ былъ отрицать полную достовѣрность за познаніемъ тѣлесной природы, квалифицируя его, какъ judgment and opinion, и высказывая мнѣніе, „что физика (natural philosophy) не способна сдѣлаться наукой“ [4]). Лейбницъ, наоборотъ, не колеблется признать за физикой достоинства науки. Правда, онъ соглашается съ Локкомъ, что физика въ цѣломъ ея объемѣ никогда не сдѣлается совершеннымъ знаніемъ, но для отдѣльныхъ физическихъ наукъ Лейбницъ это признаетъ вполнѣ возможнымъ „Напримѣръ, магнитологія есть такая (совершенная) наука; ибо сдѣлавъ небольшое число основанныхъ на опытѣ предположеній, мы можемъ, въ силу послѣдовательности, доказать извѣстное количество феноменовъ, которые, какъ мы видѣли, происхо-

[1]) Nouv Ess V, 67, 68, 98, 387—388, 395. [2]) *Erdm* 81, примѣч.
[3]) Nouv Ess V, 350. [4]) Essay on human understanding, B. IV, ch. 12, § 10.

дятъ совершенно такъ, какъ того требуетъ разумъ Мы не должны надѣяться на объясненіе всѣхъ наблюденій, какъ и геометры не доказали всѣхъ своихъ аксіомъ, но подобно тому какъ они удовольствовались выведеніемъ большого числа теоремъ изъ малаго числа раціональныхъ принциповъ, такъ будетъ достаточно, если физики, при помощи нѣкоторыхъ опытныхъ принциповъ, дадутъ объясненіе множества феноменовъ и могутъ даже предвидѣть ихъ въ практической жизни“ [1]).

35. Философскій методъ Лейбница. Столь высоко оцѣнивая эмпирическое знаніе, признавая за нимъ значеніе весьма важнаго пособія для знанія раціональнаго, Лейбницъ, естественно, даетъ широкое примѣненіе эмпирическому изслѣдованію и въ области метафизики. Конечно, Лейбницъ высоко цѣнилъ раціональный методъ [2]) Безспорно, что вывести всѣ положенія своей философіи при помощи раціональныхъ доказательствъ для него всегда было идеаломъ. Но умъ Лейбница былъ настолько трезвъ, что онъ сознавалъ всю недостижимость этого идеала [3]) Лейбницъ прекрасно видѣлъ, что одностороннее примѣ-

---

[1]) Nouv Ess. V, 435 [2]) См. выше, стр. 194—5, примѣч

[3]) Въ одномъ мѣстѣ „Новыхъ опытовъ“ Лейбницъ дѣлаетъ такое заявленіе, на основаніи котораго, повидимому, можно заключать, что онъ усвоялъ метафизикѣ исключительно раціонально-демонстративный методъ Именно, перечисливъ рядъ метафизическихъ проблемъ, Лейбницъ далѣе пишетъ: „и въ этомъ нѣтъ ничего такого, что я не считалъ бы доказаннымъ (demontré) или доказуемымъ“ (V, 369). Но едва ли основательно отсюда дѣлать выводъ, что Лейбницъ признавалъ за метафизикой исключительно демонстративный характеръ Такое же заявленіе Лейбницъ могъ бы сдѣлать относительно всякихъ другихъ проблемъ—относительно проблемъ физическихъ столько же, сколько относительно метафизическихъ. Какъ мы видѣли, для Лейбница и природа тѣлъ—напримѣръ, золота—допускаетъ аналитическое объясненіе. Посему, по своей сущности, все можетъ быть демонстративно доказано Но эта возможность не осуществляется на дѣлѣ изъ-за недостаточности нашихъ познавательныхъ силъ. Въ силу этого обстоятельства намъ приходится останавливаться на опредѣленныхъ еще не доказанныхъ раціональнымъ путемъ положеніяхъ, принимая ихъ за непосредственно извѣстныя Эта необходимость даетъ себя

неніе раціональнаго метода неизбѣжно ведетъ къ теоретической узости, къ искаженію подлинной дѣйствительности въ угоду отвлеченнымъ логическимъ схемамъ. Чтобы избѣжать этой теоретической узости, этого искаженія дѣйствительности,—средство одно. обращеніе къ опыту, вниманіе къ живой дѣйствительности Поэтому философскій методъ Лейбница, въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. тотъ методъ, которымъ онъ дѣйствительно пользовался, создавая свою философскую систему, не имѣетъ ничего общаго съ узко-раціоналистическимъ методомъ, какимъ, напримѣръ, является философскій методъ Спинозы Философскій методъ Лейбница можетъ быть опредѣленъ, какъ синтезъ, цѣлесообразное соединеніе умозрительныхъ пріемовъ съ эмпирическими.

Лейбницъ не разъ указываетъ на то, что нѣкоторыя существенныя положенія его философіи были имъ установлены исключительно на основаніи опытнаго изслѣдованія. При этомъ какъ разъ опытъ привелъ его къ такимъ положеніямъ, которыя помогли ему преодолѣть узость и односторонность философіи Спинозы. Какъ мы видѣли, самымъ существеннымъ моментомъ въ борьбѣ Лейбница противъ пантеизма и фатализма Спинозы было принципіальное отграниченіе фактическихъ истинъ отъ истинъ раціональныхъ. Только послѣднія онъ признавалъ за истины необходимыя, сводя ихъ къ закону противорѣчія. Первыя же онъ считалъ случайными и установилъ для нихъ особый принципъ—законъ достаточнаго основанія, или законъ наилучшаго. И это принципіальное различіе было установлено Лейбницемъ благодаря опыту. Именно, изслѣдуя феномены движенія, Лейбницъ съ удивленіемъ убѣдился, что они вовсе не объясняются изъ тѣхъ абстрактно-геометрическихъ законовъ, которые установилъ Декартъ. Это убѣжденіе было высказано Лейбницемъ еще въ 1671 году въ „Новой физической ги-

---

чувствовать, какъ въ прочихъ областяхъ знанія, такъ, въ частности, и въ области метафизической. И здѣсь приходится пользоваться нѣкоторыми чисто эмпирическими положеніями.

потезѣ". Говоря здѣсь о явленіяхъ движенія, онъ констатируетъ въ нихъ выраженіе „мудрости", не имѣющей мѣста въ геометріи, и даже прямо указываетъ на законъ достаточнаго основанія, какъ на объясняющій ихъ принципъ [1]). Изслѣдованія современныхъ ему физиковъ дали еще новое подтвержденіе этихъ взглядовъ [2]). Для Лейбница стало вполнѣ ясно, что механическіе законы, лежащіе въ основѣ всей физической природы, „случайны" [3]), и объясняются не изъ началъ геометрической необходимости, а изъ основаній совершенства и порядка [4]). Такъ Лейбницъ пришелъ къ сознанію того, что истины фактическія, касающіяся реальнаго порядка бытія, совсѣмъ другой природы, чѣмъ истины раціональныя.

Другимъ важнымъ моментомъ въ борьбѣ Лейбница съ пантеизмомъ Спинозы было его ученіе о множествѣ субстанціальныхъ центровъ физическаго бытія. И здѣсь опытное изслѣдованіе имѣло свою долю вліянія. Правда, къ такому ученію Лейбница располагали и соображенія чисто отвлеченнаго свойства, и возможно, что эти послѣднія имѣли въ данномъ случаѣ рѣшающее значеніе [5]). Однако безспорно, что, на ряду съ этими соображеніями, здѣсь имѣли значеніе и данныя опытнаго наблюденія надъ тѣми же феноменами движенія, свидѣтельствовавшія о невозможности объяснить эти феномены изъ Декартовскаго опредѣленія тѣла, какъ простого протяженія, и о необходимости смотрѣть на тѣла, какъ на динамическіе центры. „Изъ вульгарнаго опредѣленія тѣла черезъ протяженіе нельзя вывести законовъ движенія" [6]). Протяженіе предполагаетъ нѣкоторое δυναμικόν, какъ предметъ, которому оно принадлежитъ [7]). Для объясненія физическихъ законовъ необходимъ принципъ силы [8]). Изъ феноменовъ извѣстно, что всякую суб-

---

[1]) IV, 232. [2]) Письм. къ Ольденб 16 26 апр 1673, Math I, 44. [3]) Théod. VI, 320 (§ 347) [4]) Тамъ же, 319 (§ 346); срвн письм къ Bourguet 11 апр. 1710, III, 550; *Bodem* Handschr 59 и мн. др.

[5]) См. выше, стр. 150. [6]) Письмо къ Вольфу 20 авг 1705 г. Briefw mit Wolf, 34. [7]) Отрывокъ мая 1702, IV, 393

[8]) Къ курф Софіи 3 сент. 1694 г. *Klopp* VII, 303–304.

станцію нужно представлять дѣятельной [1]). Такимъ образомъ, несомнѣнно, что, создавая свое ученіе о субстанціально-динамическихъ центрахъ физической вселенной, Лейбницъ принималъ во вниманіе и данныя опытнаго характера.

Вообще нужно сказать, что Лейбницъ опредѣлялъ свой философскій путь на основѣ отчетливаго различенія отдѣльныхъ видовъ знанія и на основѣ яснаго представленія о ихъ существѣ, ихъ достоинствахъ и неизбѣжныхъ границахъ. Это надежнымъ образомъ предохраняло его отъ односторонности, отъ исключительнаго предпочтенія одного вида знанія другимъ или даже преувеличенія его значенія передъ другими Напротивъ, Лейбницъ старался каждый изъ нихъ использовать надлежащимъ образомъ, одинъ корректировать другимъ и такимъ образомъ достигать максимальныхъ результатовъ. Поэтому, и интуиція, и эмпирія, и раціональный выводъ находятъ себѣ законное признаніе и соотвѣтствующее примѣненіе въ философскомъ методѣ Лейбница.

Чуждый односторонности методъ, естественно, соотвѣтствующимъ образомъ сказался и на метафизикѣ Лейбница, въ частности, на его ученіи о Богѣ и отношеніи Бога къ міру, и далъ ему возможность преодолѣть узость и односторонность Спинозовской философіи.

---

[1]) Къ Volder'у 10 ноября 1703 г. II, 257.

ГЛАВА II.

Богъ и міръ въ системахъ Лейбница и Спинозы.

ОТДѢЛЪ I.

Богъ и міръ въ системѣ Спинозы.

1. Отступленіе отъ принциповъ раціоналистическаго метода, допущенное Спинозой. Мы видѣли, какое чудовищное упрощеніе вносилъ избранный Спинозой раціонально-дедуктивный методъ во всѣ проблемы бытія. Это упрощеніе было такъ велико и грозило такимъ безплодіемъ всей системѣ, что Спиноза самъ долженъ былъ отступить отъ строгаго слѣдованія своему методу и этою цѣною обезпечить жизненное значеніе за своей философіей. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, раціонально-дедуктивный методъ не давалъ Спинозѣ средствъ выйти изъ предѣловъ единой, абсолютной субстанціи. Въ силу этого для него получался громадный остатокъ, остатокъ, не объясненный и загадочный. Этимъ остаткомъ былъ весь тотъ эмпирическій міръ, къ которому мы сами принадлежимъ. Такимъ образомъ, строгое слѣдованіе принципамъ раціонально-дедуктивнаго метода обрекало философію Спинозы на акосмизмъ, на забвеніе эмпирическаго міра. Этотъ неутѣшительный результатъ могъ оставаться скрытымъ, невозможность при помощи раціональнаго метода найти дорогу къ эмпирическому міру могла не замѣчаться, пока мысль оставалась на теоретической, отвлеченной высотѣ [1]). Но эта невозможность рельефно обрисовы-

---

[1]) Въ этомъ случаѣ, казалось, міръ легко умѣщался во всеобъемлющую формулу „всего". „Изъ необходимости Божественной природы должно вытекать безконечное множество вещей (т. е все, что можетъ

вается, какъ только мысль останавливается на свойствахъ міра, на его отличіяхъ отъ Безконечнаго, Абсолютнаго. Два свойства отличаютъ эмпирическій міръ отъ Абсолютнаго во-первыхъ, множественность, и во-вторыхъ, конечный, ограниченный характеръ. Эти свойства и составляютъ непреодолимое препятствіе для дедуктивнаго метода; переходъ отъ безконечнаго совершенства къ міру ограниченныхъ и конечныхъ вещей оказывается неосуществимымъ и невозможнымъ. Съ этой невозможностью, и съ тѣмъ акосмизмомъ, который отсюда получался, Спиноза не могъ примириться, ибо онъ слишкомъ дорожилъ жизненнымъ значеніемъ философіи Спиноза не остается при одномъ Абсолютномъ, онъ включаетъ въ свою систему также множественный и конечный міръ. Но для этого ему, разумѣется, пришлось отступить отъ принциповъ раціонально-дедуктивнаго метода. Какъ множественность, такъ и конечность бытія у Спинозы не выводятся, а просто постулируются: и множественность, и конечность являются въ его системѣ, какъ нѣчто ирраціональное, необъяснимое изъ принциповъ разума.

2. Антиномія единства и множества въ системѣ Спинозы. Множественность Спинозою постулируется ужъ въ самомъ опредѣленіи Абсолютнаго: Абсолютное, Богъ, имъ опредѣляется, какъ существо, состоящее изъ безконечно многихъ аттрибутовъ [1]). Абсолютное, такимъ образомъ, является у Спинозы живымъ противорѣчіемъ: съ единствомъ оно соединяетъ

подпадать безконечному разуму) безконечными способами. Это положеніе должно быть ясно всякому, если только вникнуть въ то, что изъ даннаго опредѣленія каждой вещи разумъ выводитъ многія свойства, которыя необходимо вытекаютъ изъ нея (т. е сущности вещи), и тѣмъ ихъ больше, чѣмъ болѣе реальности выражаетъ опредѣленіе вещи, т. е. чѣмъ болѣе реальности заключаетъ въ себѣ сущность опредѣляемой вещи. Но такъ какъ Божественная природа имѣетъ безконечные аттрибуты (по опред 6), изъ которыхъ каждый выражаетъ безконечную въ своемъ родѣ сущность, то изъ ея необходимости необходимо должно слѣдовать безконечное множество вещей (т. е. все, что можетъ подпадать безконечному разуму) безконечными способами, что и требовалось доказать" (Эт. теор. 16 ч. I и доказат.)

[1]) Опред. 6 ч. I.

въ себѣ и множественность. Правда, для нашего человѣческаго познанія изъ всего безконечнаго числа аттрибутовъ имѣютъ значеніе только два: мышленіе и протяженіе. Но если имѣть въ виду только два упомянутые аттрибута, то этимъ дѣло нисколько не измѣняется: это значитъ лишь то, что множественность ближайшимъ образомъ опредѣляется, какъ двойственность—двоичественность, столь же мало соединимая съ единствомъ, какъ и множественность вообще.

Правда, аттрибутъ Спинозою опредѣляется такъ, что множественность аттрибутовъ оказывается какъ будто примиримой съ единствомъ субстанціи „Подъ аттрибутомъ", читаемъ въ „Этикѣ", я разумѣю то, что разумъ представляетъ о субстанціи, какъ бы нѣчто, составляющее ея сущность" [1]). Если аттрибуты выражаютъ сущность одной и той же субстанціи, то ихъ множественность, повидимому, не вредитъ ея единству Но мы убѣдимся въ обратномъ, если обратимъ вниманіе на то, какъ каждый аттрибутъ выражаетъ природу субстанціи. По ученію Спинозы, каждый аттрибутъ выражаетъ природу субстанціи in suo genere [2]), т. е. совершенно своеобразно, со своеобразной качественностію. Каждый аттрибутъ долженъ быть понимаемъ черезъ себя [3]) и имѣетъ бытіе въ самомъ себѣ [4]). Съ другими аттрибутами онъ не имѣетъ ничего общаго и развертываетъ свою самостоятельную, независимую отъ другихъ аттрибутовъ причинность [5]). Въ силу всѣхъ этихъ опредѣленій аттрибуты превращаются въ совершенно независимыя другъ отъ друга силы, или сущности, между которыми мысль не видитъ ничего общаго, не можетъ установить никакого единства. Аттрибуты мышленія и протяженія на дѣлѣ сводятся у Спинозы къ двумъ самостоятельнымъ субстанціямъ—мыслящей и протяженной. Конечно, Спиноза утверждаетъ, что оба аттрибута выражаютъ сущность одной субстанціи. Но это единство у него просто постулируется, а вовсе не обосновывается. Единство суб-

---

[1]) Опред. 4 ч I. [2]) Доказат. теор. 16 ч I

[3]) Теор. 10 ч I

[4]) Epist. IX, Sp. op. II, 34—5; срвн Эт. теор 29 ч. I, схолія.

[5]) См. о самостоятельной причинности мышленія теор 5 ч. II.

станціи остается, такъ сказать, закулисной стороной философіи Спинозы. Спиноза объ единствѣ говоритъ, но непосредственно такого единства онъ намъ не представляетъ. То, что онъ дѣйствительно представляетъ, есть, напротивъ, двойственность независимыхъ видовъ бытія, двѣ независимыя субстанціи. Итакъ, монизмъ Спинозы сводится на степень постулята, который нѣтъ возможности осуществить; система Спинозы въ дѣйствительности разрѣшается въ полный дуализмъ [1]).

---

[1]) Не было недостатка въ попыткахъ доказать, что отмѣченнаго противорѣчія въ системѣ Спинозы не существуетъ, что множественность аттрибутовъ вполнѣ соединима съ единствомъ субстанціи. Іоганнъ *Эрдманъ* пытается этого достигнуть, истолковывая аттрибуты въ смыслѣ простыхъ формъ познанія, въ смыслѣ необходимыхъ способовъ созерцанія Божественной сущности (Grundr. der Gesch. d Philos Bd. II, стр. 60) Послѣдняя остается, такимъ образомъ, неопредѣлимой; опредѣленія же, составляющія содержаніе аттрибутовъ, принадлежатъ разуму: безконечному, который разсматриваетъ природу Бога подъ безконечнымъ числомъ аттрибутовъ, и конечному, который разсматриваетъ природу Бога подъ двумя аттрибутами — мышленіемъ и протяженіемъ. Нѣкоторыя выраженія Спинозы, повидимому, благопріятствуютъ такому толкованію. Напримѣръ, въ одномъ изъ писемъ Спинозы читаемъ: Per substrantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur . Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis (Epist IX, Sp op. II, 34—35). То же впечатлѣніе производитъ самое опредѣленіе аттрибута: „подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что *разумъ представляетъ*...“ (Эт опредѣл. 4 ч I) Но, какъ справедливо замѣчаетъ *Фишеръ*, познанные предикаты суть, по ученію Спинозы, дѣйствительныя качества познаннаго объекта (Исторія новой философіи, т. II, стр 385) При томъ у Спинозы, съ другой стороны, нѣтъ недостатка въ такихъ выраженіяхъ, которыя свидѣтельствуютъ, что, согласно его мнѣнію, различіе аттрибутовъ имѣетъ реальное, дѣйствительное значеніе. Примѣромъ можетъ служить теорема 30 I ч. „Этики“. Эта теорема гласитъ: „разумъ, какъ конечный, такъ и безконечный, долженъ познавать аттрибуты Бога и ничего другого“. Доказывается она слѣдующимъ образомъ: „Истинная идея должна быть согласна съ своимъ предметомъ (по аксіомѣ 6), т е. то, что содержится въ умѣ объективно, должно находиться и въ природѣ. Но въ природѣ (по королл. теоремы 14) есть только одна субстанція, именно Богъ, и нѣтъ никакихъ другихъ видоизмѣненій (по теоремѣ 15),

3 Абсолютное и конечное въ системѣ Спинозы. Насколько для раціональнаго метода Спинозы оказалось невозможнымъ вывести изъ единства субстанціи множественность эмпирическаго бытія, настолько же невозможнымъ оказалось средствами этого метода совершить переходъ отъ Абсолютнаго къ конечному. Насколько дедуктивный методъ Спинозы не давалъ выхода изъ единства субстанціи, настолько же не давалъ онъ выхода и изъ ея абсолютнаго и

кромѣ тѣхъ, которыя находятся въ Богѣ и которыя (по той же теор.) безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть представляемы". Такая аргументація ясно свидѣтельствуетъ, что, по мысли Спинозы, различіе аттрибутовъ заложено въ природѣ субстанціи, а вовсе не обусловлено познающимъ разумомъ. Точно такъ же въ теоремѣ 4 ч. I говорится, что „внѣ разума нѣтъ ничего другого, чѣмъ бы двѣ или многія вещи могли различаться между собою, кромѣ субстанціи, или, что то же, ихъ аттрибутовъ и ихъ состояній". Болѣе основательную попытку примирить единство субстанціи со множественностью аттрибутовъ сдѣлалъ *Фишеръ*. Фишеръ понимаетъ аттрибуты, какъ силы,— силы, въ которыхъ выражаются разнообразныя дѣйствія первой причины. Связь между аттрибутами и субстанціей, съ точки зрѣнія Фишера, „самая простая. аттрибутъ относится къ Богу, или субстанціи, какъ сила къ причинѣ, какъ первичная сила къ первичному существу" (т. II, стр. 389). Пожалуй, все это дѣйствительно воспроизводитъ концепцію Спинозы, но зато нисколько не устраняетъ тѣхъ затрудненій, которыми эта концепція страдаетъ. Разъясненія Фишера только доказываютъ лишній разъ невозможность составить себѣ ясное и отчетливое раціональное понятіе о субстанціи Спинозы, соединяющей въ себѣ единство и множество. Все разъясненіе Фишера сводится къ тому, что, вмѣсто понятій субстанціи и аттрибута, онъ подставляетъ понятія причины и силы. Не трудно убѣдиться, что подобная замѣна не устраняетъ затрудненія: послѣднее остается такимъ же непреодолимымъ. Пока мы имѣемъ дѣло съ понятіями субстанціи и аттрибута, затрудненіе обусловливается тѣмъ, что невозможно отличить аттрибутъ отъ субстанціи: аттрибутъ оказывается со свойствами этой послѣдней, оказывается отдѣльною, самостоятельною субстанціей. Но аналогичное затрудненіе возникаетъ и въ томъ случаѣ, если на мѣсто понятій субстанціи и аттрибута будутъ поставлены понятія причины и силы. Силу также невозможно отличить отъ причины; нельзя мыслить силу, не надѣляя ее свойствами причины. Подобно тому какъ аттрибуты превращаются въ независимыя и самостоятельныя субстанціи, точно такъ же отдѣльныя силы первой причины оказываются отдѣльными, самостоятельными причинами. Что же касается самой первопричины,

безконечнаго существованія Превращая проблему происхожденія въ проблему вывода изъ опредѣленія субстанціи всего, что входитъ въ ея содержаніе, раціоналистическій методъ Спинозы, естественно, не могъ найти дорогу къ конечному бытію. Въ выводѣ не могло быть ничего такого, чего бы не было въ посылкахъ, чего бы не было въ самомъ основномъ опредѣленіи. И если послѣднее заключаетъ въ себѣ лишь абсолютное существованіе, то, очевидно, это абсолютное существованіе должно принадлежать и всему, что изъ опредѣленія слѣдуетъ: существованія конечнаго и ограниченнаго изъ существованія абсолютнаго нельзя получить, безъ нарушенія правилъ логики. И Спиноза это прекрасно сознавалъ. „Все, что вытекаетъ изъ абсолютной природы Бога, должно было всегда и безконечно существовать, или посредствомъ того же аттрибута существуетъ вѣчно и безконечно“ [1]). „То, что слѣдуетъ изъ какого-либо аттрибута Бога, поскольку этотъ аттрибутъ измѣненъ такимъ измѣненіемъ, которое существуетъ чрезъ него необходимо и вѣчно, должно такимъ существовать вѣчно и безконечно“ [2]). Это значитъ, что вѣчнымъ и неизмѣннымъ существованіемъ долженъ обладать всякій модусъ, какъ тотъ, который непосредственно слѣдуетъ изъ аттрибута Бога, такъ и тотъ, который зависитъ уже отъ другого модуса, но также обладающаго вѣчнымъ и безконечнымъ существованіемъ. Такимъ образомъ, для Спинозы не оказывалось пути къ міру конечныхъ вещей, измѣняющихся и вліяющихъ одна на

будто бы объединяющей отдѣльныя и независимыя силы, то она тутъ оказывается простымъ постулатомъ, какъ и единая субстанція. Такимъ образомъ, произведенная Фишеромъ замѣна понятій не даетъ никакихъ выгодъ. Множественность аттрибутовъ оказывается непримиримой съ единствомъ субстанціи, будемъ ли мы ее называть именно первой субстанціей, или первой причиной.—Это, конечно, не значитъ, что Спиноза признаетъ множество самостоятельныхъ субстанцій. Нѣтъ, Спиноза хочетъ быть одновременно и плюралистомъ и монистомъ Онъ хочетъ соединить единство, котораго требуетъ разумъ, со множествомъ, о которомъ говоритъ опытъ Разумѣется, чрезъ это въ его систему входитъ противорѣчіе, элементъ ирраціональный.

[1]) Эт. теор. 21 ч. I. [2]) Теор. 22 ч. I.

другую, то существующихъ, то исчезающихъ, не оказывалось пути къ эмпирическому, непосредственно намъ данному міру. Тотъ міръ, который Спиноза выводитъ изъ своего опредѣленія Бога, есть неподвижный, чуждый всякаго измѣненія міръ идеальныхъ вещей, которыя существуютъ совершенно необходимымъ образомъ, сущность которыхъ совпадаетъ съ существованіемъ [1]) Но Спиноза не хочетъ ограничиться неопредѣленными и общими очертаніями этого міра Напротивъ, какъ уже отмѣчалось выше, жизненные интересы его философіи влекли Спинозу къ эмпирическому міру, къ міру непосредственно намъ данныхъ вещей. Какъ же Спиноза находитъ возможнымъ ввести въ кругъ своего разсмотрѣнія міръ конечныхъ вещей?

4. Невозможность феноменалистическаго объясненія конечнаго бытія. Міръ конечныхъ вещей имѣетъ для себя характернымъ признакомъ господство закона причинности. Здѣсь каждая отдѣльная вещь обусловлена другою конечною вещью Въ силу этого, рядъ причинъ безконеченъ, и первая причина принципіально исключается. Спиноза на эту точку зрѣнія рѣшительно становится. „Все отдѣльное, или каждая отдѣльная вещь, которая конечна и имѣетъ опредѣленное существованіе, можетъ существовать и опредѣляться къ дѣятельности не иначе, какъ если она опредѣляется къ существованію и дѣятельности другою конечною причиною, которая также конечна и имѣетъ опредѣленное существованіе и такъ до безконечности“ [2]). Высказать такой взглядъ на міръ конечныхъ вещей—значитъ рѣзко подчеркнуть его противоположность абсолютному существованію. Установить

[1]) Это совпаденіе, конечно, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что существованіе вещей составляетъ неизбѣжное послѣдствіе ихъ сущности Это справедливо лишь въ отношеніи Бога (см теор. 20 ч. I.) Въ вещахъ же такого отношенія между ихъ существованіемъ и сущностью установить нельзя, ибо тогда пришлось бы признать за ними самопричинность (см. теор. 24 и доказ ч. I). Сущность и существованіе въ вещахъ, слѣдующихъ непосредственно или чрезъ посредство вѣчныхъ модификацій изъ природы Бога, совпадаютъ потому, что какъ первая, такъ и второе слѣдуютъ изъ необходимости Божественной природы. [2]) Теор. 28 ч. I.

какое-либо реальное отношеніе перваго ко второму представляется невозможнымъ. Въ виду этого единственнымъ выходомъ для Спинозы, повидимому, было понять міръ конечныхъ вещей чисто феноменалистически, т. е. признать его за чисто субъективное отраженіе подлиннаго трансцендентнаго существованія Такая точка зрѣнія вполнѣ надежнымъ образомъ устраняла бы кажущуюся непримиримою противоположность конечнаго и безконечнаго: ибо тогда бы эта противоположность основывалась на субъективной иллюзіи, точнѣе, — это была бы противоположность между подлинной дѣйствительностью и иллюзіей, и, какъ таковая, сама бы не имѣла реальнаго характера.

И есть основаніе думать, что Спиноза именно въ такомъ феноменалистическомъ смыслѣ понимаетъ міръ конечныхъ вещей. Два свойства принадлежатъ конечнымъ вещамъ: случайность и конечное существованіе. И оба эти свойства Спиноза объясняетъ изъ субъективныхъ основаній, именно, неполнотою и незаконченностью нашего эмпирическаго познанія. Мы видѣли, что эмпирическому познанію открывается безконечная цѣпь причинъ, которая не можетъ быть исчерпана; поэтому о вещахъ этого міра мы имѣемъ познаніе „спутанное и обрубленное“ [1]). Изъ этого непосредственно слѣдуетъ случайность предметовъ эмпирическаго познанія. Съ точки зрѣнія Спинозы, вещи мы представляемъ случайными и разрушимыми лишь потому, что, познавая ихъ эмпирическимъ способомъ, черезъ „воображеніе“, мы не можемъ о нихъ имѣть полнаго познанія. „это и есть то, что мы должны разумѣть подъ случайностью вещей и возможностью ихъ разрушенія (см. сх. 1 къ теор 33 ч. I); ибо кромѣ этого нѣтъ ничего случайнаго“ [2]). „Случайною какая-нибудь вещь называется не по другому какому-нибудь основанію, какъ только въ виду недостаточности нашего познанія. Ибо

[1]) „Человѣческая душа, когда она воспринимаетъ вещи по обыкновенному порядку природы, имѣетъ познаніе о самой себѣ, о своемъ тѣлѣ и о внѣшнихъ тѣлахъ не полное, а только спутанное и обрубленное“ (Эт. королл. къ теор 29 ч. II) [2]) Теор. 31 ч II

вещь, относительно которой мы не знаемъ, заключаетъ ли сущность ея въ себѣ противорѣчіе, или относительно которой мы хорошо знаемъ, что она не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія, и однако же ничего не можемъ утверждать навѣрное относительно существованія ея, такая вещь намъ не можетъ казаться ни необходимою, ни невозможною: и поэтому мы называемъ ее случайною или возможною" [1]) Такимъ образомъ, только отъ воображенія зависитъ, что мы представляемъ вещи случайными какъ относительно прошедшаго, такъ и относительно будущаго [2]). Въ вещахъ же самихъ по себѣ нѣтъ ничего случайнаго; онѣ необходимы Такъ, именно, мы и познаемъ вещи черезъ разумъ. „Къ природѣ ума принадлежитъ воспринимать вещи истинно (по королл. теор. 14 ч. II), именно, какъ онѣ суть въ себѣ (т. е. по королл. теор. 29 ч. II), не какъ случайныя, но какъ необходимыя" [3])

Но не смотря на эти, повидимому, столь рѣшительныя заявленія, къ феноменалистическому истолкованію ученія Спинозы о конечныхъ вещахъ встрѣчаются серьезныя препятствія На ряду съ упомянутыми заявленіями,

---

[1]) Схолія къ теор. 33 ч. I Впрочемъ, въ опредѣленіи 3 ч. IV дается какъ будто нѣсколько иное понятіе случайнаго. „Отдѣльныя вещи", гласитъ это опредѣленіе, „я называю случайными, поскольку мы, разсматривая только одну ихъ сущность, не находимъ ничего, что ихъ существованіе необходимо полагало бы, или что необходимо исключало бы его". Но, въ дѣйствительности, здѣсь только другими словами выражается то же понятіе случайнаго Разсматривать одну только сущность конечныхъ вещей—значитъ познавать ихъ неполнымъ образомъ, ибо для ихъ полнаго познанія нужно разсмотрѣть рядъ другихъ конечныхъ вещей, съ которыми первыя стоятъ въ связи

[2]) Королл 1 къ теор 44 ч. II.

[3]) Теор. 44 ч II.—Отсюда, конечно, нельзя вывести того заключенія, что необходимый и вѣчный характеръ вещей опредѣляется формою познанія. Такая кантовская точка зрѣнія совершенно чужда Спинозѣ. Черезъ разумъ мы получаемъ адэкватное познаніе сущности вещей, а эта сущность отличается необходимымъ и вѣчнымъ характеромъ: здѣсь познаніе всецѣло управляется предметомъ, а не предметъ познаніемъ. Другое дѣло—познаніе неадэкватное, доставляемое воображеніемъ. Здѣсь имѣетъ мѣсто формированіе предмета со стороны субъективныхъ условій, поэтому и извѣстная зависимость предмета отъ нихъ.

чувственное знаніе у Спинозы изображается такими чертами, которыя ясно говорятъ о реалистической точкѣ зрѣнія, т. е. о томъ, что, по взгляду Спинозы, эмпирическій порядокъ природы предполагается чувственнымъ познаніемъ, а не порождается имъ. Душа, по взгляду Спинозы, есть сложная идея [1]) нашего тоже сложнаго [2]) тѣла [3]). Такимъ образомъ, у Спинозы сущность души отождествляется съ представленіемъ собственнаго тѣла Отсюда слѣдуетъ, что только собственное тѣло непосредственно отражается въ душѣ Что же касается другихъ тѣлъ, то они нами познаются лишь постольку, поскольку наше тѣло подвергается съ ихъ стороны извѣстнымъ воздѣйствіямъ, слѣдовательно, поскольку въ нашемъ тѣлѣ возникаютъ состоянія, обусловленныя дѣйствіемъ на него другихъ тѣлъ Но „познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ ее въ себѣ“ (аксіома 4 ч. I). Поэтому упомянутыя состоянія должны заключать и выражать не только природу нашего тѣла, но и природу тѣла внѣшняго“ [4]). Такое объясненіе чувственнаго знанія ясно показываетъ, что для Спинозы міръ конечныхъ вещей является необходимымъ реальнымъ условіемъ этого знанія Такимъ образомъ, противоположность Абсолютнаго и конечнаго является для Спинозы реальною, дѣйствительною, а не призрачною лишь противоположностью и, какъ таковая, можетъ быть разрѣшена не на гносеологической, но на метафизической почвѣ.

5. Неудачная попытка Спинозы устранить антиномію Абсолютнаго и конечнаго. Попытку къ такому разрѣшенію Спиноза предпринимаетъ уже въ доказательствѣ къ теоремѣ 28 ч. I,—теоремѣ, формулирующей его ученіе о мірѣ конечныхъ вещей. Въ этомъ доказательствѣ Спиноза старается установить связь между міровою причинностью и причинностью Божественною, ученіе о которой формулировано въ теоремѣ 16 ч. I: „изъ необходимости Божественной природы должно вытекать безконечное множество вещей безко-

[1]) Эт. теор 11 ч. II [2]) Постулаты 1 и 2 ч. II.
[3]) Теор 13 ч. II. [4]) Теор 16 ч II

нечными способами". Чтобы установить эту связь, Спиноза замѣняетъ нейтральное философскимъ понятіемъ выраженіе „вещи" соотвѣтствующимъ своему основному пантеистическому воззрѣнію выраженіемъ „модусъ", модификація Божественной сущности. „Все, что опредѣлено къ существованію, гласитъ доказательство теоремы 28 ч. I, опредѣлено такъ Богомъ (по теор. 26 и королл. теоремы 24). Но то, что конечно и имѣетъ опредѣленное существованіе, не можетъ быть произведено абсолютною природою какого-нибудь атрибута Бога; ибо все, что вытекаетъ изъ абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, есть безконечно и вѣчно (по теор. 21). Слѣдовательно, оно должно было вытекать изъ Бога или какого-либо Его атрибута, поскольку Онъ представляется измѣненнымъ какимъ-нибудь образомъ; ибо, кромѣ субстанціи и модусовъ не существуетъ ничего (по аксіомѣ I и опред. 3 и 5), а модусы (по королл. теор. 25) суть не что иное, какъ видоизмѣненія (affectiones) атрибутовъ Бога. Но изъ Бога или какого-нибудь Его атрибута, поскольку Онъ подвергнутъ такому видоизмѣненію, которое вѣчно и безконечно, оно тоже не могло вытекать (по теор. 22). Слѣдовательно, оно должно было вытекать и опредѣляться къ существованію и дѣятельности Богомъ или какимъ-нибудь Его атрибутомъ, поскольку Онъ видоизмѣненъ такимъ видоизмѣненіемъ, которое конечно и имѣетъ опредѣленное существованіе. Затѣмъ, въ свою очередь, эта причина или состояніе (на томъ же основаніи, которымъ мы доказали первую часть этой теоремы) должно было опредѣляться другою причиною, которая также конечна и имѣетъ опредѣленное существованіе, а эта послѣдняя, въ свою очередь, на томъ же основаніи, третьей и такъ до безконечности". Приведенное доказательство, такимъ образомъ, предполагаетъ, что въ причинности „обычнаго порядка природы" скрывается зависимость вещей отъ Бога. Зависимость одной конечной вещи—оказывается—для Спинозы означаетъ то же, что и зависимость вещей отъ Бога, только не въ абсолютномъ смыслѣ, а поскольку Онъ разсматривается подверженнымъ извѣстному состоянію и при томъ состоянію конечному.

Такъ является знаменитое Спинозовское quatenus — „поскольку", при помощи котораго онъ пытается выйти изъ затрудненія, въ которое попала его система. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, эта попытка оказывается тщетной: связь конечнаго съ Абсолютнымъ Спинозою не устанавливается, а лишь постулируется, представляется необходимою съ точки зрѣнія основного пантеистическаго воззрѣнія, сама оставаясь столь же непонятной, какъ и была. Въ самомъ дѣлѣ, Спиноза утверждаетъ: конечная вещь зависитъ отъ Бога, поскольку она зависитъ отъ Его модификацій. Это объясненіе было бы великолѣпнымъ, если бы самое понятіе модуса не представлялось въ данномъ случаѣ загадочнымъ, если бы этотъ модусъ можно было такъ или иначе вывести изъ природы Бога. Но этого нѣтъ. Этотъ модусъ также зависитъ отъ природы Бога лишь *постольку*, *поскольку* зависитъ отъ другого модуса. Относительно послѣдняго справедливо то же самое. Такимъ образомъ, зависимость конечныхъ вещей отъ Бога,—зависимость, которая утверждается въ согласіи съ основнымъ тезисомъ пантеизма, на самомъ дѣлѣ не дается, а переносится все далѣе и далѣе, т е она оказывается такимъ же неосуществимымъ постулатомъ, какъ и понятіе первопричины. Итакъ, при помощи quatenus Спиноза, какъ и слѣдовало ожидать, антиноміи Абсолютнаго и конечнаго не разрѣшилъ; у Спинозы сохраняется рѣзкій дуализмъ двухъ порядковъ бытія: абсолютнаго и конечнаго и, соотвѣтственно этому, двухъ точекъ зрѣнія—философской и научной.

6. Неустранимость антиноміи Абсолютнаго и конечнаго при истолкованіи безконечныхъ и вѣчныхъ модификацій въ смыслѣ сущностей эмпирическихъ вещей. Трудность не разрѣшается и въ томъ случаѣ, если мы, подобно Венцелю, безконечныя и вѣчныя модификаціи отожествимъ съ сущностью конечныхъ эмпирическихъ вещей. Хотя самъ Спиноза такого сближенія нигдѣ не дѣлаетъ, однако для подобнаго истолкованія имѣются вѣскія основанія, и его можно положительно признать правильнымъ. Именно, въ схоліи къ теор. 45 ч. II мы читаемъ: „хотя каждая отдѣль-

ная вещь опредѣляется другою отдѣльною вещью къ существованію опредѣленнымъ образомъ, однако сила, которою каждая старается пребыть въ своемъ существованіи, *слѣдуетъ изъ вѣчной необходимости природы Бога*". Въ теоремѣ 7 ч. III это стремленіе вещи къ существованію опредѣляется, какъ истинная сущность вещи: „стремленіе, по которому каждая вещь стремится сохранить свое существованіе, есть не что иное, какъ дѣйствительная сущность самой вещи" Итакъ, сущность всякой эмпирической вещи слѣдуетъ непосредственно изъ необходимости природы Бога Въ силу этого она существуетъ вѣчно, поскольку существованіе мы будемъ понимать въ высшемъ,—метафизическомъ смыслѣ, а не въ смыслѣ эмпирической длительности—duratio [1]) Если это понятіе сущности сопоставить съ понятіемъ безконечной модификаціи даннымъ въ теоремахъ 21 и 22 ч I, то тождественность обоихъ понятій будетъ несомнѣнна.

Повидимому, пониманіе вѣчныхъ и безконечныхъ модификацій въ смыслѣ сущностей эмпирическихъ вещей смягчаетъ, даже устраняетъ отмѣченный ранѣе дуализмъ, свойственный системѣ Спинозы. При такомъ истолкованіи ученія Спинозы оказывается, что вѣчныя и безконечныя модификаціи не суть какія-то трансцендентныя сущности, возвышающіяся надъ міромъ конечныхъ вещей, напротивъ, онѣ имманентны этимъ послѣднимъ, тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ ними, составляя ихъ дѣйствительную сущность. Повидимому, такимъ образомъ между міромъ безконечнымъ и конечнымъ устанавливается полное единство. Однако на дѣлѣ этого нѣтъ. Отмѣченный выше антагонизмъ конечнаго и Безконечнаго остается непримиримымъ и при такой концепціи безконечныхъ модификацій. Все различіе сводится къ тому, что теперь этотъ антагонизмъ вводится въ самыя эмпирическія вещи; теперь каждая эмпирическая вещь оказывается какимъ-то противорѣчіемъ, поскольку со стороны

[1]) Въ цитованной ранѣе схоліи къ теор. 45 ч. II Спиноза пишетъ: „я говорю о самой природѣ существованія, которое приписывается отдѣльнымъ вещамъ потому, что онѣ вытекаютъ безконечными способами изъ вѣчной необходимости природы Бога".

своей сущности, она признается зависимой непосредственно отъ Бога, а со стороны своего феноменальнаго существованія, входящей, какъ членъ, въ безконечный рядъ конечныхъ причинъ.

Такое перенесеніе антагонизма безконечнаго и конечнаго въ нѣдра конкретныхъ вещей къ старой трудности присоединяетъ еще новую: прежде трудность состояла въ томъ, что оба порядка бытія— вѣчный и временный—оказывались не возводимыми одинъ къ другому, оставались одинъ противъ другого во враждебной противоположности. Теперь оба порядка уже исключаютъ другъ друга, оказываются между собой несовмѣстимыми. При достаточномъ углубленіи въ суть дѣла, оказывается, что каждый изъ этихъ порядковъ, вполнѣ достаточенъ, чтобы произвести всякую отдѣльную вещь и не нуждается въ восполненіи со стороны другого порядка. Допустимъ, что сущность вещи производится непосредственно Богомъ. Эта сущность, какъ мы знаемъ, вполнѣ совпадаетъ съ специфическою силою вещи, слѣдовательно, и съ ея индивидуальною опредѣленностью. Но если дѣло обстоитъ такъ, то на долю внѣшнихъ причинъ ничего не остается: онѣ низводятся неизбѣжнымъ образомъ на степень какихъ-то ненужныхъ акцессуаровъ, ничего новаго не вносящихъ въ природу вещи. И обратно— если мы сосредоточимъ свое вниманіе на внѣшнемъ порядкѣ, то для внутренней, Божественной причинности не остается мѣста. Внѣшнія причины, опредѣляя характеръ и свойства извѣстной вещи, опредѣляя то, что составляетъ ея индивидуальность, тѣмъ самымъ опредѣляютъ и ея сущность. Такимъ образомъ, аппеллировать къ Божественной причинности не оказывается основаній [1])

1) Насколько невозможно устранить это противорѣчіе изъ системы Спинозы, лучше всего доказываетъ упомянутая работа Венцеля, посвященная выясненію мировоззрѣнія Спинозы. Въ этой работѣ авторъ, истощивъ всѣ средства, чтобы преодолѣть, въ границахъ ученія Спинозы, антагонизмъ безконечнаго и конечнаго, оставляетъ, наконецъ, метафизическую почву и пытается достигнуть примиренія на почвѣ гносеологіи: вмѣсто того, чтобы говорить объ отношеніи между Без-

7. Акосмизмъ, какъ неизбѣжный результатъ пантеистической точки зрѣнія; теистическая идея творенія, какъ единственный способъ разрѣшенія проблемы конечнаго бытія. Послѣ всего этого становится вполнѣ очевиднымъ, что Спиноза проблемы конечнаго эмпирическаго міра не разрѣшилъ, хотя онъ какъ будто вѣритъ, что это имъ сдѣлано. Предъ нами здѣсь основной дефектъ, основной изъянъ пантеизма: у пантеизма нѣтъ дороги къ конечному міру. Старыя пантеистическія ученія,—напримѣръ, индійскія и гностическія, этотъ дефектъ обнаруживали еще не такъ

конечнымъ и конечнымъ, онъ предпочитаетъ говорить объ отношеніи между знаніемъ черезъ понятія и знаніемъ черезъ представленія. Венцель старается доказать, что между тѣмъ и другимъ нѣтъ никакого антагонизма, а что, наоборотъ, знаніе черезъ представленія составляетъ необходимую основу знанія черезъ понятія. Въ подтвержденіе такого взгляда онъ приводитъ слѣдующее мѣсто изъ трактата „Объ усовершенствованіи разума“ „Разумъ постигаетъ вещи не столько подъ длительностью, сколько подъ нѣкоторою формою вѣчности; или лучше сказать, онъ обращаетъ вниманіе на самыя постигаемыя вещи, а не на длительность и число ихъ; напротивъ, когда вещь представляется, то разумъ постигаетъ ее подъ опредѣленнымъ числомъ, подъ опредѣленною длительностью и количествомъ“ (Sp. op. I, 31). Венцель подчеркиваетъ слова: „разумъ обращаетъ вниманіе на постигаемыя вещи“, и дѣлаетъ отсюда выводъ, что эти вещи должны существовать и быть намъ даны черезъ представленіе (это представленіе открываетъ намъ вещи, какъ дѣйствительно существующія) (теор 18 ч. II). Такимъ образомъ, по Венцелю, въ представленіи данъ исходный путь для раціональнаго познанія, въ немъ данъ, такъ сказать, объектъ, подлежащій объясненію. Какъ же совершается переходъ отъ представленія къ адэкватному познанію?

Въ представленіи, какъ мы знаемъ, съ точки зрѣнія Спинозы, заключены свойства и внѣшняго предмета, и нашего тѣла. Поэтому непосредственно представленіе намъ не даетъ знанія относительно подлинныхъ свойствъ вещи. Чтобы получить это знаніе, мы должны сопоставить наибольшее число представленій. Венцель ссылается при этомъ на схолію къ теоремѣ 29 ч. II. Эта схолія гласитъ: „Я положительно утверждаю, что душа имѣетъ познаніе о себѣ самой, о своемъ тѣлѣ и о внѣшнихъ тѣлахъ не полное, а лишь спутанное, всякій разъ какъ она воспринимаетъ вещи по обыкновенному порядку природы, т. е. всякій разъ какъ она внѣшнимъ образомъ, именно случайной встрѣчею вещей, возбуждается къ созерцанію того или другого, а не

рѣзко И авторы этихъ ученій сознавали все значеніе проблемы, связанной съ происхожденіемъ условнаго и конечнаго міра изъ безусловнаго источника бытія. Но благодаря тому, что ихъ мысль вращалась въ области образовъ, они не замѣчали всей непреодолимости возникавшихъ предъ ними затрудненій и находили удовлетворительный для ихъ собственнаго сознанія выходъ, прибѣгая къ поэтическимъ метафорамъ – и чисто миѳологическому объясненію. У Спинозы, съ его строго раціональнымъ методомъ, ничего подобнаго не могло имѣть мѣста Поэтому затрудненія для него

тогда, когда она внутреннимъ образомъ, именно одновременнымъ созерцаніемъ многихъ вещей, возбуждается къ пониманію ихъ сходствъ, различій и противоположностей. Ибо всякій разъ какъ она располагается къ этому такимъ или другимъ внутреннимъ образомъ, она тогда представляетъ вещи ясно и отчетливо, какъ я покажу ниже". Итакъ, съ точки зрѣнія Венцеля, оба вида знанія—знаніе черезъ представленіе (мы бы сказали—научное знаніе) и знаніе черезъ понятія (мы бы сказали—знаніе философское) солидарны между собою. Если же между ними возникаетъ видимый антагонизмъ, если знаніе черезъ представленіе оказывается несовпадающимъ съ знаніемъ черезъ понятія, то это объясняется тѣмъ, что вмѣсто цѣлаго берется часть, что мы устанавливаемъ такой порядокъ или такую связь представленій, которыя должны быть названы произвольными и субъективными. Наоборотъ, никакого антагонизма не будетъ, если связь представленій будетъ устанавливаться по нормѣ вѣчной идеи Бога (*Wenzel*, привед. соч стр. 321—322)—Никакъ нельзя признать, что всѣми этими разсужденіями устраняется трудность. Венцель утверждаетъ, что, съ точки зрѣнія Спинозы, между эмпирическимъ знаніемъ и знаніемъ раціональнымъ существуетъ солидарность, что первое составляетъ необходимую основу второго. Совершенно справедливо, что Спиноза усматриваетъ въ представленіи извѣстный положительный элементъ (теор. 1 ч. IV; ср. доказ. и схолію къ ней); но въ какомъ отношеніи этотъ положительный элементъ стоитъ къ познанію черезъ понятія, это остается загадкой. И во всякомъ случаѣ является довольно рискованнымъ такое утвержденіе, что положительный элементъ представленія можетъ достигать полной ясности, благодаря совокупности представленій, такъ сказать, одного направленія (*Wenzel*, стр 323) Единственное документальное подтвержденіе для такого истолкованія имѣется въ приведенной выше схоліи къ теоремѣ 29 части II. Но смыслъ этой схоліи не отличается ясностью. И болѣе основаній понимать ее иначе, нежели она понимается у Венцеля. Въ схоліи несомнѣнно говорится объ

должны были стать во всей своей непреодолимости; а отмѣченный выше основной дефектъ пантеизма долженъ былъ представиться особенно выпукло. Если старыя пантеистическія системы достигали видимаго разрѣшенія проблемы конечнаго, допуская рядъ посредствъ, чрезъ которыя Абсолютное постепенно все болѣе и болѣе приближается къ конечному, то для Спинозы этотъ кажущійся выходъ былъ закрытъ. По принципамъ дедуктивнаго, раціональнаго метода такія посредства, какъ бы многочисленны они ни были, не могли достигать своей цѣли: по требованіямъ логики изъ

адэкватномъ познаніи вещей. Такъ какъ Спиноза признаетъ два вида адэкватнаго знанія—знаніе раціональное и знаніе интуитивное (такъ назыв. познаніе 2-го и 3-го рода), то возникаетъ вопросъ, какой изъ этихъ двухъ видовъ знанія имѣется въ виду въ разсматриваемой схоліи. Если держаться того истолкованія, какое даетъ этой схоліи Венцель, то въ ней трактуется о раціональномъ знаніи—знаніи, состоящемъ въ образованіи общихъ понятій и выводѣ изъ этихъ общихъ понятій или сужденій соотвѣтствующихъ положеній: вѣдь, Венцель старается доказать какъ разъ то, что рядъ представленій служитъ основаніемъ для образованія общихъ раціональныхъ понятій. Однако, стоитъ только вчитаться въ разсматриваемую схолію, чтобы убѣдиться, что въ ней рѣчь можетъ идти только о третьемъ способѣ познанія. Въ самомъ дѣлѣ, въ схоліи къ теоремѣ 29 ч. II говорится о возможности адэкватнаго познанія въ отношеніи всякой вещи. всякая вещь—таковъ смыслъ этой схоліи—при извѣстныхъ условіяхъ, можетъ познаваться адэкватно. Но относительно каждой вещи адэкватное познаніе можетъ осуществляться лишь черезъ третій родъ познанія. Второй же способъ познанія не можетъ быть приложимъ ко всѣмъ вещамъ, ибо, какъ мы знаемъ, онъ исчерпывается общими понятіями и тѣмъ, что изъ нихъ логически выводится. А если въ схоліи къ теоремѣ 29 ч. II имѣется въ виду познаніе третьяго рода, то оно не можетъ дать основаній для предполагаемаго Венцелемъ истолкованія; остается недоказаннымъ, что, съ точки зрѣнія Спинозы, представленія служатъ необходимою основою понятій и между тѣми и другими нѣтъ антагонизма и противорѣчія. Венцель, какъ мы видѣли, хочетъ признать этотъ антагонизмъ результатомъ произвольныхъ, субъективныхъ сочетаній представленій. На дѣлѣ противорѣчіе между раціональнымъ и эмпирическимъ познаніемъ имѣетъ мѣсто не только въ томъ случаѣ, когда устанавливается субъективный и произвольный порядокъ представленій, но и въ томъ, когда этотъ порядокъ соотвѣтствуетъ объективному порядку конечнаго бытія. Вѣдь, и при совершенно объектив-

Абсолютнаго—ничего не могло получиться, кромѣ Абсолютнаго же. Чтобы ввести въ свою систему конечное, чтобы спасти свою систему отъ акосмизма, Спиноза долженъ былъ просто поставить это конечное рядомъ съ Абсолютнымъ, не указавъ между ними никакого понятнаго для мысли отношенія. Такое разрѣшеніе вопроса нельзя назвать иначе, какъ антифилософскимъ и ирраціональнымъ Если съ этимъ воззрѣніемъ сопоставить точку зрѣнія теизма, то нельзя не видѣть того, что послѣдній болѣе даетъ удовлетворенія запросамъ мысли, является болѣе философскимъ, нежели пантеизмъ Спинозы и вообще пантеизмъ. Въ то время, какъ для пантеизма остается совершенной загадкой, какимъ образомъ изъ абсолютнаго источника возникаетъ—вопреки всякой логикѣ—условное, конечное бытіе, теизмъ даетъ здѣсь удовлетворительное объясненіе. конечный міръ творится Богомъ, но не изъ Бога, а изъ ничего Послѣ этого его конечный характеръ не можетъ уже вызвать какихъ-либо недоумѣній Правда, повидимому, это затрудненіе устраняется цѣною созданія новаго. Если непонятно возникновеніе изъ абсолютнаго бытія конечнаго, то какъ будто не менѣе непонятнымъ является возникновеніе какого-либо бытія изъ абсолютнаго ничто. Безспорно, элементъ таинственнаго въ этомъ вопросѣ не устранимъ, и какъ мы увидимъ, теизмъ этотъ элементъ принципіально признаетъ. Но при всемъ томъ отмѣченное затрудненіе нѣсколько ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что, съ точки зрѣнія теизма, ничто, такъ сказать, не единственное начало міра; рядомъ съ нимъ стоитъ Богъ. Конечный міръ—для теизма является какъ бы синтезомъ этихъ двухъ началъ: абсолютнаго утвержденія и

номъ изученіи актуально существующаго бытія мы не можемъ выйти за предѣлы безконечной цѣпи причинъ и связать ее съ безусловною Первопричиною. Конечно, это достигается, когда наше познаніе совершается „по нормѣ безконечной идеи Бога“ (Sp. op. I, 13). Но здѣсь мы имѣемъ дѣло уже съ инымъ видомъ познанія, не имѣющимъ ничего общаго съ познаніемъ научнымъ, иными словами, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ познаніемъ философскимъ Такимъ образомъ, антагонизмъ обоихъ видовъ знанія остается у Венцеля непримиреннымъ.

абсолютнаго отрицанія. При разсмотрѣніи ученія объ этомъ предметѣ Лейбница все это будетъ представлено болѣе обстоятельно и отчетливо.

ОТДѢЛЪ II.

Богъ и міръ въ системѣ Лейбница.

8. Преимущества метода Лейбница и его ученіе о Богѣ и мірѣ. Въ ученіи Лейбница о Богѣ и мірѣ сказалась плодотворность его гносеологическихъ воззрѣній и методологическихъ пріемовъ, подобно тому какъ въ соотвѣтствующемъ ученіи Спинозы выразилась вся односторонность его метода.

Проблема, съ которой встрѣчается философъ въ ученіи о Богѣ и мірѣ, есть проблема происхожденія условной реальности отъ безусловной. Спиноза, остановившись, въ концѣ концовъ, на дедуктивномъ методѣ, какъ на единственномъ методѣ философіи, разрѣшаетъ эту проблему упрощеннымъ образомъ. Для ея разрѣшенія ему казалось достаточнымъ установить реальность Безусловнаго: эта реальность, съ его точки зрѣнія, вполнѣ надежнымъ образомъ обезпечивала и реальность условнаго. Въ самомъ дѣлѣ, зависимость условнаго отъ Безусловнаго несомнѣнна и, конечно, не можетъ быть никѣмъ оспариваема. Понявъ же, въ согласіи со своимъ методомъ, эту зависимость по образу логической зависимости, соединяющей одно понятіе съ другимъ, Спиноза, естественно, пришелъ къ своему легкому и упрощенному способу рѣшенія проблемы условной реальности. Условное бытіе составляетъ неизбѣжное логическое послѣдствіе безусловнаго, оно есть, такъ сказать, необходимое истеченіе изъ той логической плиромы, какой является для Спинозы Богъ [1]).

Лейбницъ, чуждый односторонности гносеологическихъ и методологическихъ воззрѣній Спинозы, не могъ разрѣ-

[1]) См. выше, стр. 190—1

шить проблему условной реальности по тому легкому способу, по какому разрѣшаетъ ее Спиноза Что условная реальность зависитъ отъ безусловной, это, конечно, твердо стояло и для Лейбница. Но эта общая мысль для него еще не указывала на способъ, какъ изъ Безусловнаго возникло условное. Понять это возникновеніе по чисто логическому способу Спинозы Лейбницъ не могъ рѣшиться, не могъ рѣшиться потому, что онъ, въ противоположность Спинозѣ, забывшему за своими дедукціями о живой реальности, былъ весьма внимателенъ къ ней. Тѣ свойства, которыя въ этой реальности обнаруживаются опытомъ, ясно говорятъ о томъ, что она не могла произойти отъ Безусловнаго такъ, какъ это представлялъ Спиноза. Будь происхожденіе условной реальности согласно съ теоріями Спинозы, будь она лишь чѣмъ-то въ родѣ необходимаго логическаго вывода изъ природы Бога, то въ условной реальности было бы все проникнуто характеромъ логической необходимости. Но на самомъ дѣлѣ такимъ характеромъ наличная реальность не отличается. И это относится не только къ отдѣльнымъ, мелкимъ, частнымъ фактамъ условной реальности Нѣтъ, такой же случайный характеръ принадлежитъ и самымъ общимъ основамъ этой реальности: Лейбницъ убѣдился въ томъ, что и такъ называемые законы природы имѣютъ случайный характеръ. Такой случайный характеръ наличной дѣйствительности очевиднымъ образомъ убѣждалъ Лейбница въ томъ, что она не могла произойти изъ природы Бога по способу логическаго процесса [1]).

Философія, повидимому, осталась бы болѣе вѣрна этому характеру наличной дѣйствительности, если бы она понимала ея происхожденіе изъ безусловнаго источника не по способу логическаго дедуктивнаго процесса, а по способу математическихъ сочетаній. Дѣйствительно, происхожденіе условнаго бытія изъ безусловнаго источника можно представлять, какъ результатъ всѣхъ возможныхъ сочетаній того первичнаго разнообразія, которое заключалось въ самомъ

[1]) См выше, стр 242

Безусловномъ. Однако и такое рѣшеніе вопроса не соотвѣтствовало бы характеру эмпирической дѣйствительности, и потому Лейбницъ не могъ его принять Опытъ убѣждалъ не только въ томъ, что дѣйствительность проникнута характеромъ случайности, но кромѣ того и въ томъ, что она носитъ на себѣ печать цѣлесообразности и разумности Конечно, рядомъ съ этимъ чертами цѣлесообразности и разумности встрѣчаются черты нецѣлесообразности, неразумности, даже зла. Но наличность этихъ отрицательныхъ сторонъ не устраняетъ наличности отмѣченныхъ выше положительныхъ, и при объясненіи условнаго бытія съ этою послѣднею наличностью необходимо считаться. Кромѣ того, то обстоятельство, что мы усматриваемъ отрицательныя стороны въ бытіи, очень вѣроятно, объясняется ограниченностью нашего человѣческаго кругозора. Для Лейбница это соображеніе было несомнѣнной истиной [1]) Отсюда понятно, что Лейбницъ не могъ смотрѣть на условную реальность, какъ на абсолютно полную систему сочетаній первичнаго разнообразія на основѣ абстрактныхъ математическихъ законовъ. Для него было несомнѣнно, что удовлетворительное объясненіе происхожденія условной реальности отъ безусловной требуетъ иныхъ принциповъ, чѣмъ принципы математики,—принциповъ, которые бы согласовались съ отмѣченнымъ характеромъ дѣйствительности. И такой принципъ Лейбницъ нашелъ въ нравственномъ законѣ наилучшаго или въ законѣ достаточнаго основанія. Этимъ принципомъ сами по себѣ недостаточные принципы математическихъ сочетаній восполнялись и уже могли служить къ объясненію происхожденія условной реальности изъ безусловнаго источника. Значеніе закона достаточнаго основанія заключалось въ томъ, что онъ вносилъ дифференціацію, качественное различіе въ безразличную систему сочетаній. Чрезъ это онъ становился истиннымъ принципомъ условной реальности, тогда какъ за математическими законами оставалось лишь значеніе законовъ возможнаго, но не дѣйствительнаго. Опи-

---

[1]) Письмо къ курф Шарлоттъ 9 мая 1697, VII, 545.

раясь на законъ достаточнаго основанія, Лейбницъ установилъ, что не вся полнота сочетаній первичнаго разнообразія нашла себѣ дѣйствительное осуществленіе въ наличной реальности, эта полнота лишь находилась въ состояніи возможности, въ качествѣ содержанія абсолютнаго мышленія Реальное осуществленіе получила лишь часть этой системы, именно та, которая удовлетворяла принципу наилучшаго, давая въ результатѣ наилучшій міръ изъ всѣхъ возможныхъ [1]).

Различные принципы объясненія происхожденія условной реальности изъ безусловнаго источника, естественно, предполагаютъ и различныя представленія о природѣ этого послѣдняго. Дедуктивные принципы Спинозы вели къ натуралистическимъ представленіямъ о природѣ Абсолютнаго. Конечно, міръ, съ точки зрѣнія Спинозы, проистекаетъ изъ природы Бога по необходимымъ логическимъ законамъ, но это не вноситъ въ существо Бога элемента какой-либо живой разумности. О живой разумности въ отношеніи Бога здѣсь говорить столь же невозможно, какъ это невозможно въ отношеніи треугольника, изъ опредѣленія котораго съ логической необходимостью слѣдуютъ всѣ его свойства. Богъ для Спинозы не живое существо, а какая-то мертвая логическая плирома, изъ которой съ логической необходимостью слѣдуетъ вся полнота существованія. И Спиноза выразительно отрицаетъ у Бога разумъ, низводя послѣдній на степень простой модификаціи абсолютнаго мышленія [2]).

---

[1]) См выше, стр 209—10

[2]) Эт. теор. 31 ч I.—Правда, всего этого какъ будто мало для признанія за воззрѣніями Спинозы на природу Бога натуралистическаго характера. Изъ того, что Спиноза отрицаетъ у Бога разумъ (и волю), повидимому, еще не слѣдуетъ того, что онъ представляетъ Бога, именно, натуралистически. Однако, въ дѣйствительности, дѣло обстоитъ такъ и не можетъ обстоять иначе. Пути, по которымъ можетъ слѣдовать человѣческій умъ въ своихъ представленіяхъ о Богѣ, весьма ограничены и собственно сводятся къ двумъ—антропоморфизму и натурализму Отвергая одинъ изъ нихъ, мы непремѣнно избираемъ второй. И Спиноза уже однимъ тѣмъ, что онъ отвергнулъ разумъ, въ качествѣ Божественнаго аттрибута, тѣмъ самымъ осудилъ себя на натурализмъ

Иное представленіе о Божествѣ получается, если происхожденіе условнаго бытія понимать при помощи математическихъ законовъ. Въ этомъ случаѣ намѣченное выше натуралистическое представленіе уже преодолѣвается. Представляя возникновеніе міра въ видѣ результата всѣхъ возможныхъ сочетаній первичнаго разнообразія, приходится, очевидно, допустить разумъ, который бы могъ эти сочетанія образовать. Но это разумъ абстрактный, математическій, чуждый какого-либо соприкосновенія съ нравственными принципами. Конечно, ничто не мѣшаетъ, при такой концепціи, допустить въ Абсолютномъ и волю; даже, наоборотъ, такое допущеніе является совершенно необходимымъ, ибо только актъ воли можетъ служить началомъ реальности. Но эта воля опять мыслится лишенною всякаго нравственнаго характера; это до нѣкоторой степени мертвый механизмъ, осуществляющій безучастно все то, что развертывается въ абсолютномъ мышленіи

Наконецъ, иное представленіе о Божествѣ предполагается, разъ принципомъ реальности объявляется нравственный законъ достаточнаго основанія. Устанавливаемый имъ способъ происхожденія бытія условнаго изъ абсолютнаго источника предполагаетъ въ послѣднемъ не только разумъ, не только безкачественную силу, или мощь, но и нравственную волю. Однимъ словомъ, принципъ достаточнаго основанія не мыслимъ безъ Бога, какъ нравственной личности.

9. Божественный разумъ, какъ идеальный источникъ міра. Какъ мы видѣли, началомъ и первопричиною условнаго міра Лейбницъ признаетъ разумную и нравственную

въ пониманіи Божества: Богъ для Спинозы, дѣйствительно, есть natura naturans (тамъ же). Если Спиноза въ одномъ мѣстѣ „Этики (сх. геор 17 ч I)“, повидимому, допускаетъ въ Богѣ разумъ—при чемъ остается неяснымъ, насколько это допущеніе выражаетъ его дѣйствительную точку зрѣнія,—то нужно имѣть въ виду, что онъ понимаетъ здѣсь разумъ особымъ образомъ, отожествляетъ его съ самодѣятельностью Абсолютнаго, т. е. лишаетъ всего того, что составляетъ его отличительную особенность, какъ теоретической способности.

личность. При этомъ первоначальнымъ, въ строгомъ смыслѣ, источникомъ міра (source primitive) является Божественный разумъ [1]). Какъ мы уже знаемъ, Божественный разумъ для Лейбница не простая формальная способность, лишенная всякаго содержанія Конечно, съ понятіемъ разума у Лейбница связываются прежде всего формальныя, такъ называемыя необходимыя истины, коимъ по преимуществу принадлежитъ названіе истинъ разума [2]) Но, кромѣ этихъ истинъ, выражающихъ, такъ сказать, самую сущность разума, для разума имѣетъ существенное значеніе и заключающееся въ немъ содержаніе Содержаніемъ совершеннѣйшаго Божественнаго разума служатъ всѣ „возможности", для коихъ формальныя истины разума составляютъ норму [3]). По представленію Лейбница, въ умѣ Божественномъ отъ вѣка существовали идеи, или—что, по его терминологіи, одно и то же—сущности всѣхъ вещей, какъ тѣхъ, которыя получили дѣйствительное существованіе, такъ и тѣхъ, которыя никогда не существовали, но которыя могли существовать. Такимъ образомъ, Божественный разумъ отъ вѣка заключаетъ въ себѣ цѣлый идеальный міръ, или, лучше сказать, — безконечный рядъ идеальныхъ, или возможныхъ міровъ.

Это необъятное содержаніе Божественнаго разума и является первоначальнымъ источникомъ реальнаго міра. Сила же, которою совершился переходъ отъ возможности къ реальности, есть всемогущая Божественная воля. Не имѣй эта воля нравственныхъ опредѣленій, будь она слѣпою и равнодушною силой, то нашли бы реальное осуществленіе всѣ мыслимыя потенціи. Все содержаніе Божественнаго разума, безъ остатка, изъ состоянія возможности перешло бы къ реальному существованію. Но такъ какъ Лейбницъ убѣдился, что Божественная воля не есть безразличная сила, а дѣйствуетъ согласно идеѣ добра, то не все содержаніе

---

[1]) Extrait du Dictionn. de M. Bail . avec mes remarques, IV, 553

[2]) Monadol § 33, VI, 612-р и 346, срвн выше, стр. 201.

[3]) Тамъ же; срвн выше, стр. 201—2.

Божественнаго ума находитъ себѣ реальное осуществленіе. Нравственная воля производитъ этому содержанію оцѣнку и реализуетъ потенціи лишь въ соотвѣтствіи съ этою оцѣнкою Оцѣнка, конечно, производится въ строгомъ соотвѣтствіи съ объективною цѣнностью сущностей: получаютъ осуществленіе тѣ, которыя являются необходимыми членами наилучшаго міра. Поскольку основаніе оцѣнки находится исключительно въ избираемыхъ для реализаціи сущностяхъ, постольку можно и самую оцѣнку разсматривать, какъ состязаніе и борьбу между возможностями. Но совершенно ясно, что все это не болѣе, какъ метафора [1]). Лейбницъ не разъ подчеркиваетъ, что міръ возможностей не есть что-либо самостоятельное и независимое, но составляетъ именно содержаніе Божественнаго ума. Идеальный міръ возможностей, вѣчныхъ истинъ, предполагаетъ свободно-разумное существо, которое является его носителемъ. Истинность этого положенія стоитъ для Лейбница настолько твердо, что онъ видитъ въ немъ новое доказательство бытія Божія. Основаніе истины, по взгляду Лейбница, должно быть въ какомъ-либо дѣйствительномъ существѣ. „Истины возможностей и необходимостей не могли бы что-либо совершить, если бы возможности не основывались на вещи дѣйствительно (actu) существующей“ [2]). „Если бы не было вѣчной субстанціи, то не было бы вѣчныхъ истинъ; отсюда доказывается Богъ, который есть корень возможности, ибо Его умъ есть самая область идей или истинъ“ [3]) „Если бы не было Бога, то не было бы и предмета для геометріи. Безъ Бога не только ничего не существовало бы, но и не было бы ничего возможнаго“ [4]).

Въ виду такого характера воззрѣній Лейбница отпадаютъ всякія подозрѣнія о присутствіи у него въ этомъ пунктѣ пантеистическихъ представленій. Въ сущности ученіе Лейбница о Божественномъ разумѣ, какъ изначальномъ источникѣ міра, вполнѣ соотвѣтствуетъ библейскому воз-

---

[1]) VII, 289, срвн. выше, стр. 210. [2]) VII, 289 [3]) VII, 311
[4]) Théod. VI, срвн. выше, стр. 226—216.

зрѣнію. И на ученіе Лейбница нельзя смотрѣть иначе, какъ на философское, строго логическое развитіе тѣхъ данныхъ, которыя мы по этому предмету находимъ въ Св. Писаніи.

Совершенно непонятно, поэтому, какимъ образомъ *Glockner*, разсматривая ученіе Лейбница о Божественномъ разумѣ, какъ изначальномъ источникѣ міра, находитъ возможнымъ сдѣлать заключеніе, что міръ, съ точки зрѣнія Лейбница, есть выраженіе Божественной природы[1]). Разумѣется, міръ до своего существованія идеально заключался въ Божественномъ разумѣ; несомнѣнно, что міръ дѣйствительный отличается отъ идеальнаго міра лишь тѣмъ, что онъ дѣйствительный—своею реальностью. Но это различіе нельзя оцѣнивать слишкомъ низко: нужно признать, что оно чрезвычайно велико, ибо можетъ ли быть разстояніе болѣе громадное, чѣмъ то, которое отдѣляетъ мысль отъ ея осуществленія? Реализація, осуществленіе идеи приноситъ въ нее столь существенно новый элементъ, не имѣющій ничего общаго съ ея идеальною сущностью, что будетъ насиліемъ надъ языкомъ и мыслью говорить объ общности природы идеи и ея реальнаго осуществленія Развѣ можетъ художникъ сказать, въ прямомъ, не метафорическомъ смыслѣ, что его произведеніе одной природы съ нимъ самимъ, на томъ основаніи, что оно представляетъ осуществленіе его идеи? Мы строго различаемъ идею художественнаго произведенія отъ тѣхъ реальныхъ формъ, которыя она принимаетъ. А послѣднія не имѣютъ ничего общаго съ существомъ художника. То же самое примѣнимо—mutatis mutandis—и къ Богу. То реальное содержаніе, которымъ наполняется идеальный міръ, можетъ не имѣть ничего общаго съ природою Бога

Такимъ образомъ, въ этой стадіи ученіе Лейбница не заключаетъ ничего пантеистическаго. Все до сихъ поръ разсмотрѣнное ученіе Лейбница имѣетъ несомнѣнно теистическій смыслъ[2]) Оно необходимо должно входить во всякую

[1]) Der Gottesbegriff bei Leibniz, Langensalza, 1888, стр. 16

[2]) Нельзя считать основательнымъ и пріемъ *Hissbach*'а свести къ пантеизму ученіе Лейбница о твореніи міра путемъ примѣненія

теистическую систему, такъ какъ является непосредственнымъ логическимъ развитіемъ свойственнаго теизму воззрѣнія на Бога, какъ на личность, обладающую совершеннѣйшими разумомъ и волею Въ этой стадіи теизмъ вполнѣ оригиналенъ, стоитъ на своей собственной философской позиціи Съ другой стороны, эта концепція акта творенія и вполнѣ доступна для нашей мысли, поскольку этотъ актъ представляется имѣющимъ полную аналогію с ь человѣческимъ творчествомъ [1]).

извѣстнаго Лейбницевскаго закона непрерывности Согласно этому закону, по соображеніямъ Hissbach'a, должны бы получить реализацію всѣ потенціи, ибо каждая потенція представляетъ нѣчто раз ничное от ь другихъ потенцій, нѣчто новое, и не найди себѣ осуществленія хотя бы одна изъ нихъ, образуется перерывъ—vacuum: законъ непрерывности будетъ нарушенъ (*Hissbach*, привед соч стр 13) Hissbach упускаетъ изъ виду то, что, и безъ реализаціи всѣхъ мыслимыхъ потенцій, законъ непрерывности можетъ быть соблюденъ въ предѣлахъ даннаго міра: все, что предполагается системою именно этого міра, въ него необходимо входитъ, никакихъ пробѣловъ или скачковъ въ немъ нѣтъ Вообще можно сказать, что Богъ изъ ряда возможныхъ міровъ избираетъ наилучшій, при чемъ каждый изъ этихъ міровъ построенъ въ согласіи съ закономъ непрерывности.

[1]) Нужно замѣтить, что Лейбницъ одно время тяготѣлъ къ тому методу, который привелъ Спинозу къ его философіи, и, въ зависимости отъ этого, былъ близокъ къ его концепціямъ бытія Именно, по нѣкоторымъ даннымъ можно судить, что идея специфически дедуктивнаго метода, какъ наиболѣе плодотворнаго метода въ философіи, нѣкоторое время предносилась и уму Лейбница Это можно усматривать изъ слѣдующаго письма Лейбница къ герцогинѣ Софіи, написаннаго около 1680 года: „Я убѣдился, что истинная метафизика почти не отличается отъ истинной логики, т. е искусства изобрѣтать (inventer) вообще; ибо, въ самомъ дѣлѣ, метафизика есть естественная теологія, и тотъ же самый Богъ, который является источникомъ всѣхъ благъ, есть также принципъ всѣхъ знаній“ (IV, 292) Въ томъ же письмѣ Лейбницъ слѣдующимъ образомъ говоритъ объ идеѣ Бога: „Идея Бога заключаетъ въ себѣ абсолютное бытіе, т е. то, что есть простого въ нашихъ мысляхъ, откуда все, о чемъ мы мыслимъ, беретъ свое происхожденіе“ (тамъ же) Сходство намѣчаемаго здѣсь метафизическаго метода съ методомъ Спинозы несомнѣнно. Вѣдь, методъ Спинозы какъ разъ беретъ своею отправною точкою идею Бога и изъ этой идеи, или, точнѣе, изъ опредѣленія этой идеи, извлекаетъ все содержаніе

10. Видимое присутствіе элементовъ пантеизма и дуализма въ системѣ Лейбница, твореніе ex nihilo; значеніе пантеизма и дуализма для теистическаго міровоззрѣнія. Но если въ признаніи идей Божественнаго разума за „первоначальный источникъ“ міра не заключается ничего пантеистическаго, то все же, повидимому, справедливо, что вообще ученіе Лейбница о твореніи не чуждо пантеистическихъ примѣсей. Повидимому, въ безспорный пантеизмъ впадаетъ Лейбницъ, когда ему приходится касаться вопроса о способѣ, какимъ совершилась реализація идеальнаго образа міра, а также вопроса о постоянномъ отношеніи Бога къ міру.

своей философіи Въ довершеніе сходства оба философа порицаютъ своихъ предшественниковъ за то, что они въ своихъ изслѣдованіяхъ не держались такого порядка изслѣдованія Спиноза пишетъ. „Причина этого (ошибокъ предшествующихъ философовъ), на мой взглядъ, та, что не былъ соблюденъ порядокъ въ ходѣ философской мысли. Божественную природу, которую должно было разсматривать прежде всего, въ силу того, что она въ порядкѣ познанія предшествуетъ какъ познанію, такъ и природѣ, поставили послѣднею, вещи же, называемыя объектами чувствъ, самыми первыми Отъ этого и произошло то, что вещи естественныя они разсмотрѣли, о Божественной же природѣ думали менѣе, чѣмъ о чемъ-либо, и когда затѣмъ обратились къ ея разсмотрѣнію, то предметомъ своего мышленія могли сдѣлать только свои же вымыслы, на которыхъ построили зданіе естественныхъ вещей, т. е именно то, что въ познаніи Божественной природы не могло принести никакой пользы, поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что они на каждомъ шагу себѣ противорѣчили“ (ск 2 къ теор. 10 ч. I) Подобнымъ же образомъ и Лейбницъ, высказавъ мысль о томъ, что Богъ долженъ быть принципомъ всѣхъ человѣческихъ познаній, затѣмъ прибавляетъ. „г Декартъ не посмотрѣлъ на вещи съ этой стороны“ (IV, 292) Возможно, что подобные взгляды, стоящіе въ рѣзкомъ противорѣчіи съ общимъ направленіемъ философіи Лейбница, являются результатомъ его временнаго подчиненія вліянію Спинозы—подчиненія, можетъ быть, даже безсознательнаго Это представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что письмо, въ которомъ нашли себѣ выраженіе отмѣченныя мысли, относится къ 1680 г, т е къ тому времени, когда Лейбницъ только что закончилъ свои усиленныя занятія философіей Спинозы Однако, не менѣе возможно, что Лейбницъ самостоятельно дошелъ до подобныхъ мыслей Увлеченіе математическимъ дедуктивнымъ методомъ и стремленіе дать ему универсальное примѣненіе

Правда, что касается реализаціи идеальнаго образа міра, то намъ уже извѣстно, что она совершилась силою Божественной воли. Но воля есть динамическій факторъ, нуждающійся, по самому существу своему, въ соотвѣтствующемъ статическомъ факторѣ — въ соотвѣтствующемъ матеріалѣ. Гдѣ же и въ чемъ находитъ Божественная воля такой матеріалъ? Какъ извѣстно, особенность теизма заключается въ томъ, что онъ на этотъ вопросъ о

было отличительной особенностью того вѣка. Вполнѣ естественно, что и Лейбницъ попалъ въ русло этого направленія — Но какъ бы ни объяснять увлеченіе Лейбница дедуктивнымъ методомъ, несомнѣнно, что это увлеченіе было скоропреходящимъ и не отразилось замѣтнымъ образомъ на его метафизическихъ воззрѣніяхъ Правда, понятіе индивидуальной субстанціи, какъ это понятіе является въ перепискѣ съ Арно и „Метафизическомъ разсужденіи", какъ будто опредѣляется Лейбницемъ по принципамъ дедуктивнаго метода и грѣшитъ тѣмъ же смѣшеніемъ порядка мысли съ порядкомъ бытія, какое какъ мы знаемъ, составляетъ отличительную особенность философіи Спинозы Въ „Метафизическомъ разсужденіи" мы находимъ такое опредѣленіе индивидуальной субстанціи: „природа индивидуальной субстанціи, или полнаго существа, состоитъ въ томъ, чтобы имѣть настолько полное и законченное понятіе, чтобы оно могло обнять и позволяло вывести всѣ предикаты того субъекта, которому придается" (IV, 433 = р. п 59). Если природа индивидуальной субстанціи выражается полнымъ понятіемъ, то отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что всѣ ея свойства и дѣйствія можно вывести изъ этого понятія чисто дедуктивнымъ путемъ подобно тому, какъ изъ природы круга мы можемъ вывести всѣ его свойства Повидимому, понятіе индивидуальной субстанціи приводитъ къ тому же логическому детерминизму, которому подчинена субстанція Спинозы. Но это только повидимому На дѣлѣ между субстанціей Спинозы и индивидуальной субстанціей Лейбница громадное различіе Жизнь индивидуальной субстанціи развивается вовсе не по схемамъ логической дедукціи Послѣдовательность дѣйствій и состояній, изъ коихъ слагается жизнь индивидуальной субстанціи, не имѣетъ характера необходимости, а носитъ характеръ случайности Эта послѣдовательность подчинена не логическому закону противорѣчія, а нравственному закону достаточнаго основанія Законъ этотъ также вноситъ строгій детерминизмъ въ жизнь субстанціи, такъ что, дѣйствительно, все, что съ ней совершается, заключено и предобразовано въ ея понятіи. Но этотъ детерминизмъ имѣетъ въ своей основѣ свободу, свободное рѣшеніе Божественной воли (см. выше, стр 213 сл)

матеріалѣ отвѣчаетъ однимъ рѣшительнымъ и безусловнымъ „нѣтъ“: Богъ сотворилъ міръ изъ ничего, ex nihilo. У Лейбница же мы этого рѣшительнаго отрицанія какъ будто не находимъ; у него, скорѣе, замѣчается тенденція на мѣсто отрицательнаго понятія nihil поставить положительное: съ одной стороны, Божественную природу, съ другой стороны, нѣкоторое противостоящее Богу начало. Это значитъ, что Лейбницъ, въ своемъ ученіи о твореніи, повидимому, одновременно впадаетъ и въ пантеизмъ, и въ дуализмъ.

Чтобы дать правильную оцѣнку ученія Лейбница и чтобы выяснить, насколько онъ грѣшитъ уклоненіемъ въ сторону пантеизма и дуализма, необходимо вникнуть въ существо проблемы, съ которой имѣетъ дѣло теизмъ въ ученіи о твореніи ex nihilo, а также въ смыслъ этого ученія. Проблема эта, какъ мы знаемъ, сводится къ вопросу о томъ статическомъ элементѣ, о томъ матеріалѣ, въ которомъ Божественная воля, если судить по-человѣчески, нуждается для созданія міра. При рѣшеніи этой проблемы передъ нашею мыслью встаютъ, повидимому, непреодолимыя затрудненія. Въ самомъ дѣлѣ, что можно отвѣтить на этотъ вопросъ? Повидимому, мы не можемъ выйти изъ затрудненія иначе, какъ ставъ на путь пантеизма или дуализма. Нужный ей матеріалъ Божественная воля можетъ найти или въ своей собственной природѣ, или въ чемъ-либо другомъ, отличномъ отъ нея и противостоящемъ ей. Но, какъ мы уже знаемъ изъ разсмотрѣнія философіи Спинозы, пантеистическій путь не даетъ возможности достигнуть главной цѣли—не приводитъ къ объясненію того, какимъ образомъ изъ Безусловнаго возникаетъ условное, со свойственными ему ограниченіями и недостатками [1]). Что же касается дуалистическаго пути, то его недостатокъ—въ допущеніи двухъ началъ, съ чѣмъ строгая философская мысль рѣшительно не мирится. Такимъ образомъ, наша мысль въ этомъ пунктѣ, повидимому, упирается въ тупикъ: ни по одному изъ двухъ возможныхъ путей идти нельзя. Иными словами: въ данномъ случаѣ, очевидно, передъ нами

[1]) См выше, стр. 249 слл.

такой вопросъ, при рѣшеніи котораго мы вплотную подходимъ къ границамъ нашего познанія. Теизмъ и заключаетъ въ себѣ это признаніе. Его ученіе о твореніи ex nihilo и есть прежде всего такое ignoramus Въ самомъ дѣлѣ, приведенный тезисъ теизма не заключаетъ въ себѣ ничего положительнаго, онъ лишь отрицаетъ тѣ утвержденія, которыя дѣлаются пантеизмомъ и дуализмомъ. Но далѣе этого отрицанія тезисъ теизма, очевидно, не идетъ. И въ этомъ отличительная особенность теизма и его преимущество сравнительно съ противостоящими ему ученіями. Теизмъ сознательно и принципіально признаетъ въ происхожденіи условной реальности отъ безусловной элементъ непостижимаго. Пантеизмъ и дуализмъ ведутъ себя иначе. Они не признаютъ въ этомъ вопросѣ ничего ирраціональнаго, ничего не поддающагося категоріямъ человѣческаго мышленія. Однако, если мы обратимъ вниманіе на результаты, къ которымъ они приходятъ, то убѣдимся, что условный міръ, міръ, отличный отъ Божества, является и у нихъ, какъ нѣчто ирраціональное. Относительно пантеизма мы въ этомъ имѣли уже случай убѣдиться при разсмотрѣніи ученія Спинозы [1]). Что же касается дуализма, то вся суть этого воззрѣнія заключается въ допущеніи первоначальнаго нераціональнаго положенія о двухъ самостоятельныхъ первоначалахъ. Значитъ, въ то время какъ у пантеизма нераціональное выступаетъ въ выводахъ, дуализмъ переноситъ его въ самыя первоначальныя посылки.

Допуская открыто и принципіально непостижимый моментъ въ происхожденіи условной реальности отъ безусловной, не дѣлая безполезной попытки его вполнѣ и совершенно устранить, теизмъ имѣетъ передъ пантеизмомъ и дуализмомъ еще то преимущество, что онъ остается свободнымъ отъ наивнаго антропоморфизма, которымъ грѣшатъ и пантеизмъ и дуализмъ. Обыкновенно съ упреками въ антропоморфизмѣ обращаются къ теизму, имѣя въ виду, главнымъ образомъ, его идею личнаго Бога. Но гораздо съ большимъ

[1]) См. выше, стр. 246.

правомъ можно этотъ упрекъ обратить противъ дуализма и пантеизма. Если въ теизмѣ и можно находить элементы антропоморфизма, то это антропоморфизмъ философскій и обоснованный: онъ состоитъ въ пользованіи для истолкованія Абсолютнаго такими человѣческими свойствами, которыя представляютъ самое высокое въ человѣческой природѣ, на которыя можно смотрѣть, какъ на отблескъ свѣта, сосредоточеннаго въ абсолютномъ источникѣ бытія. Инымъ характеромъ отличается антропоморфизмъ, въ который впадаютъ, въ ученіи о происхожденіи условнаго міра, пантеизмъ и дуализмъ. Этотъ антропоморфизмъ состоитъ именно въ томъ, что въ Божество переносятся черты человѣческой ограниченности и условности. Человѣческая дѣятельность нуждается въ готовомъ матеріалѣ; основываясь на этомъ, оба названныя воззрѣнія подчиняютъ этому условію и Божественную дѣятельность. Вотъ отъ этого-то антропоморфизма, который съ полнымъ правомъ можно назвать наивнымъ, теизмъ въ своемъ ученіи о твореніи ex nihilo и отрѣшается и его преодолѣваетъ.

Итакъ, своимъ положеніемъ о сотвореніи міра ex nihilo теизмъ признаетъ актъ творенія за нѣчто превышающее наши познавательныя силы, за нѣчто не объяснимое по категоріямъ нашего мышленія. Поэтому, неправильно будетъ, возражая противъ этого тезиса, указывать на его непонятность, на то, что мы не можемъ понять творенія изъ ничего. Эта непонятность и составляетъ его основное содержаніе. Особенность теизма заключается именно въ томъ, что онъ открыто и принципіально признаетъ происхожденіе условной реальности отъ безусловной—тайной.

Но признавая въ принципѣ недоступность для человѣческаго пониманія происхожденія міра, безъ соотвѣтствующаго готоваго матеріала, теистическая философія, однако, должна такъ или иначе мыслить это происхожденіе. Разумѣется, поскольку здѣсь идетъ дѣло о принципіально непонятномъ, то всѣ устанавливаемыя ею формулы будутъ имѣть опять принципіально же условный, приблизительный смыслъ: онѣ будутъ лишь весьма слабыми попытками при-

близить для человѣческой мысли то, что само по себѣ является для нея непонятнымъ. Непостижимость акта творенія обусловливается, какъ мы видѣли, тѣмъ, что Творецъ не имѣлъ предъ собою какого-либо готоваго матеріала. Поэтому и ослабить эту непостижимость, приблизить нѣкоторымъ образомъ къ нашему пониманію актъ творенія можно не иначе, какъ указавъ что-либо, могущее для нашей мысли замѣнить этотъ недостающій матеріалъ. Совершенно ясно, что такой матеріалъ можно искать и находить или въ Богѣ, или внѣ Бога, т. е. идти или по пути пантеизма, или по пути дуализма. Философствующій теизмъ идетъ одновременно по обоимъ этимъ путямъ. Стараясь дать приблизительное понятіе объ актѣ творенія, онъ, съ одной стороны, допускаетъ, что Богъ нѣчто сообщилъ міру изъ того, что принадлежитъ Ему, именно, часть Своихъ совершенствъ, а съ другой, признаетъ, что Богъ, при твореніи міра, какъ бы имѣлъ предъ Собою нѣчто положительное,—истолковывая, такимъ образомъ, понятіе nihil теистической формулы въ положительномъ смыслѣ. Въ силу этого, теизмъ получаетъ возможность разсматривать міръ—подъ образомъ взаимодѣйствія Божественныхъ силъ, Божественныхъ совершенствъ и ограничивающаго ихъ ничто.

Такая концепція, разумѣется, способна вызвать недоумѣніе. Повидимому, она означаетъ лишь то, что теизмъ, пытаясь философски разрѣшить вопросъ о твореніи, долженъ опять возвратиться на отвергнутые имъ пути пантеизма и дуализма, и вся оригинальность теизма заключается въ томъ, что онъ старается совмѣстить въ единомъ міровоззрѣніи эти противоположныя направленія. До извѣстной степени это, конечно, справедливо, однако не является для теизма какимъ-либо компрометирующимъ обстоятельствомъ.

Во-первыхъ, не нужно забывать что все это построеніе имѣетъ въ теистической философіи лишь приблизительное значеніе. Какъ мы видѣли, истинная теорія творенія для теизма заостряется въ недоступной для нашего человѣческаго пониманія идеѣ творенія ex nihilo; все

же то, что сближаетъ теистическое міровоззрѣніе съ пантеизмомъ и дуализмомъ, должно быть понимаемо въ несобственномъ, переносномъ смыслѣ.

Во-вторыхъ, нужно принять во вниманіе и то, что въ основѣ этихъ приблизительныхъ представленій лежитъ извѣстная доля истины. Видимое уклоненіе философскаго теизма на пантеистическій путь заключается въ томъ, что положительная сторона міра представляется какъ бы истекшей изъ Божественнаго существа. Въ основѣ этого приблизительнаго представленія лежитъ элементъ несомнѣнной истины. Какъ бы рѣшительно мы ни отвергали пантеизмъ, все же остается справедливымъ, что Богъ есть причина міра и, въ качествѣ таковой, Онъ, такъ сказать, отпечатлѣлъ Свою природу въ твореніяхъ. Конечно, Богъ является въ отношеніи міра causa efficiens, а ни въ коемъ случаѣ не causa materialis. Но для человѣческой мысли мало понятно, какимъ образомъ Богъ, будучи causa efficiens міра, сообщилъ ему Свои свойства и совершенства. Намъ становится это гораздо понятнѣе, если на мѣсто causa efficiens поставить фикцію causa materialis. Философствующій теизмъ это обыкновенно и дѣлаетъ, считаясь съ ограниченностью человѣческаго пониманія, и вслѣдствіе этого, принимаетъ пантеистическій оттѣнокъ.

Теперь мы, такимъ образомъ, можемъ точно формулировать, что въ теистической концепціи творенія является безусловной истиной и что имѣетъ лишь приблизительное значеніе, расчитано на облегченіе нашего пониманія: безусловной истиной является то, что Богъ есть въ отношеніи міра causa efficiens; то же, что Онъ есть causa materialis, есть фикція, имѣющая лишь практическое значеніе. Нѣчто подобное слѣдуетъ сказать и относительно видимаго уклоненія теистической философіи на путь дуализма. Возведеніе „ничто“ въ значеніе матеріальной причины міра для всѣхъ его несовершенствъ и ограниченій есть, конечно, фикція. Но въ основѣ этой фикціи опять лежитъ вѣрная мысль, что несовершенства и недостатки міра не могутъ имѣть своей причиной непосредственно Бога, а связаны съ самою

сущностью сотвореннаго бытія, какъ именно такового. Въ идеѣ „ничто“, какъ чего-то положительнаго, этотъ принципъ ограниченности тварнаго бытія въ теистической философіи, такъ сказать, и олицетворяется.

Въ-третьихъ, то соединеніе элементовъ пантеизма и дуализма, къ которому, повидимому, сводится теизмъ, не есть грубый и элементарный синкретизмъ, какимъ онъ можетъ показаться для поверхностнаго взгляда, а является выраженіемъ глубокаго прозрѣнія въ существо вещей. Благодаря такому совмѣщенію, видимо, противоположныхъ точекъ зрѣнія, въ теизмѣ устраняются существенные недостатки, какими страдаютъ какъ пантеизмъ, такъ и дуализмъ. Однимъ изъ существеннѣйшихъ недостатковъ пантеизма является его абсолютный оптимизмъ. Считая міръ за непосредственное выраженіе природы Бога, пантеизмъ долженъ, такъ сказать, благословить всю наличную дѣйствительность въ полномъ ея объемѣ. Рѣшительное отрицаніе зла составляетъ, такимъ образомъ, неизбѣжное послѣдствіе пантеистической точки зрѣнія. Наоборотъ, существеннѣйшимъ недостаткомъ дуализма является обособленность Бога и матеріи, непримиримая противоположность двухъ началъ — Божескаго и мірского. Поэтому для дуализма пессимизмъ является такимъ же неизбѣжнымъ послѣдствіемъ, какъ для пантеизма оптимизмъ. Теизмъ, принимая изъ обоихъ противоположныхъ воззрѣній то, что въ нихъ есть истиннаго, оказывается одинаково чуждымъ и универсальнаго оптимизма, свойственнаго пантеизму, и принципіальнаго пессимизма, свойственнаго дуализму.

11. Теистическій характеръ ученія Лейбница о происхожденіи міра. Послѣ этихъ общихъ разсужденій о характерѣ теистической философіи вообще, мы можемъ обратиться къ Лейбницу. Мы видѣли, что присутствіе пантеистическихъ и дуалистическихъ элементовъ само по себѣ еще не говоритъ противъ теистическаго характера той или другой философіи. Если все то, въ чемъ можно усматривать элементъ пантеизма и дуализма, истолковывается въ несобственномъ смыслѣ, если значеніе серьезнаго философскаго

положенія получаетъ лишь твореніе ex nihilo, то мы можемъ не сомнѣваться въ теистическомъ характерѣ такой философіи; мы можемъ ее даже признать за типичную представительницу теистическаго направленія.

Все это вполнѣ прилагается къ философіи Лейбница. Въ философіи Лейбница, дѣйствительно, есть какъ бы пантеистическая сторона. Обращая вниманіе на положительныя стороны бытія, на „совершенства“ міра и задаваясь вопросомъ, какъ и откуда явилась эта сторона въ бытіи, Лейбницъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что они имѣютъ свою причину въ Богѣ А пытаясь формулировать этотъ отвѣтъ болѣе опредѣленнымъ образомъ, онъ, естественно, приближается къ пантеистическимъ представленіямъ. Совершенства міра имѣютъ свой источникъ въ Богѣ. Богъ—это океанъ совершенствъ, и наши совершенства, совершенства сотворенныхъ существъ, не что иное, какъ нѣсколько капель этого океана [1]). Богъ это солнце, гдѣ сосредоточивается все свѣтлое и прекрасное, и всякая красота, наблюдаемая въ твореніяхъ, есть лишь „отблескъ“ Его лучей [2]).

Съ другой стороны, чтобы объяснить тѣневую сторону бытія, его ограниченность и несовершенства, Лейбницъ допускаетъ нѣкоторое олицетвореніе „ничто“, слѣдуя здѣсь, повидимому, по стопамъ Блаж. Августина. „Ничто“ у Лейбница есть какъ бы мірообразующій принципъ. „Всѣ творенія—изъ Бога и ничто: ихъ самобытіе (Selbstwesen) отъ Бога, а ихъ небытіе (Unwesen) отъ ничто .. Ни одно твореніе не можетъ быть безъ небытія, иначе оно было бы Богомъ. Это небытіе должны имѣть даже ангелы и святые“ [3]). Являясь въ воззрѣніи Лейбница какъ бы самостоятельнымъ принципомъ, это ничто, или небытіе, до нѣкоторой степени ограничиваетъ Творца. „Несовершенство твореній происходитъ,

[1]) Théod Préface, VI, 27
[2]) Monadol § 47, VI, 617-р. п. 350
[3]) *Guhrauer*, Deutsche Schriften, I, 411

вслѣдствіе границъ, которыя встрѣчаетъ дѣятельность Творца въ Своемъ стремленіи къ благу“ [1]).

Но въ то же время совершенно очевидно, что все это для Лейбница скорѣе метафоры, чѣмъ полная истина Полная истина и для него заостряется въ положеніи о твореніи міра изъ ничего. Правда, онъ не останавливается на этомъ положеніи [2]), ибо философствующей мысли несвоиственно, такъ сказать, замыкаться въ эту непостижимую, непонятную истину. Ея интересамъ болѣе соотвѣтствуетъ вращаться въ области хотя бы приблизительнаго, но доступнаго пониманію, укладывающагося въ рамки человѣческаго мышленія. Поэтому неудивительно, что положеніе о происхожденіи міра изъ ничего у Лейбница, такъ сказать, хранится подъ спудомъ; на виду же выступаютъ приблизительныя представленія пантеистическаго и дуалистическаго свойства.

12. Creatio continua. Воззрѣнія Лейбница на отношеніе Бога къ міру имѣютъ еще другую особенность, которая также, повидимому, приближаетъ его къ пантеизму. Именно, происхожденіе міра отъ Бога, точнѣе, происхожденіе отъ Бога положительныхъ сторонъ мірозданія, онъ представляетъ не въ видѣ однократнаго акта, но въ видѣ непрерывнаго процесса, что, какъ извѣстно, составляетъ одну изъ характерныхъ чертъ пантеизма. Разумѣется, твореніе, какъ особый актъ Божества, Лейбницъ признавалъ [3]). Но въ виду

---

[1]) Théod VI, 341 – Поэтому Лейбницъ въ двоичной системѣ, которую онъ считаетъ за болѣе совершенную, чѣмъ десятичную, видитъ изображеніе творенія: подобно тому, какъ, согласно этой системѣ, всѣ числа образуются изъ 1 и 0, такъ и творенія отъ положительнаго чистаго акта, т. е Бога, имѣютъ свои совершенства, а отъ ничто свои границы, несовершенства (письм къ Weigel *Fouch de Car.* B, 166 и 168).

[2]) Однако, при случаѣ, онъ высказываетъ его весьма рѣшительно Напримѣръ, говоря о происхожденіи души, Лейбницъ пишетъ: „нельзя сказать, что душа истекла изъ субстанціи Бога такимъ образомъ, который даетъ Богу части; она можетъ быть произведена лишь изъ ничего“ (письм. къ Remond о философіи китайцевъ, *Dutens*, IV, 176 срвн. Théod. VI, 353). [3]) Nouv. Ess V, 201; Théod. VI, 352—353

убѣжденія въ непрерывномъ дѣйствіи Бога въ мірѣ, актъ творенія, естественно, отступалъ на задній планъ, превращался какъ бы въ пустой терминъ· для него не находилось реальнаго содержанія, ибо твореніе, собственно говоря, продолжается каждый моментъ.

Но здѣсь мы опять имѣемъ дѣло съ типичною особенностью философскаго теизма, а не съ уклоненіемъ въ сторону пантеистическаго мировоззрѣнія. Признавая актъ творенія, теистическая философія всегда обнаруживала тенденцію къ превращенію его въ актъ перманентный. И эта тенденція имѣетъ свой глубокій смыслъ. Она проистекаетъ изъ сознанія того, что условное бытіе, получившее свое начало отъ бытія безусловнаго, не можетъ продолжать своего существованія совершенно независимо отъ источника своего. Напротивъ, оно постоянно нуждается въ его содѣйствіи, для продолженія существованія ему необходимъ, такъ сказать, постоянный притокъ творческой силы. Это сознаніе является глубочайшей философской идеей и оно составляетъ сильную сторону пантеизма, его „правду“; въ немъ лежитъ секретъ того могущественнаго вліянія, которое оказываетъ на человѣческіе умы пантеистическое міропониманіе. Напротивъ, слабость деизма, какъ философской системы, кроется, главнымъ образомъ въ томъ, что онъ совершенно не считается съ этимъ сознаніемъ Конечно, при этомъ возникаютъ для нашей мысли большія затрудненія; теряетъ свое значеніе твореніе, какъ единичный актъ. Но, во-первыхъ, оно теряетъ свое значеніе не вполнѣ: все же твореніе есть воззваніе вещей къ бытію изъ полнаго ничто, когда же имѣется въ виду непрерывное дѣйствіе Бога въ мірѣ, то не даромъ говорятъ лишь о сохраненіи вещей въ ихъ бытіи и содѣйствіи этому бытію. А во-вторыхъ, отмѣченное затрудненіе говоритъ о томъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ такимъ вопросомъ, который ведетъ насъ за границы нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о постоянномъ отношеніи условной реальности къ безусловной стоитъ въ связи съ общимъ вопросомъ о происхожденіи условнаго отъ безусловнаго, въ каковомъ происхожденіи, какъ

мы видѣли, всегда для насъ останется нѣчто загадочное и таинственное.

Имѣя высокую спекулятивную цѣнность, это сознаніе, съ другой стороны, какъ нельзя болѣе гармонируетъ съ запросами религіознаго сердца. Послѣднее ни въ коемъ случаѣ не можетъ примириться съ міровоззрѣніемъ сухого деизма. Оно хочетъ непосредственной близости къ своему Богу и желаетъ, чтобы этотъ Богъ непосредственно дѣйствовалъ въ мірѣ. Вотъ почему этотъ „пантеистическій“ элементъ является необходимою принадлежностью всякаго религіознаго міровоззрѣнія. Классическимъ выраженіемъ этого элемента въ міровоззрѣніи христіанскомъ является извѣстное изреченіе апостола Павла изъ его рѣчи въ аѳинскомъ ареопагѣ: „мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28). Неудивительно, поэтому, что этотъ „пантеистическій“ элементъ получилъ яркое выраженіе и въ міровоззрѣніи Лейбница, которому были одинаково близки какъ интересы чисто спекулятивной мысли, такъ и потребности религіознаго сердца.

Для того, чтобы дать, по возможности, ясное и точное представленіе объ этомъ, видимо, пантеистическомъ элементѣ въ воззрѣніяхъ Лейбница на отношеніе Бога къ міру, необходимо уяснить, во-первыхъ, самый характеръ и способъ, какъ Богъ, по представленію Лейбница, непрерывно воздѣйствуетъ на міръ, а во-вторыхъ, границы этого воздѣйствія и его отношеніе къ самодѣятельности твореній.

13. Воззрѣнія Лейбница на способъ и характеръ Божественнаго дѣйствія въ мірѣ. Воздѣйствіе Бога на міръ Лейбницъ *не могъ* представлять въ духѣ чистаго пантеизма, т. е. натуралистически. Такое представленіе было бы несогласно съ тѣмъ воззрѣніемъ на Бога, какъ на личное существо, котораго Лейбницъ всегда держался. Натуралистическое представленіе Бога было всегда чуждо уму Лейбница [1]).

Однако, характеризуя отношеніе Бога къ міру, Лейбницъ часто употребляетъ такіе термины, которые для насъ

---

[1]) См. выше, стр. 267

имѣютъ несомнѣнный пантеистическій и натуралистическій смыслъ. Такимъ терминомъ является, прежде всего, терминъ эманаціи, истеченія [1]). Съ терминомъ эманаціи имѣетъ близкое родство выраженіе: epenchement des ses rayons [2]) и употребляемый въ Монадологіи терминъ: „излученія“ (fulgurations) [3]).

Если скрывающіяся за этими терминами представленія принимать въ ихъ прямомъ, не метафорическомъ смыслѣ, то получается, что міръ есть не свободное созданіе Бога, а естественное и необходимое обнаруженіе Его сущности. Са-

---

[1]) Первый разъ, насколько намъ извѣстно, этотъ терминъ встрѣчается въ „Метафизическомъ разсужденіи“. Говоря объ индивидуальныхъ субстанціяхъ, ученіе о которыхъ впервые было Лейбницемъ развито въ этомъ разсужденіи, и ихъ отношеніи къ Богу, Лейбницъ выражается такъ: „Богъ сохраняетъ индивидуальныя субстанціи и даже непрерывно производитъ ихъ путемъ нѣкотораго рода эманаціи“ (IV, 439=р п 69). Этотъ терминъ Лейбницъ употребляетъ и въ 1697 г., послѣ того какъ была имъ написана Système nouveau, т. е. когда его взгляды уже окончательно сложились и достигли своей полной зрѣлости. Въ трактатѣ „О коренномъ происхожденіи вещей“ Лейбницъ о Богѣ говоритъ такъ: „изъ этого источника непрерывно проистекаютъ существующія вещи“ (VII, 305=р. п. 136) Съ тѣмъ же терминомъ мы встрѣчаемся и въ 1702 г Въ разборѣ возраженій Бэйля противъ своей системы Лейбницъ допускаетъ такое выраженіе: „въ Богѣ имѣетъ мѣсто не только концентрація (по образу монадъ)., но также и источникъ.., первоначальный центръ, изъ котораго проистекаетъ все остальное“ (dont le reste émane,—IV, 553). Далѣе, терминъ истеченія Лейбницъ употребляетъ въ 1709 г., въ трактатѣ, написанномъ по поводу книги Connoissance de soi même (IV, 573) Наконецъ, уже приведенное мѣсто изъ „Теодицеи“, гдѣ Богъ приравнивается къ океану, изъ котораго мы получаемъ лишь нѣсколько капель (VI, 27), предполагаетъ, очевидно, то же представленіе эманаціи

[2]) Théod Préface, VI, 27

[3]) Мѣсто, гдѣ онъ встрѣчается, довольно характерно и заслуживаетъ того, чтобы быть приведенныхъ здѣсь. Вотъ это мѣсто: „Богъ есть первоначальная субстанція, всѣ произведенныя субстанціи являются ея произведеніями и порождаются, такъ сказать, непрерывными излученіями Божества отъ одного момента до другого“ (§ 47, VI, 614-р. п. 359)

мый Богъ въ этомъ случаѣ уже не можетъ быть представляемъ, какъ личное и свободное существо, но превращается въ слѣпую и безличную міровую силу, или сущность. Нечего и говорить о томъ, насколько подобныя воззрѣнія не вяжутся съ основными положеніями философіи Лейбница. Очевидно, въ прямомъ смыслѣ эти термины нельзя истолковывать, и предполагаемыя ими представленія не выражаютъ дѣйствительныхъ философскихъ воззрѣній Лейбница. Ясное дѣло, что эти представленія онъ допускаетъ лишь въ качествѣ аналогіи—для поясненія и приближенія къ нашей мысли труднѣйшаго философскаго положенія, что міръ—дѣйствительный, реальный міръ—непостижимымъ образомъ получаетъ свое начало отъ Бога. Слѣдующія собственныя слова Лейбница не оставляетъ никакихъ сомнѣній относительно того, какое значеніе онъ придавалъ всѣмъ этимъ пантеистическимъ терминамъ:.. „И у насъ, читаемъ въ письмѣ Лейбница къ Ремону, иногда принято говорить, что душа есть часть Бога, divinae particula aurae. *Но подобныя выраженія нуждаются въ смягчающемъ истолкованіи.* Богъ не имѣетъ частей, и когда говорятъ, что душа есть *истеченіе* Бога (émanation de Dieu), то нельзя представлять дѣло такъ, что душа есть частица, оторвавшаяся отъ Него и долженствующая снова въ Него возвратиться, какъ капля воды въ океанъ, ибо это означало бы дѣлать Бога дѣлимымъ. Это нужно понимать въ томъ смыслѣ, *что душа есть непосредственное произведеніе Бога...* Нельзя сказать, что душа *истекла* изъ субстанціи Бога такимъ образомъ, который даетъ Богу части; *она можетъ быть произведена лишь изъ ничего*“ [1]). Такимъ образомъ, приведенные выше термины ни въ коемъ случаѣ не говорятъ о томъ, что происхожденіе міра отъ Бога Лейбницъ понималъ въ духѣ чистаго пантеизма, какъ естественное и необходимое, „излитіе“ Божественной сущности. Способъ творческаго дѣйствія Божества Лейбницъ понимаетъ такъ, какъ это требуется тѣмъ воззрѣніемъ на Бога, какъ разумно-свободное существо,

[1]) Письмо къ Remond о философіи китайцевъ, *Dutens*, IV, 176.

котораго онъ всегда держался. Творческое дѣйствіе является для него свободно-разумнымъ актомъ, и въ этомъ отношеніи Лейбницъ твердо стоитъ на почвѣ теистическаго міросозерцанія.

Но для чего же послѣ этого Лейбницъ употребляетъ упомянутые выше пантеистическіе термины? неужели онъ ими хотѣлъ сказать лишь то, что міръ производится Богомъ изъ ничего? Истолковывая въ такомъ смыслѣ терминъ эманаціи въ приведенномъ выше письмѣ къ Ремону, Лейбницъ, разумѣется, слишкомъ уже свелъ на нѣтъ значеніе этого термина. Употребляя терминъ эманаціи и другія подобныя выраженія, Лейбницъ имѣлъ въ виду уяснить каузальное отношеніе между Богомъ и міромъ. Здѣсь онъ повиновался той неумолимой логикѣ вопроса объ отношеніи бытія условнаго къ безусловному, о которой говорилось выше. Недоступность для человѣческой мысли творенія ex nihilo дѣлаетъ то, что при философской концепціи творческаго акта отрицательное понятіе необходимо подмѣнивается понятіемъ положительнымъ. На мѣсто ничто какъ бы ставится Божественная сущность и Божественныя свойства. Актъ, которымъ создается міръ, остается актомъ свободнымъ, является рѣшеніемъ и дѣломъ личнаго и свободнаго существа, но создаваемый этимъ актомъ міръ разсматривается, какъ обнаруженіе и, такъ сказать, отображеніе Божественныхъ свойствъ.

Итакъ, пантеистическіе термины, употребляемые Лейбницемъ, не заключаютъ въ себѣ строго пантеистическихъ представленій и не устраняютъ того основного воззрѣнія Лейбница, что міръ есть свободное произведеніе личнаго Бога. Однако, съ другой стороны, они выражаютъ ту требуемую категоріей причинности идею, что міровое бытіе—по крайней мѣрѣ, со стороны своихъ положительныхъ свойствъ, своихъ „совершенствъ“—имѣетъ свой источникъ въ Божественной сущности, въ соотвѣтствующихъ свойствахъ Божества.

Такимъ образомъ, эти термины въ метафорической формѣ заключаютъ въ себѣ любимую мысль Лейбница, что Богъ даетъ

творенію и непрерывно производитъ то, что въ немъ есть положительнаго, добраго и совершеннаго. При этомъ, стараясь приблизить къ нашей мысли Божественную дѣятельность въ мірѣ, Лейбницъ какъ бы допускалъ не только то, что Богъ является просто причиною всего положительнаго добраго и совершеннаго въ бытіи, но также и то, что Онъ есть причина, такъ сказать, матеріальная, отъ качественной опредѣленности которой зависитъ качественная опредѣленность сотвореннаго бытія Согласно такому представленію выходило, что совершенства сотвореннаго бытія не только получаютъ свое существованіе отъ Бога, но и являются совершенствами, заимствованными отъ Бога. Потому Лейбницъ и могъ сказать: „совершенства Бога суть совершенства нашей души", а слѣдовательно и—vice versa—наши совершенства суть совершенства Бога Мысль о томъ, что наши совершенства суть совершенства Бога, суть отображеніе Его совершенствъ и въ нихъ—совершенствахъ Божіихъ—имѣютъ основаніе своего существованія,—эта мысль у Лейбница часто и подробно развивается. Такъ, по воззрѣнію Лейбница, свой источникъ въ Богѣ имѣютъ наши пріятныя чувства [1]). Точно также и свободны мы потому, что Богъ далъ намъ извѣстную часть Своего совершенства, или свободы [2]). И вообще, вещи свободны потому, что Богъ сообщилъ имъ нѣкоторую степень Своего совершенства, или Своей свободы [3]). Въ силу отображенія въ сотворенныхъ существахъ Божественныхъ свойствъ, каждая субстанція заключаетъ въ себѣ нѣчто безконечное, именно нѣкоторый слѣдъ всевѣдѣнія и всемогущества [4]) Отсюда проистекаетъ качественное родство между свойствами Бога и соотвѣтственными свойствами сотворенныхъ существъ. Такъ, разумъ человѣческій родственъ разуму Божественному [5]); Божественная благость и мудрость отличаются отъ нашей лишь степенью [6]); справедливость Бога не имѣетъ иныхъ правилъ, сравнительно

[1]) Addition à l'Explic. du syst. nouv. IV, 573 [2]) Initia et specimina scientiae novae Gener VII, 111. [3]) Тамъ же 109 [4]) De admir. naturae arcanis, VII, 311. [5]) Théod. § 61, VI, 84. [6]) Тамъ же, § 4, VI, 51

со справедливостью, извѣстною людямъ [1]); общее право одно и то же какъ для Бога, такъ и для людей [2]).

Такимъ образомъ, что касается характера Божественнаго воздѣйствія на твореніа, то несомнѣнно, что Лейбницъ понималъ это воздѣйствіе, какъ свободный актъ Божества. Но въ то же время, стремясь приблизить этотъ актъ къ нашей мысли, Лейбницъ представляетъ его такъ, что Богъ въ сотворенномъ бытіи непрерывно отображаетъ Свои свойства и совершенства въ мѣру воспринимающей способности твореній.

Гораздо труднѣе выяснить, гдѣ, по мысли Лейбница, границы Божественнаго воздѣйствія и въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ собственнымъ силамъ твореній и къ ихъ собственной самодѣятельности. Изъ того, что, по мнѣнію Лейбница, Богъ непрерывно сообщаетъ твореніямъ все, что въ нихъ есть положительнаго, какъ будто слѣдуетъ, что на долю этой самодѣятельности ничего не остается. Твореніе само по себѣ, повидимому, лишь „несуществованіе“ (Unwesen) [3]). Твореніе существуетъ и дѣйствуетъ, повидимому, лишь постольку, поскольку на него воздѣйствуетъ Богъ. Но такая точка зрѣнія не согласуется съ основными положеніями системы Лейбница и съ другими его заявленіями. Вообще въ вопросѣ объ отношеніи между Божественнымъ воздѣйствіемъ и самодѣятельностью твореній въ воззрѣніяхъ Лейбница замѣчаются значительныя колебанія. Въ одинъ періодъ своей жизни и своего философскаго развитія онъ понимаетъ это отношеніе такъ, въ другой иначе. Чтобы разобраться въ воззрѣніяхъ Лейбница на этотъ предметъ, средство только одно—это прослѣдить ихъ развитіе въ исторической послѣдовательности.

14. Взглядъ Лейбница на отношеніе Божественнаго содѣйствія твореніямъ къ ихъ собственнымъ силамъ и бытію въ діалогѣ „О движеніи“ 1676 г. Нужно заранѣе оговориться, что предлагаемый ниже обзоръ воззрѣній Лейбница на отношеніе Бога къ міру не можетъ претендовать

---

[1]) Тамъ же, § 35, VI, 70. [2]) Тамъ же [3]) См. выше, стр 280.

на полноту. Въ него войдутъ лишь наиболѣе существенные моменты въ процессѣ трансформаціи указанныхъ воззрѣній Лейбница. Здѣсь не будутъ разсматриваться его первыя юношескія произведенія философскаго содержанія, каковы: „Исповѣданіе природы противъ атеистовъ“ и обширное письмо къ Томазію, гдѣ можно кое-что найти по данному вопросу. Исходнымъ пунктомъ для этого обозрѣнія послужитъ діалогъ „О движеніи“, написанный Лейбницемъ въ 1676 г. на кораблѣ, при переѣздѣ изъ Англіи въ Голландію [1]). Въ немъ Лейбницъ очень характерно рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи Божественнаго содѣйствія къ собственной дѣятельности сотворенныхъ существъ.

Діалогъ „О движеніи“ посвященъ, собственно, изслѣдованію метафизическихъ основъ движенія. Путемъ длинныхъ и очень тонкихъ разсужденій, Лейбницъ приходитъ къ выводу, что то, чѣмъ тѣло движется и перемѣщается, не есть самое тѣло, но высшая причина, сама остающаяся при дѣйствіи безъ измѣненія, которую мы называемъ Богомъ [2]). Тѣло „постоянно нуждается въ непосредственномъ воздѣйствіи (impulsu) со стороны Бога, который, однако, дѣйствуетъ постояннымъ образомъ и по Своей высшей мудрости, на основаніи опредѣленныхъ законовъ“ [3]). Какимъ же образомъ тѣло переходитъ изъ одной точки пространства въ другую? Лейбницъ объясняетъ это такъ: тѣло уничтожается въ одной точкѣ и возсоздается въ другой. „Это можно назвать новымъ, но очень мѣткимъ словомъ „transcreatio“ [4]).

„Отсюда, какъ говоритъ одно изъ дѣйствующихъ лицъ діалога Θеофилъ, великолѣпно подтверждается то, что прекрасно нѣкогда было сказано теологами: сохраненіе есть постоянное твореніе,—ибо къ этому мнѣнію приближается доказанный тобою взглядъ, что всякое измѣненіе есть нѣкоторая „транскреація“ [5]).

Непосредственную причинную связь Лейбницъ въ этомъ діалогѣ совершенно отвергаетъ. Если онъ и удерживаетъ

[1]) Напечатанъ у *Cout* 594 сл. См объ этомъ діалогѣ выше, стр. 47—48. [2]) *Cout.* 623 и 624. [3]) Тамъ же, 624. [4]) Тамъ же, 624. [5]) Тамъ же, 625.

смыслъ Аристотелевскаго положенія, что на основаніи предшествующаго состоянія можно судить о послѣдующемъ, то для этого прибѣгаетъ къ ссылкѣ на неизмѣняемость и постоянство дѣйствій Божіихъ, указывая на то, что Богъ дѣйствуетъ на основаніи опредѣленныхъ законовъ

Какъ можно усматривать изъ приведенныхъ выше словъ Θеофила, воззрѣніе, развиваемое здѣсь Лейбницемъ, находится въ тѣсной связи съ богословскимъ схоластическимъ ученіемъ о содѣйствіи Бога твореніямъ, какъ непрерывномъ твореніи, или транскреаціи. Вліяніе этой богословской доктрины сказалось и на Декартѣ, который не разъ высказываетъ мысль, что твореніе въ каждый данный моментъ обращается въ ничто и силою Божіей возникаетъ изъ этого ничто. Но въ то же время Декартъ твердо стоялъ за механическое объясненіе явленій, такъ что упрекъ, высказанный Лейбницемъ въ этомъ діалогѣ по адресу Декарта, что у него движеніе совершается безъ помощи Бога [1]), совершенно справедливъ. Такимъ образомъ, у Декарта воспринятое отъ схоластиковъ ученіе о непрерывномъ твореніи не согласовалось съ основнымъ положеніемъ его міровоззрѣнія. Очевидно, Лейбницъ въ этомъ діалогѣ рѣшилъ устранить это противорѣчіе и провести богословскую точку зрѣнія вполнѣ послѣдовательно. Въ интересахъ этой послѣдовательности Лейбницъ рѣшается на героическое средство: онъ жертвуетъ принципомъ причинности, на которомъ стояло механическое объясненіе явленій, составлявшее отличительную черту новаго, противоположнаго схоластическому, міровоззрѣнія. Каждое явленіе, каждый моментъ въ извѣстномъ процессѣ производится непосредственною силою Бога. Фактической связи между отдѣльными моментами физическаго процесса нѣтъ: это—отдѣльныя, самостоятельныя творенія Божества. Чтобы удержать принципъ единообразія въ явленіяхъ природы, необходимый для научнаго міровоззрѣнія, Лейбницъ прибѣгаетъ къ метафизической идеѣ, что Богъ, въ силу Своихъ свойствъ, долженъ дѣйствовать закономѣрно.

[1]) Тамъ же, 625.

Такимъ образомъ, стремясь къ послѣдовательному проведенію схоластическаго ученія о непрерывномъ твореніи, Лейбницъ лишаетъ сотворенныя вещи всякой самостоятельной дѣятельности и даже способности сохранять свое существованіе Единственно дѣйствующимъ и существующимъ является Богъ. Весь же міровой процессъ есть не болѣе, какъ рядъ не связанныхъ между собою моментовъ, которые творческою силою постоянно вызываются изъ ничто и снова погружаются въ это ничто.

Но подобное направленіе мысли у Лейбница, повидимому, не было продолжительнымъ. По крайней мѣрѣ, уже въ 1677 и 1678 гг., напримѣръ, въ письмахъ къ стороннику школьной философіи Конрингу Лейбницъ заявляетъ себя рѣшительнымъ сторонникомъ механическаго объясненія физическихъ явленій. Причина, почему Лейбницъ не утвердился въ воззрѣніяхъ діалога, лежитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что Лейбницъ былъ слишкомъ сильно напитанъ духомъ новаго міровоззрѣнія, провозгласившаго основнымъ своимъ положеніемъ принципъ механическаго объясненія явленій, такъ что отказаться отъ этого принципа Лейбницъ органически не могъ. Другою причиной, побудившей Лейбница оставить идеи, высказанныя въ разсматриваемомъ діалогѣ, могло быть то, что Лейбницу открылась обратная сторона этихъ идей Къ этимъ идеямъ его располагали болѣе всего религіозные интересы. Но, съ другой стороны, тѣ же идеи представляли несомнѣнную опасность въ религіозномъ отношеніи. Вѣдь, эти идеи, собственно, сводились къ признанію Бога единственнымъ дѣятелемъ,—положеніе, которому философія Спинозы позднѣе создала такую дурную репутацію. Впослѣдствіи Лейбницъ самъ считалъ опаснымъ и близкимъ къ спинозизму тотъ взглядъ, что творенія не обладаютъ способностью къ какой-либо дѣятельности и что дѣйствуетъ повсюду лишь одинъ Богъ [1]). Именно знакомство съ фило-

[1]) Письм. къ Alberti, VII, 444; Réponses aux objections dans le livre de connoissance de soi meme, IV, 594; Considér. sur la doctr. d'un Esprit univ unique, VI, 531 = p II 225.

софіей Спинозы и было еще однимъ побужденіемъ для Лейбница оставить то воззрѣніе, которое нашло себѣ выраженіе въ діалогѣ „О движеніи“.

15 Взглядъ Лейбница на отношеніе Божественнаго содѣйствія къ собственнымъ силамъ твореній въ періодъ его философской зрѣлости. Когда Лейбницъ дошелъ до основныхъ положеній своей системы, идея содѣйствія Бога сотвореннымъ существамъ должна была вступить въ его міровоззрѣніи въ новую фазу. Въ основу своей системы Лейбницъ, какъ извѣстно, положилъ идею самостоятельности сотворенныхъ субстанцій. Субстанціи — это замкнутыя сущности, въ самихъ себѣ носящія принципъ своей дѣятельности, недоступныя никакимъ внѣшнимъ вліяніямъ, ничего не получающія отвнѣ. Если имѣть въ виду эту идею субстанціи, то отношеніе къ ней Бога должно было бы ограничиваться лишь ея произведеніемъ, ея созданіемъ. Въ своей же дальнѣйшей дѣятельности она должна бы быть вполнѣ самостоятельна, развивая то содержаніе, то „предобразованіе“, которое въ ней заложено Творцомъ. Такимъ образомъ, деистическая точка зрѣнія была, повидимому, естественнымъ послѣдствіемъ усвоенной Лейбницемъ идеи субстанціи. Но Лейбницъ былъ слишкомъ глубоко проникнутъ сознаніемъ зависимости бытія условнаго отъ безусловнаго и слишкомъ преданъ богословскимъ взглядамъ, чтобы стать на точку зрѣнія чистаго деизма.

Въ „Метафизическомъ разсужденіи“, гдѣ впервые Лейбницемъ было развито ученіе объ индивидуальной субстанціи, какъ самостоятельной и самозаключенной сущности, нашли себѣ выраженіе и богословскія традиціонныя идеи о зависимости твореній отъ Бога въ каждый моментъ своего существованія и дѣятельности [1]).

---

[1]) Въ Лейбницѣ при написаніи „Метафизическаго разсужденія“, повидимому, боролись два теченія мысли: одно можно назвать пантеистическимъ, другое деистическимъ Первое поддерживалось идеею Бога и тѣмъ методомъ, который разсматриваетъ бытіе, исходя отъ Бога; второе—идеею самостоятельности тварнаго бытія и тѣмъ методомъ, который исходитъ въ конструированіи міровоззрѣнія отъ этого

Здѣсь же Лейбницъ дѣлаетъ попытку примирить эти идеи съ самопроизвольностью индивидуальной субстанціи чрезъ особое опредѣленіе Божественнаго содѣйствія твореніямъ

Нужно сказать, что Божественное содѣйствіе—это терминъ, который можетъ обнять вообще всякое отношеніе Бога къ міру и который можетъ быть поставленъ на мѣсто другихъ „пантеистическихъ“ выраженій и формулъ, смущающихъ въ этомъ трактатѣ читателя.

„Богъ, говоритъ Лейбницъ, въ Своемъ обычномъ содѣйствіи нашимъ дѣйствіямъ только слѣдуетъ законамъ, Имъ Самимъ установленнымъ, *т. е. сохраняетъ и безпрерывно производитъ наше бытіе,* такъ что мысли приходятъ къ намъ самопроизвольно въ томъ порядкѣ, какъ это вытекаетъ изъ понятія нашей индивидуальной субстанціи“ [1]). Изъ этого опредѣленія обычнаго содѣйствія видно, что „сохраненіе и безпрерывное произведеніе Богомъ нашего бытія“ не только не мѣшаетъ нашей самопроизвольности, но, напротивъ, какъ будто даже ее обезпечиваетъ. Богъ дѣйствуетъ на тварей лишь согласно съ установленными Имъ законами жизни этихъ тварей; жизнь индивидуальной субстанціи развертывается согласно напередъ опредѣленному плану, и содѣйствіе Бога лишь способствуетъ его осуществленію, не внося въ него ни малѣйшихъ измѣненій.

бытія. Первый методъ въ „Разсужденіи“ преобладаетъ Вотъ почему тотъ элементъ, который былъ названъ пантеистическимъ, здѣсь довольно сильно выраженъ. Приступая къ выясненію отношенія Бога къ міру, Лейбницъ, прежде всего, дѣлаетъ признаніе, что довольно трудно отличить дѣйствія Бога отъ дѣйствій сотворенныхъ вещей (IV, 432—р. п 58) Очевидно, пантеистическая идея, что дѣйствуетъ вездѣ собственно Богъ, была очень близка Лейбницу и имѣла значительную власть надъ его умомъ. Характеризуя, далѣе, отношеніе Бога къ міру, Лейбницъ говоритъ о сохраненіи Богомъ сотворенныхъ субстанцій и непрерывномъ произведеніи ихъ путемъ нѣкотораго рода эманаціи (IV, 439, 440, 457 = р п 69, 71, 95) Идеи всѣхъ вещей мы имѣемъ только въ силу непрерывнаго дѣйствія на насъ Бога (IV, 456=р. п 94). Богъ опредѣляетъ насъ къ дѣйствительному мышленію посредствомъ своего обычнаго содѣйствія (тамъ же).

[1]) IV, 454=р п 95, 96

Однако нужно признать, что на основаніи этого опредѣленія можно судить лишь о присутствіи у Лейбница *тенденціи* примирить Божественное содѣйствіе, непосредственное дѣйствіе Бога на творенія съ ихъ произвольностью, при томъ такъ, чтобы эта послѣдняя не ограничивалась Божественнымъ вмѣшательствомъ, а наоборотъ, какъ бы укрѣплялась имъ. Но было бы напраснымъ трудомъ пытаться на основаніи этого опредѣленія составить точное представленіе объ отношеніи Божественнаго содѣйствія къ собственной дѣятельности твореній. Остается совершенно неяснымъ, что въ дѣятельности субстанціи должно быть отнесено на счетъ Божественнаго фактора и что слѣдуетъ приписать ея собственнымъ силамъ. Никакой, хотя бы приблизительной, демаркаціонной линіи, разграничивающей эти два фактора, не намѣчается. И даже болѣе того—если держаться точнаго смысла упомянутаго опредѣленія, то оно, повидимому, на долю самостоятельной, въ собственномъ смыслѣ, дѣятельности субстанціи ничего не оставляетъ. Повидимому, по смыслу этого опредѣленія, вся „самопроизвольность", принадлежащая ея дѣйствіямъ, заключается лишь въ томъ, что Богъ производитъ въ ней дѣйствія и состоянія *по законамъ именно ея природы.* Но въ этомъ случаѣ самопроизвольность есть уже не болѣе, какъ фикція. Самая индивидуальная субстанція перестаетъ быть реальною единицею бытія. Она, вмѣстѣ съ „законами ея природы", превращается въ идею Бога; дѣйствуя согласно этой идеѣ, Онъ и производитъ тотъ сложный феноменъ, который называется субстанціей. Нечего и говорить о томъ, насколько мало подобная точка зрѣнія согласуется съ обычнымъ понятіемъ Лейбница объ индивидуальной субстанціи, какъ реальной и самостоятельной единицѣ бытія, носящей въ самой себѣ принципъ своей дѣятельности. Очевидно, въ эпоху написанія „Метафизическаго разсужденія" Лейбницъ не представлялъ себѣ ясно этихъ затрудненій. Онъ ввелъ въ свою систему традиціонное ученіе о сохраненіи Богомъ тварей и содѣйствіи ихъ дѣятельности, но не постарался составить себѣ ясную и опредѣленную идею этого сохраненія и содѣйствія, а по-

тому и не замѣтилъ всѣхъ тѣхъ затрудненій, которыя проистекаютъ отъ внесенія этого ученія въ систему, имѣющую своимъ основнымъ понятіемъ идею индивидуальной самостоятельной субстанціи [1]).

Въ болѣе ясномъ видѣ точка зрѣнія Лейбница на Божественное содѣйствіе и его отношеніе къ внутренней самодѣятельности твореній намѣчается въ трактатѣ „О природѣ въ самой себѣ“ (De ipsa natura)

---

[1]) Та же непродуманность замѣчается и въ томъ опредѣленіи, такъ называемаго въ богословіи обычнаго содѣйствія Бога тварямъ, которое Лейбницъ даетъ въ 1687 г. въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Арно. Обычное содѣйствіе здѣсь онъ опредѣляетъ такъ: „Обычное содѣйствіе состоитъ въ сохраненіи субстанціи соотвѣтственно ея предшествующему состоянію и тѣмъ измѣненіямъ, которыя оно за собой влечетъ“ (II, 91, 92) Повидимому, Лейбницъ здѣсь еще, болѣе, сравнительно съ опредѣленіемъ, даннымъ въ „Метафизическомъ разсужденіи“, ограничилъ понятіе обычнаго содѣйствія Очевидно, подъ нимъ онъ понимаетъ лишь сохраненіе субстанціи, не включая въ него содѣйствія въ собственномъ смыслѣ, содѣйствія дѣятельности субстанціи Но стоитъ лишь немного вдуматься въ это опредѣленіе, чтобы убѣдиться, что оно захватываетъ не только сохраненіе, но и содѣйствіе, въ собственномъ смыслѣ. Что значитъ, что Богъ сохраняетъ субстанцію соотвѣтственно съ ея предшествующимъ и послѣдующимъ состояніемъ? Это значитъ, что существованіе субстанціи въ извѣстный моментъ времени, имѣющее свою опредѣленность, свойственную этому моменту, — обусловливается сохраненіемъ Бога То же нужно сказать и о слѣдующемъ моментѣ въ существованіи субстанціи и т. д. Однимъ словомъ, рядъ послѣдовательныхъ моментовъ въ существованіи субстанціи, каждый въ отдѣльности, обусловливается сохраненіемъ со стороны Бога. А къ этому ряду послѣдовательныхъ моментовъ существованія, иными словами, къ смѣнѣ различныхъ состояній, и сводится дѣятельность субстанціи: дѣятельность есть не что иное, какъ смѣна состояній Такимъ образомъ, данное Лейбницемъ въ письмѣ къ Арно опредѣленіе содѣйствія (concours) предполагаетъ не только сохраненіе тварей, но и содѣйствіе имъ въ ихъ дѣятельности Такъ какъ это содѣйствіе происходитъ „соотвѣтственно предшествующему состоянію субстанціи и ея послѣдующимъ измѣненіямъ“, то оно не нарушаетъ естественнаго, предопредѣленнаго заранѣе для каждой субстанціи процесса развитія и жизнедѣятельности Отсюда видно, что Лейбницъ въ письмѣ къ Арно лишь другими словами повторяетъ ту концепцію Божественнаго содѣйствія, которую

Здѣсь Лейбницъ, между прочимъ, развиваетъ мысль о непосредственномъ воздѣйствіи Бога на матеріальное бытіе. Существованіе матеріи въ различные моменты и въ различныхъ мѣстахъ зависитъ отъ Бога, поскольку она заключаетъ въ себѣ нѣкоторое совершенство Но эта первая и всеобщая, всесохраняющая причина „не устраняетъ, а скорѣе укрѣпляетъ естественную дѣятельность вещи, приведенной въ движеніе, или пребываніе ея въ дѣятельности, разъ таковая сообщена ей“ [1]). Это мѣсто ясно показываетъ, что Лейбницъ не былъ склоненъ слишкомъ расширять предѣлы Божественнаго содѣйствія твореніямъ. Божественное содѣйствіе лишь „укрѣпляетъ“ естественную дѣйственность вещи. Предполагается, такимъ образомъ, что присущая сотвореннымъ субстанціямъ дѣйственность есть нѣчто особое отъ Божественнаго содѣйствія. Но сама по себѣ эта дѣйственность не настолько крѣпка и прочна, чтобы обезпечить вполнѣ закономѣрное дѣйствіе сотворенной вещи Послѣднее достигается, когда къ естественной дѣйственности, или силѣ твореній, присоединяется вспомоществующая сила Творца. Съ этой точки зрѣнія, Божественное содѣйствіе, говоря языкомъ физики, будетъ *одною изъ двухъ слагаемыхъ силъ*, которыя и даютъ въ своемъ результатѣ то или иное дѣйствіе.

При такомъ пониманіи Божественнаго содѣйствія важно точно опредѣлить, что же именно въ жизни и дѣятельности субстанціи должно быть приписано этой внѣшней привходящей силѣ, и что слѣдуетъ отнести на счетъ ея собственныхъ силъ. Но на этотъ вопросъ въ трактатѣ „О природѣ самой въ себѣ“, какъ и въ „Метафизическомъ разсужденіи“, мы

онъ далъ въ „Метафизическомъ разсужденіи“, и потому и въ этой формѣ она заключаетъ въ себѣ тѣ же затрудненія, какъ и въ первой „Новая система“, написанная въ 1695 г., также не даетъ ничего новаго по интересующему насъ вопросу Здѣсь Лейбницъ повторяетъ старую, извѣстную намъ уже изъ „Метафизическаго разсужденія“, формулу: „всѣ вещи со всѣми ихъ реальностями непрестанно производятся силою Бога (IV, 483 = р. и 122).

[1]) IV, 514 = р. и 164, 165

не находимъ отвѣта На основаніи приведеннаго мѣста трактата можно судить лишь о сравнительной величинѣ силы Божественнаго содѣйствія. Именно, на основаніи выраженія: „укрѣпляетъ“, можно заключить, что, по мысли Лейбница, всякое дѣйствіе совершается собственною силою сотворенной вещи, при участіи Божественнаго содѣйствія, которое возмѣщаетъ недостатокъ ея собственныхъ силъ, проистекающій изъ существенно присущихъ ея природѣ элементовъ „небытія“ (Unwesen).

Но такое ограниченіе области Божественнаго содѣйствія не мѣшало Лейбницу употреблять въ примѣненіи къ нему традиціонные термины, которыми содѣйствіе приравнивается къ непрерывному произведенію твореній [1]), къ продолженію творенія [2]). Особенно характерно въ этомъ отношеніи одно мѣсто изъ замѣчаній Лейбница на книгу Жакело. „Способъ, какимъ Богъ дѣйствуетъ,—совершенно иной (сравнительно со способомъ дѣйствованія души на тѣло), ибо онъ состоитъ въ твореніи (in creando): вѣдь, самая зависимость твореній отъ Бога, или сохраненіе (conservatio), есть непрерывное твореніе. Что эта зависимость истинна и необходима, въ этомъ мы убѣждаемся на основаніи несомнѣнныхъ доказательствъ, хотя и не можемъ объяснить (explicare) этотъ способъ дѣйствованія по причинѣ безконечной природы самого Дѣйствующаго (ipsius agentis)“ [3]) Отсюда мы узнаемъ, что не только дѣйствіе Бога на тварей, но и простая зависимость послѣднихъ отъ Бога состоитъ, по мысли Лейбница, въ твореніи. Такое представленіе, повидимому, не согласуется съ разсмотрѣннымъ выше воззрѣніемъ трактата „О природѣ самой въ себѣ“, гдѣ содѣйствіе Бога твореніямъ низводится на степень вспомоществующей силы, лишь укрѣпляющей ихъ естественную дѣйственность Недоумѣніе, вызываемое такимъ различіемъ воззрѣній, увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что эти различныя воззрѣнія падаютъ на

---

[1]) Nouv. Ess V, 206 [2]) Письмо къ des Bosses 1706 г. II, 324.
[3]) Observatio ad recension. libri Jaquelot, VI, 558.

такой періодъ жизни философа, въ который не происходило какихъ-либо измѣненій въ его философскихъ взглядахъ (1698—1705 гг.).

Но затрудненіе устраняется тѣмъ, что Лейбницъ употребляетъ здѣсь обычную традиціонную терминологію, влагая въ нее свой смыслъ и понимая подъ „непрерывнымъ твореніемъ“ не болѣе, чѣмъ сколько онъ понималъ подъ Божественнымъ содѣйствіемъ и сохраненіемъ въ трактатѣ „О природѣ самой въ себѣ“. Затѣмъ, если глубже вдуматься въ точку зрѣнія Лейбница, то онъ былъ вполнѣ правъ, представляя зависимость твореній отъ Бога и содѣйствіе Бога твореніямъ, какъ непрерывное твореніе. Хотя Лейбницъ и сводилъ до минимума содѣйствіе Бога твореніямъ, но вполнѣ его не отрицалъ. Содѣйствіе Бога у него оставалось чѣмъ-то въ родѣ необходимаго субстрата всѣхъ законовъ природы и всѣхъ ея явленій, тѣмъ, безъ чего законы природы не могли бы дѣйствовать такъ, какъ они дѣйствуютъ. Рѣшая вопросъ о томъ, какой характеръ имѣетъ это содѣйствіе, Лейбницъ, естественно, останавливается на идеѣ творенія (creatio), какъ такой, которая одна лишь способна достойнымъ образомъ охарактеризовать сущность Божественной дѣятельности.

Но при этомъ Лейбницъ сознается, что мы *не можемъ объяснить* способа этого дѣйствія Бога. Всѣ возможныя концепціи этого содѣйствія здѣсь недостаточны, ибо оно лежитъ за предѣлами раціональнаго объясненія, доступнаго намъ [1]).

[1]) Приведенная цитата изъ рецензіи на книгу Жакело, между прочимъ, показываетъ, что идея Божественнаго содѣйствія не была у Лейбница лишь вынужденной уступкой господствующему теологическому воззрѣнію, но проистекала изъ серьезныхъ интересовъ его собственной философской мысли. Именно, Лейбницъ утверждаетъ, что зависимость тварей отъ Бога является истинной и необходимой и что она основывается на несомнѣнныхъ доказательствахъ. Лейбницъ не поясняетъ, какія именно доказательства онъ имѣетъ въ виду; но не трудно догадаться, что въ основѣ этихъ доказательствъ должна лежать мысль объ онтологической условности мірового бытія, та мысль, которая одна способна опровергнуть деистическій взглядъ на отношеніе Бога къ міру. Сухой деизмъ, отграничивающій Бога отъ міра,

16 Попытка Лейбница въ „Теодицеѣ" точно опредѣлить область Божественнаго содѣйствія твореніямъ. Довольно много вниманія вопросу объ отношеніи Бога къ міру посвящаетъ Лейбницъ въ „Теодицеѣ". Здѣсь этотъ вопросъ осложняется и затрудняется другимъ вопросомъ, тѣсно связаннымъ съ первымъ, именно, вопросомъ о злѣ и объ отношеніи къ нему Бога.

Вопроса о содѣйствіи Бога твореніямъ и объ отношеніи этого содѣйствія къ ихъ самодѣятельности Лейбницъ касается во многихъ мѣстахъ „Теодицеи". Но нѣтъ никакой нужды приводить и разсматривать здѣсь всѣ эти мѣста. Въ большинствѣ случаевъ они не представляютъ ничего новаго и воспроизводятъ тѣ воззрѣнія, которыя уже извѣстны изъ предыдущаго. Здѣсь будетъ разсмотрѣно лишь нѣсколько параграфовъ III части „Теодицеи", начиная съ § 383,—гдѣ Лейбницъ занимается этимъ вопросомъ, что называется, ex professo и гдѣ, поэтому, онъ высказывается съ наибольшею обстоятельностью.

Точка зрѣнія на Божественное содѣйствіе, развиваемая здѣсь Лейбницемъ, въ значительной степени опредѣлялась тѣми возраженіями, которыя выставилъ противъ этого традиціоннаго богословскаго воззрѣнія Бэйль. Въ виду этого необходимо вкратцѣ представить сущность этихъ возраженій.

По своему обыкновенію, Бэйль заимствуетъ свои воззрѣнія у другихъ. Онъ воспроизводитъ ту критику ученія о

не могъ возбуждать въ Лейбницѣ симпатій. Конечно, деизмъ идетъ навстрѣчу опредѣленнымъ запросамъ нашей мысли, особенно запросамъ естественно-научной мысли, стремящейся обезпечить за міровымъ процессомъ полную законом ѣрность и гарантировать его отъ всякихъ постороннихъ вмѣшательствъ. Лейбницу этотъ интересъ былъ присущъ въ высшей степени; объ этомъ яснѣе всего свидѣтельствуетъ его воззрѣніе на чудеса Но Лейбницъ былъ слишкомъ разностороннею натурою, запросы его духа были слишкомъ разнообразны, чтобы его могъ удовлетворить послѣдовательный деизмъ. Къ этому нужно прибавить, что Лейбницъ былъ глубоко религіозною натурою. А чистый деизмъ непріемлемъ для религіознаго сердца, которое желаетъ близости къ своему Богу, желаетъ, чтобы Богъ присутствовалъ и дѣйствовалъ въ мірѣ

непрерывномъ Божественномъ содѣйствіи твореніямъ, которая дается авторомъ книги Tableau du socianisme. Сущность этой критики сводится къ указанію на то, что ученіе о непрерывномъ твореніи отнимаетъ у твореній всякую самостоятельность. Богъ дѣлается единственнымъ дѣятелемъ въ мірѣ, а потому и единственнымъ виновникомъ всего того, что совершается Богъ дѣлаетъ все, и въ твореніи нѣтъ ни первыхъ, ни вторыхъ причинъ. Нельзя сказать, что Богъ сначала меня сотворилъ и затѣмъ уже, по сотвореніи, производитъ вмѣстѣ со мною мои движенія и мои опредѣленія Это невозможно по двумъ основаніямъ: 1) Сохраняя меня въ данный моментъ, Богъ сохраняетъ меня, какъ индивидъ, а не какъ видъ, не какъ отвлеченное понятіе. 2) Второе основаніе состоитъ въ слѣдующемъ: если Богъ сотворилъ меня въ данный моментъ и если мы скажемъ, что затѣмъ Онъ производитъ вмѣстѣ со мною мои дѣйствія, то необходимо слѣдуетъ допустить другой моментъ для дѣйствія. Такимъ образомъ, получается два момента тамъ, гдѣ предполагался лишь одинъ. Итакъ, согласно этой гипотезѣ, сотворенное существо имѣетъ со своими дѣйствіями не болѣе связи, чѣмъ оно имѣло со своимъ произведеніемъ (production) въ первый моментъ перваго творенія.

Къ этимъ возраженіямъ автора Tableau du socianisme Бэйль присоединяетъ еще новыя. Онъ приводитъ одно крайнее схоластическое мнѣніе (Арріаги), что твореніе не можетъ быть ни всецѣлою, ни частною причиною своего сохраненія. Сохранять значитъ дѣйствовать, а для дѣйствованія нужно существованіе. Если бы вещи способствовали Богу въ своемъ собственномъ сохраненіи, то онѣ дѣйствовали бы прежде существованія. Что справедливо относительно самосохраненія (дѣйствія, направленнаго на свое собственное существо), то справедливо и въ отношеніи дѣйствій, направляемыхъ на другія вещи. И здѣсь для дѣйствованія необходимо прежде существовать [1]).

[1]) Théod. § 387, VI, 344, 345.

Всѣ выставленныя Бэйлемъ возраженія имѣютъ между собою то общее, что указываютъ на невозможность для творенія дѣйствовать вмѣстѣ и на ряду съ Творцомъ (concourir au Dieu). Бэйль старается показать, что, разъ допущены основныя предпосылки ученія о непрерывномъ твореніи, то для собственной дѣятельности твореній уже не остается мѣста; единственнымъ дѣятелемъ, производящимъ ихъ существованіе и всѣ ихъ дѣйствія, оказывается Богъ. Этою своею стороною возраженія Бэйля били, можно сказать, прямо противъ того воззрѣнія, которое усвоилъ себѣ Лейбницъ на Божественное содѣйствіе. Какъ уже не разъ указывалось ранѣе, если сводить воззрѣнія Лейбница къ какой-либо опредѣленной идеѣ, то таковою, несомнѣнно, будетъ взглядъ на Божественное содѣйствіе, какъ на одну изъ слагаемыхъ силъ всѣхъ физическихъ и психическихъ явленій, дѣйствующую на ряду и совмѣстно съ собственною силою сотворенныхъ существъ. Возраженія Бэйля и направлялись противъ этого совмѣщенія дѣятелей естественнаго и Божественнаго. Бэйль старался показать, что Божественное дѣйствіе исключаетъ всякое собственное дѣйствіе твореній, что твореніе не можетъ разсматриваться, даже какъ содѣйствующее Богу въ произведеніи тѣхъ или другихъ дѣйствій.

Чтобы отстоять свое воззрѣніе, Лейбницъ придаетъ ему бо́льшую опредѣленность, точно указывая, что должно быть отнесено на счетъ Божественнаго дѣйствія и что на счетъ собственной активности сотворенныхъ существъ. Чрезъ это достигается то, что Лейбницемъ впервые ясно и опредѣленно формулируется его точка зрѣнія на Божественное содѣйствіе, о которой до сихъ поръ можно было судить лишь по догадкамъ.

Отражая удары, наносимые его воззрѣнію Бэйлемъ, Лейбницъ, въ противоположность временному моменту, которымъ такъ искусно пользовался его противникъ, выдвигаетъ моментъ логическій. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствіе, которымъ Богъ производитъ какое-либо существо, предшествуетъ его существованію Точно также справедливо, что

сотворенное существо, взятое само въ себѣ, въ своихъ необходимыхъ свойствахъ, предшествуетъ (est antérieure) своимъ второстепеннымъ (accidentelles) свойствамъ. Но это пріоритетъ не временный, а логическій (in signo rationis). Въ отношеніи времени всѣ эти вещи падаютъ на одинъ и тотъ же моментъ. „Богъ производитъ твореніе соотвѣтственно требованію предшествующихъ моментовъ, и *твореніе дѣйствуетъ сообразно той природѣ*, которую ему даетъ Богъ, непрерывно ее создавая. Ограниченія и несовершенства здѣсь возникаютъ вслѣдствіе самой природы предмета, которая ограничиваетъ дѣятельность Бога. Но пороки и преступленія возникаютъ въ твореніи въ силу присущей ему внутренней свободной дѣятельности“ [1]).

Такимъ образомъ, Лейбницъ во всякомъ сотворенномъ существѣ разграничиваетъ двѣ стороны: его природу съ ея необходимыми свойствами и его второстепенныя свойства Божественное содѣйствіе должно простираться лишь на первую сторону. Что же касается второстепенныхъ свойствъ, то они должны быть отнесены на счетъ самостоятельной дѣятельности сотвореннаго существа. Но здѣсь Лейбницъ встрѣчаетъ на своемъ пути возраженіе автора Tableau du socianisme, что, если Богъ непрерывно производитъ какую либо вещь, то производитъ ее не какъ видъ или отвлеченное понятіе, но какъ индивидъ. Однако подобное возраженіе всего менѣе могло затруднить Лейбница, въ основѣ философіи котораго лежитъ принципъ сплошной индивидуальности бытія. Поэтому Лейбницъ не могъ не признать того положенія, что если Богъ творитъ непрерывно каждую вещь, то творитъ ее, какъ индивидъ, а не какъ видъ или отвлеченное понятіе. Но признаніе индивидуальности мірового бытія не мѣшало Лейбницу удерживать различіе между необходимыми свойствами извѣстнаго индивида и его свойствами второстепенными. Это различіе Лейбницъ проводитъ уже въ первомъ по времени изложеніи своей системы, т. е. въ „Метафизическомъ раз-

[1]) § 388, VI, 346

сужденіи“ [1]). Это различеніе между необходимыми свойствами индивида и свойствами второстепенными, такъ называемыми акциденціями, даетъ Лейбницу возможность легко справиться со стоящимъ на его дорогѣ возраженіемъ. „Я согласенъ, говоритъ Лейбницъ, что *Богъ производитъ сотвореннос существо, какъ индивидъ,* а не какъ логическую универсалію. Но Онъ (Богъ) *производитъ его сущность прежде его акциденцій,* его природу прежде его дѣйствій, согласно первенству ея природы и in signo anteriore rationis“. „Отсюда видно, продолжаетъ далѣе Лейбницъ, какимъ образомъ твореніе можетъ быть истинною причиною грѣха, такъ чтобы Божественное сохраненіе этому не препятствовало Богъ сообразуется съ предшествующимъ состояніемъ этого творенія, преслѣдуя законы Своей мудрости, не взирая на грѣхи, которые будутъ произведены непосредственно твореніемъ“ [2]).

Но это строгое разграниченіе области Божественнаго содѣйствія и области собственной активности твореній Лейбницъ не могъ выдержать вполнѣ, ибо, проводя его послѣдовательно, онъ разошелся бы съ господствующимъ богословскимъ мнѣніемъ, что Божественное содѣйствіе не ограничивается лишь сохраненіемъ субстанціи, но и помогаетъ ей въ ея дѣйствіяхъ. Въ „Теодицеѣ“ Лейбницъ не разъ заявляетъ себя сторонникомъ этого мнѣнія, признавая неправильнымъ взглядъ Дюранъ де-С.-Портэня и кардинала Aureolus Схоластика, ограничивавшихъ Божественное содѣйствіе однимъ сохраненіемъ [3]). Поэтому въ установленное имъ разграниченіе Лейбницъ вскорѣ вноситъ коррективъ, вслѣдствіе котораго рѣшеніе вопроса объ отношеніи между дѣйствіемъ Божественнымъ и дѣятельностью твореній снова осложняется. Коррективъ этотъ состоитъ въ томъ, что и частныя дѣйствія тварей, подходящія подъ понятіе акциденцій, совершаются не безъ Божественнаго содѣйствія. Подводя итогъ всему

---

[1]) IV, 432 = p. II. 59. [2]) Théod. § 390, VI, 346. [3]) Тамъ же, § 27, VI, 118; срвн. § 377, VI, 339, 340.

сказанному имъ о содѣйствіи Бога твореніямъ, Лейбницъ говоритъ: „я согласенъ, что твореніе не содѣйствуетъ Богу въ своемъ сохраненіи; но я не знаю ничего такого, что бы препятствовало ему дѣйствовать вмѣстѣ съ Богомъ (concourir avec Dieu) въ произведеніи чего-либо другого и особенно своего внутренняго дѣйствія (son opération interne): таковы, напримѣръ, мысль, желаніе—вещи реально различныя отъ субстанціи“ [1]) Такимъ образомъ, и относительно отдѣльныхъ дѣйствій остается справедливымъ то положеніе, что ихъ производитъ Богъ, творенія же своею собственною силою лишь—участвуютъ вмѣстѣ съ Богомъ въ произведеніи этихъ дѣйствій.

Принимая во вниманіе отмѣченный коррективъ, воззрѣніе Лейбница на Божественное содѣйствіе, какъ оно выразилось въ „Теодицеѣ“, должно быть въ полномъ своемъ видѣ представляемо такъ. Во всякой сотворенной субстанціи слѣдуетъ различать природу съ ея необходимыми свойствами и акциденціи, т. е отдѣльныя дѣйствія этой субстанціи. Сохраненіе природы есть дѣло исключительно Бога, который, такъ сказать, каждый моментъ создаетъ эту природу, принимая во вниманіе предшествующіе и послѣдующіе моменты существованія субстанціи. Что же касается отдѣльныхъ дѣйствій, то послѣднія производятся собственною силою тварей и Божественнымъ содѣйствіемъ. Такимъ образомъ, и въ этой наиболѣе развитой теоріи содѣйствія Лейбницъ остался въ сущности вѣренъ взгляду на содѣйствіе, какъ на ингредіентъ всякаго дѣйствія, какъ на одну изъ двухъ силъ, равнодѣйствующею которыхъ и является естественное дѣйствіе сотворенной субстанціи.

17. Воззрѣніе Лейбница на Божественное содѣйствіе, какъ на необходимый ингредіентъ мірового процесса (по перепискѣ съ Кларкомъ). Послѣ „Теодицеи“ важное значеніе для уясненія взгляда Лейбница на Божественное содѣйствіе имѣетъ его переписка съ Кларкомъ, падающая на послѣдніе годы жизни философа Собственно по вопросу

[1]) Тамъ же, § 391, VI, 347.

объ отношеніи Божественнаго дѣйствія къ самодѣятельности твореній Лейбницъ здѣсь не даетъ ничего новаго. Въ письмахъ къ Кларку та же точка зрѣнія на это отношеніе, какъ и въ „Теодицеѣ“. Но зато здѣсь, благодаря особенностямъ воззрѣній его противника, ярко выступаетъ еще одна сторона Лейбницевскаго пониманія Божественнаго содѣйствія, именно, та сторона, которая приближаетъ его къ деизму, несмотря на рѣзкое расхожденіе съ основными метафизическими предпосылками послѣдняго.

Повидимому, высказываемая въ письмахъ къ Кларку точка зрѣнія на отношеніе Бога къ міру не имѣетъ ничего общаго съ деизмомъ. Богъ, по мнѣнію Лейбница, всегда присутствуетъ въ мірѣ Онъ протестуетъ противъ упрековъ по его адресу, будто онъ отрицаетъ всякое отношеніе Бога къ міру, называя Бога Intelligentia Supramundana. Говорить, что Богъ выше міра, еще не значитъ отрицать его присутствіе въ мірѣ [1]). Лейбницъ утверждаетъ, что твореніе имѣетъ нужду въ непрерывномъ вліяніи со стороны Бога [2]) Богъ сохраняетъ всегда вещи, которыя безъ Него не могли бы существовать [3]). Онъ непрерывно производитъ все, что въ нихъ есть добраго и совершеннаго [4]).

Однимъ словомъ, въ полемикѣ съ Кларкомъ Лейбницъ остается вѣрнымъ тѣмъ своимъ воззрѣніямъ на отношеніе Бога къ міру, которыя нашли себѣ наиболѣе полное выраженіе въ „Теодицеѣ“.

Эти воззрѣнія—особенно взглядъ, что Богъ производитъ все, что есть добраго и совершеннаго въ твореніяхъ,—повидимому, исключаютъ всякую возможность подозрѣній въ деизмѣ по адресу Лейбница. Какъ будто на основаніи всѣхъ этихъ воззрѣній скорѣе Лейбница можно упрекать въ склонности къ пантеизму, въ преувеличеніи Божественнаго дѣйствія въ ущербъ собственной дѣятельности твореній. Между тѣмъ, именно въ деизмѣ, въ отрицаніи Божественнаго промышленія въ мірѣ, упрекаетъ Лейбница его

[1]) 3-е письмо, VII, 366. [2]) 2-е письмо, VII, 357.
[3]) Тамъ же [4]) Тамъ же. Срвн 5-е письмо, VII, 410—411.

англійскій противникъ. Кларкъ находитъ у Лейбница стремленіе устранить Бога отъ дѣйствительнаго управленія міромъ [1]). По его мнѣнію, Богъ Лейбница не Governor at all, но Fate and Nature and Necessity [2]). И самъ Лейбницъ въ письмѣ къ Вольфу пишетъ относительно своего противника. „Libenter mihi imputaret Divinam gubernationem tolli“ [3])

Но эти обвиненія будутъ понятны, если принять во вниманіе различіе точекъ зрѣнія Лейбница и Кларка на отношеніе Бога къ міру. Кларкъ представлялъ себѣ это отношеніе нѣсколько человѣкообразно. Сущность его воззрѣній ярко иллюстрируетъ Лейбницъ, находя, что Ньютонъ и его сторонники (къ которымъ и относился Кларкъ) представляютъ міръ въ видѣ часовъ, которые Богъ время отъ времени долженъ заводить [4]). Богъ, въ его отношеніи къ міру, представлялся Кларку въ образѣ механика, который тщательно слѣдитъ за процессомъ работы своего механизма Лишь только Богъ замѣчаетъ какое-либо разстройство, Онъ тотчасъ же приходитъ на помощь міровой машинѣ. Богъ, по воззрѣнію Кларка, дѣйствуетъ по побужденію извнѣ, побуждаемый замѣчаемыми имъ разстройствами въ міровомъ процессѣ. Однимъ словомъ, Кларкъ стоитъ на точкѣ зрѣнія идеи промышленія въ его популярномъ, человѣкообразномъ пониманіи.

Совсѣмъ инымъ характеромъ отличается воззрѣніе Лейбница на отношеніе Бога къ міровому процессу. Конструируя въ своемъ умѣ это отношеніе, Лейбницъ исходилъ изъ понятія о Богѣ, какъ Существѣ, обладающемъ высшею степенью нравственныхъ и интеллектуальныхъ опредѣленій. Говоря иначе и проще, Лейбницъ смотритъ на Бога, какъ на Существо самое благое и самое премудрое. Какъ именно такое премудрѣйшее и благостнѣйшее Существо, Богъ создаетъ наилучшій міръ. Понятіе о совершеннѣйшемъ дѣйствіи требуетъ, чтобы при созданіи

[1]) 5-е письмо Кларка, VII, 438 [2]) 4-е письмо Кларка, VII, 386.
[3]) Цитировано по *Hoffmann*'у, Leib-sche Religionsphilos. Tübing u. Leipz. 1903, стр. 49. [4]) 1-е письмо Л. VII, 352.

міра былъ принятъ во вниманіе, до своихъ мельчайшихъ подробностей, весь міровой процессъ, такъ чтобы никакихъ измѣненій или дополненій впослѣдствіи уже не потребовалось. По самой своей сущности (какъ условное), сотворенное бытіе не можетъ существовать и дѣйствовать безъ постояннаго Божественнаго содѣйствія. Послѣднее является, такъ сказать, необходимымъ ингредіентомъ всякаго естественнаго процесса или явленія. Но и это содѣйствіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ было напередъ предусмотрѣно Творцомъ, напередъ была намѣчена степень и мѣра этого содѣйствія. „Истинное провидѣніе Бога требуетъ совершеннаго предвидѣнія. Но кромѣ того оно требуетъ, чтобы не только все было предвидѣно, но и чтобы Богъ все предупредилъ соотвѣтствующими, напередъ принятыми мѣрами“ [1]) Такимъ образомъ, ясно видно, что точка зрѣнія Лейбница далека отъ антропоморфизма. Если Бога Лейбница и можно уподобить человѣку, то для этого нужно увеличить въ безконечной степени силу человѣческаго разума, надѣливъ его способностью все заранѣе предвидѣть и опредѣлять. Безъ всякаго сомнѣнія, такая точка зрѣнія неизмѣримо превосходила воззрѣнія Кларка, судившаго по-человѣчески и нѣсколько наивно предполагавшаго, что Богъ вмѣшивается въ міровой порядокъ, лишь побуждаемый къ тому замѣченными разстройствами въ ходѣ міровой машины. Вполнѣ понятно, что такое представленіе казалось Лейбницу „весьма забавнымъ мнѣніемъ“ [2]). Возникновеніе какого-либо неожиданнаго для Бога разстройства въ міровомъ процессѣ, съ точки зрѣнія Лейбница, невозможно. Богъ все уже заранѣе до мельчайшихъ подробностей, предусмотрѣлъ и, такъ сказать, принялъ соотвѣтствующія мѣры.

При этомъ воззрѣніе Лейбница не слѣдуетъ смѣшивать съ точкою зрѣнія чистаго деизма. „Я не говорю, выясняетъ свою точку зрѣнія Лейбницъ, что міръ есть машина или часы, которые идутъ безъ посредства (sans interpo-

[1]) 2-ое письмо къ Кларку, VII, 358.
[2]) 1-е письмо къ нему же, VII, 352.

sition) Бога. Я достаточно оттѣняю, что твореніе имѣетъ нужду въ Его непрерывномъ вліяніи Я утверждаю лишь то, что міръ—часы, идущіе такъ, что не нуждаются въ исправленіи" [1]).

Такимъ образомъ, взглядъ Лейбница на отношеніе Бога къ міру, какъ онъ обрисовывается въ полемикѣ съ Кларкомъ, оказывается весьма оригинальнымъ. Съ одной стороны, Лейбницъ признаетъ реальное вліяніе Бога на міръ: при чемъ это вліяніе онъ выражаетъ довольно рѣзко. Оно характеризуется имъ, какъ непрерывное произведеніе, твореніе, дарованіе всего, что есть добраго и совершеннаго въ сотворенныхъ существахъ.

Но это вліяніе Бога на творенія у Лейбница разсматривается, какъ необходимый ингредіентъ всякаго явленія и всякаго закона природы. Это вліяніе составляетъ необходимую онтологическую сторону сотвореннаго бытія, которое, какъ условное, нуждается для своего существованія и дѣйствованія въ непрерывномъ содѣйствіи со стороны Бога. Какъ необходимый ингредіентъ мірового бытія, какъ необходимая его онтологическая сторона, это содѣйствіе входило въ планы Бога при твореніи міра и было, такъ сказать, съ величайшею точностію напередъ расчитано и учтано. Вслѣдствіе такого воззрѣнія на характеръ Божественнаго содѣйствія получается, что Лейбницъ, отводя Божественному содѣйствію очень много мѣста въ міровомъ процессѣ, въ то же время приближается къ точкѣ зрѣнія деизма во взглядѣ на абсолютную закономѣрность этого процесса. Для строгаго деизма міръ—машина: будучи разъ пущенъ въ ходъ, онъ уже не испытываетъ никакихъ воздѣйствій со стороны Божества, слѣдуя исключительно присущимъ ему законамъ. Никакого измѣненія, пріостановки въ законахъ природы быть не можетъ. У Лейбница также міровой процессъ представляется закономѣрнымъ отъ начала до конца. Различіе его отъ деистовъ заключалось лишь въ томъ, что при всякомъ явленіи, при всякомъ

[1]) 2 пис. къ Кларку, VII, 357.

дѣйствіи онъ предполагаетъ, въ качествѣ необходимаго ингредіента, Божественное содѣйствіе. Но это послѣднее, по взгляду Лейбница, является обусловленнымъ, до мельчайшихъ подробностей, напередъ принятымъ планомъ мірозданія. Эта особенность въ воззрѣніи Лейбница на Божественное содѣйствіе была замѣчена Кларкомъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ указываетъ на то, что Провидѣніе Лейбница состоитъ лишь въ простомъ содѣйствіи, „вслѣдствіе котораго творенія дѣлаютъ лишь то, что они сдѣлали бы и сами собою, вслѣдствіе простого механизма“ [1]).

Благодаря такому пониманію Божественнаго содѣйствія, Лейбницъ получалъ возможность выражаться въ духѣ деизма. Поэтому насъ не должны удивлять и ставить въ тупикъ мѣста въ сочиненіяхъ Лейбница, въ родѣ слѣдующей цитаты изъ одного письма Лейбница къ Кларку: „Что касается движеній небесныхъ тѣлъ и еще болѣе образованія растеній и животныхъ, то здѣсь ничего чудеснаго нѣтъ, за исключеніемъ начала этихъ вещей. Организмъ животныхъ есть механизмъ, который предполагаетъ Божественное предобразованіе (préformation). То, что изъ него слѣдуетъ—чисто естественно и механично“ [2]). Это, конечно, не значитъ, что Лейбницъ совершенно отказывается отъ своихъ мыслей, не разъ имъ высказанныхъ въ перепискѣ съ Кларкомъ, что творенія получаютъ непрерывное воздѣйствіе со стороны Бога, что Онъ ихъ постоянно сохраняетъ и помогаетъ имъ въ ихъ дѣйствіяхъ. Такое явное противорѣчіе не мыслимо не только въ умѣ великаго философа, но даже и въ умѣ просто нормальнаго человѣка. На самомъ дѣлѣ, Лейбницъ, выражаясь подобнымъ образомъ, не забывалъ о Божественномъ содѣйствіи, въ которомъ нуждаются всѣ твари отъ величайшихъ свѣтилъ и планетъ до малѣйшаго насѣкомаго Только представляя это содѣйствіе, въ качествѣ регулярнаго и необходимаго ингредіента въ ходѣ міровой жизни, не измѣняющаго ни на іоту его направленіе и

---

[1]) 5-е письмо Кларка, VII, 438.

[2]) 5-е пис Лейбн. VII, 417—418.

характеръ, Лейбницъ иногда какъ бы игнорировалъ этотъ ингредіентъ или, вѣрнѣе, не считалъ нужнымъ квалифицировать его точнымъ образомъ, сливая и отожествляя его съ естественными силами твореній. Въ подобныхъ случаяхъ мы, собственно, имѣемъ дѣло съ неточнымъ выраженіемъ мысли, которое весьма естественно. Постоянно пользоваться лишь точными выраженіями чрезвычайно обременительно. Если бы мы попытались всегда точно выражаться, то наша рѣчь пріобрѣла бы педантичный, растянутый характеръ, утомляла бы какъ вниманіе, такъ и слухъ. Къ неточному способу выраженія Лейбницъ часто прибѣгаетъ, говоря, напримѣръ, что воспріятія мы получаемъ отъ внѣшнихъ предметовъ, что душа вліяетъ на тѣло. Подобныя выраженія, по своему прямому смыслу, въ сущности противорѣчатъ основнымъ воззрѣніямъ Лейбница. И всѣ понимаютъ, что философъ въ данномъ случаѣ примѣнялся къ обычному способу выраженія и къ обычнымъ воззрѣніямъ людей. То же примѣненіе имѣетъ мѣсто, когда Лейбницъ выражался въ духѣ деизма. Онъ примѣнялся здѣсь къ терминологіи обычнаго естественно-научнаго, (а не философскаго) міросозерцанія, смотрѣвшаго на міръ съ механической точки зрѣнія. Поэтому, и самъ оставаясь на этой точкѣ зрѣнія, Лейбницъ не находилъ никакого неудобства въ выраженіяхъ чисто деистическаго характера. Коррективъ къ подобнымъ выраженіямъ онъ даетъ лишь тогда, когда ему приходится становиться на высшую точку зрѣнія, точку зрѣнія метафизическую. Такъ, въ „Новой системѣ“ Лейбницъ, изложивъ свое ученіе о „первичныхъ силахъ“, или „энтелехіяхъ“, „субстанціальныхъ формахъ“, или „душахъ“, затѣмъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: „совершенно справедливо, что, говоря въ строго метафизическомъ смыслѣ.., всѣ вещи, со всѣми ихъ реальностями, непрестанно производятся силою Бога“ [1]).

18. Теистическій характеръ ученія Лейбница объ общемъ содѣйствіи Бога твореніямъ. На основаніи пред-

[1]) IV, 483=р. п 122.

ставленнаго пониманія ученія Лейбница о Божественномъ содѣйствіи легко разрѣшается старый споръ о томъ, кѣмъ слѣдуетъ считать Лейбница—деистомъ, пантеистомъ или теистомъ. Споръ этотъ продолжается до настоящаго времени, при чемъ всѣ три мнѣнія способны произвести впечатлѣніе одинаково основательныхъ, такъ какъ подкрѣпляются ссылками на сочиненія и письма Лейбница. Стороннему наблюдателю этихъ споровъ можетъ показаться, что Лейбницъ какимъ-то образомъ совмѣщалъ въ своемъ умѣ пантеистическую, деистическую и теистическую точки зрѣнія. Но, въ дѣйствительности, дѣло обстоитъ, разумѣется, не такъ. Воззрѣнія Лейбница на отношеніе Бога къ міру, въ самомъ дѣлѣ, отличаются нѣкоторою сложностью, обиліемъ различныхъ точекъ зрѣнія. Это объясняется разносторонностію ума Лейбница, его отзывчивостію на всѣ запросы мысли Но эта многосторонность не заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Различныя точки зрѣнія Лейбницъ умѣлъ сводить къ высшему синтезу, и его воззрѣніе на отношеніе Бога къ міру, понятое надлежащимъ образомъ, является, какъ можно видѣть изъ предыдущаго, довольно стройнымъ и настолько опредѣленнымъ, что нельзя ошибиться въ его философской классификаціи.

Если сопоставить эту точку зрѣнія съ пантеистическимъ и деистическимъ ученіемъ объ отношеніи Бога къ міру, то будетъ несомнѣнно, что взглядъ Лейбница не подходитъ ни подъ то, ни подъ другое.

Съ деизмомъ у Лейбница въ сущности лишь внѣшнее, кажущееся сходство. Деизмъ совершенно устраняетъ Бога отъ міра; Богъ, по воззрѣнію деистовъ, не принимаетъ никакого участія въ процессѣ міровой жизни, который совершается чисто механически, какъ идутъ разъ заведенные часы. Лейбницъ, напротивъ, полагаетъ, что Богъ постоянно вліяетъ на творенія, непрерывно создавая ихъ и содѣйствуя ихъ внутреннимъ силамъ. Безъ этого непрерывнаго вліянія со стороны Бога, міръ не могъ бы существовать. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности, между деистами и Лейбницемъ полная противоположность. Сходство между ними воз-

никаетъ лишь вслѣдствіе того, что Лейбницъ, представляя Божественное содѣйствіе, какъ необходимый конститутивный элементъ сотвореннаго бытія, и разсматривая міровой процессъ, какъ осуществленіе напередъ принятаго Божественнаго плана, признаетъ закономѣрность мірового процесса и отсутствіе какихъ-либо отъ нея непредвидѣнныхъ отступленій. Если позволительно въ данномъ случаѣ пользоваться аналогіей нѣсколько грубой, то различіе между деистами и Лейбницемъ можетъ быть представлено такимъ образомъ: по воззрѣнію деистовъ, міръ—автоматическій приборъ, который, будучи разъ заведенъ, т. е. получивъ зарядъ энергіи, этой энергіей приводится въ движеніе; по воззрѣнію Лейбница, міръ—машина, нуждающаяся для своего дѣйствія въ непосредственномъ и непрерывномъ приложеніи силы, постоянномъ притокѣ энергіи.

Что касается пантеизма, то, дѣйствительно, воззрѣнія Лейбница на отношеніе Бога къ міру заключаютъ въ себѣ нѣкоторыя точки соприкосновенія съ этимъ направленіемъ. Отличительною чертою пантеизма является отсутствіе въ немъ идеи творенія. По пантеистическому воззрѣнію, все непрерывно возникаетъ изъ Божественной сущности. Нѣчто подобное мы усматриваемъ и у Лейбница Хотя онъ и признаетъ въ принципѣ твореніе, какъ единственный, неповторяемый актъ, но у него какъ будто нѣтъ опредѣленной идеи для этого акта О твореніи онъ говоритъ до тѣхъ поръ, пока имѣетъ дѣло съ Божественнымъ планомъ творенія міра. Идея творенія, какъ единичнаго акта, у него какъ бы подмѣнивается идеею непрерывнаго, перманентнаго произведенія существъ, входящихъ въ составъ міра.

Второй существенный признакъ пантеистическаго воззрѣнія состоитъ въ ученіи о томъ, что міръ субстанціально тожественъ съ Богомъ. Міръ и всѣ его явленія суть проявленіе Божественной сущности. По взгляду Лейбница, та сторона мірового бытія, которая имъ разсматривается, какъ положительная—совершенства міра,—имѣетъ свой непосредственный источникъ въ Богѣ.

Но отмѣчая у Лейбница это сходство съ пантеизмомъ,

нужно имѣть въ виду, что въ его воззрѣніяхъ есть такіе элементы, которые рѣшительнымъ образомъ не мирятся съ пантеистическою точкою зрѣнія. Какъ можно видѣть изъ предыдущаго, противъ Спинозы онъ ратуетъ за самостоятельность сотвореннаго бытія, не сочувствуя обращенію предметовъ и существъ міра въ модусы единой субстанціи. Затѣмъ, вся его система основывается на такомъ представленіи о Богѣ, которое несовмѣстимо съ пантеизмомъ: въ Богѣ Лейбницъ особенно подчеркиваетъ интеллектуальныя и моральныя опредѣленія.

Если же въ двухъ отмѣченныхъ выше пунктахъ и можно усматривать нѣкоторое соприкосновеніе Лейбница съ пантеизмомъ, то, какъ было въ свое время разъяснено, такое соприкосновеніе является неизбѣжнымъ для всякой системы философскаго теизма Оно, собственно, сводится къ признанію того, что въ пантеизмѣ есть вѣрнаго и истиннаго, или что, по крайней мѣрѣ, приближаетъ насъ къ пониманію непонятнаго и немыслимаго.

Итакъ, видимое соприкосновеніе съ пантеизмомъ столь же мало отнимаетъ у философіи Лейбница ея теистическій характеръ, какъ и сходство съ деизмомъ. Можно сказать даже болѣе: именно благодаря этому разнообразію видимо перекрещивающихся точекъ зрѣнія, Лейбницъ является особенно яркимъ представителемъ теистическаго направленія. Теизмъ тѣмъ и цѣненъ, что не гонится за логической стройностью и выдержанностью, жертвуя этими формальными свойствами въ интересахъ созданія такого міровоззрѣнія, которое бы наиболѣе соотвѣтствовало дѣйствительности. Дѣйствительность же всегда сложна и многостороння. Обнять ее въ единой стройной системѣ трудное дѣло. Если быть къ ней внимательнымъ до конца и не игнорировать тѣхъ или другихъ ея сторонъ, чтобы упростить свое міровоззрѣніе, трудно создать стройную систему, всегда окажутся нѣкоторыя несогласованности, нѣкоторыя антиноміи, предъ которыми въ недоумѣніи должна остановиться человѣческая мысль.

19 Ученіе Лейбница о Царствѣ Божіемъ. Итакъ, въ уче-

ніи Лейбница объ отношеніи Бога къ міру, несмотря на всѣ недоумѣнія, какія оно можетъ вызвать, вполнѣ опредѣленно выступаютъ черты теистическаго міровоззрѣнія. Но еще болѣе это имѣетъ силу примѣнительно къ его ученію объ отношеніи Бога спеціально къ человѣку и вообще духовнымъ существамъ Здѣсь уже не можетъ быть и рѣчи о какихъ-либо пантеистическихъ элементахъ. Формулируя, согласно съ своими принципами, отношеніе Бога къ нравственному міру, Лейбницъ естественно приходитъ къ христіанской идеѣ Царства Божія; и его ученіе тѣмъ цѣнно, что даетъ абстрактно-философское обоснованіе этой идеи.

Говоря объ отношеніи Бога къ разумнымъ, личнымъ существамъ, Лейбницъ подчеркиваетъ, что это отношеніе существенно отличается отъ Его отношенія къ прочимъ твореніямъ и имѣетъ не метафизическій, а нравственный характеръ. „Необходимо, говоритъ Лейбницъ въ „Метафизическомъ разсужденіи“, къ метафизикѣ присоединить мораль, т. е. не слѣдуетъ смотрѣть на Бога, лишь какъ на принципъ и причину всѣхъ субстанцій, но и какъ на главу всѣхъ личностей, или разумныхъ существъ“ [1]). „Въ отношеніи нихъ онъ является не только тѣмъ, чѣмъ изобрѣтатель въ отношеніи своей машины, но и чѣмъ государь для своихъ подданныхъ и даже отецъ для своихъ дѣтей“ [2]).

Строго говоря, такое противопоставленіе не вполнѣ соотвѣтствуетъ принципамъ Лейбница. Какъ мы знаемъ, метафизическое ученіе Лейбница объ ограниченномъ бытіи вообще покоится на нравственномъ принципѣ, какимъ является законъ достаточнаго основанія, какъ законъ наилучшаго. Лейбницъ, конечно, это сознавалъ. Въ томъ же „Метафизическомъ разсужденіи“, черезъ страницу послѣ только-что приведеннаго мѣста о необходимости присоединить къ метафизикѣ мораль, читаемъ: „Можно даже сказать, что Богъ, поскольку Онъ Духъ (духъ—личность, разумно-

[1]) Disc de Métaph. IV, 460=p п. 106

[2]) Monadol § 84, VI, 621=p. п. 360—1.

нравственное существо), есть начало существъ (des êtres), иначе, если бы у Него не было желанія къ избранію наилучшаго, то не было бы никакого основанія, чтобы одна возможность существовала предпочтительно передъ другими возможностями" [1]).

Однако, безъ сомнѣнія, у Лейбница были основанія объяснять различіе отношенія Бога къ сотвореннымъ существамъ вообще отъ отношенія Его къ разумнымъ существамъ, именно нравственными свойствами послѣдняго. Отношеніе Бога ко всѣмъ сотвореннымъ существамъ безъ исключенія имѣетъ нравственный характеръ потому, что Богъ самъ есть нравственное существо; отношеніе же Его къ разумнымъ твореніямъ имѣетъ нравственный характеръ еще потому, что они тоже суть нравственныя существа. Это значитъ, что для моральныхъ дѣйствій возможны два критерія: одинъ,—болѣе широкій—заимствуемый отъ субъекта дѣйствія, другой—болѣе узкій—отъ его объекта. Лейбницъ, говоря объ отношеніи Бога къ твореніямъ, пользуется именно вторымъ изъ этихъ критеріевъ. Лейбницъ отвлекается отъ моральныхъ свойствъ субъекта, отъ котораго исходитъ это отношеніе, т. е. Бога, и характеризуетъ Божественныя дѣйствія въ мірѣ лишь по свойствамъ ихъ объектовъ, т е. твореній. Разумѣется, въ отношеніи тѣхъ твореній, кои не принадлежатъ къ личнымъ и разумнымъ существамъ не можетъ быть рѣчи о другихъ какихъ-либо свойствахъ, кромѣ свойствъ естественныхъ, или метафизическихъ, а потому и отношеніе къ нимъ Бога представляется, какъ имѣющее метафизическій характеръ. Напротивъ, Божественное дѣйствіе въ отношеніи нравственныхъ существъ опредѣляется, главнымъ образомъ, ихъ нравственными свойствами и потому получаетъ характеръ нравственнаго.

Правда, задача Божественной дѣятельности въ отношеніи тѣхъ и другихъ существъ, какъ она опредѣляется на основѣ принципа достаточнаго основанія, при ближай-

[1]) IV, 461=p п. 108

шемъ анализѣ какъ будто совпадаетъ. Въ отношеніи міра естественнаго она состоитъ въ томъ, чтобы осуществить наибольшее количество метафизическаго совершенства, или реальности, а въ отношеніи міра моральнаго—въ томъ, чтобы осуществить наибольшее количество моральнаго совершенства, или счастія [1]). Но счастіе обусловливается метафизическимъ совершенствомъ, ибо счастіе есть не что иное, какъ „длительная радость проистекающая отъ сознанія собственныхъ совершенствъ“ [2]) Такимъ образомъ, повидимому, и въ отношеніи нравственныхъ существъ Божественная дѣятельность должна имѣть своею задачею лишь сообщеніе имъ метафизическихъ совершенствъ.

Но этотъ, повидимому, столь логическій выводъ несостоятеленъ. Счастье не есть лишь отраженіе въ сознаніи метафизическаго совершенства, отраженіе, не присоединяющее сюда ничего новаго. Напротивъ, это отраженіе само по себѣ составляетъ уже громадное преимущество: совершенство, сознанное несравненно выше совершенства безсознательнаго. Но самое главное преимущество разумныхъ существъ состоитъ въ ихъ нравственно-разумной природѣ. Эта природа неизмѣримо возвышаетъ ихъ надъ всѣми прочими существами и дѣлаетъ существами одной природы съ Богомъ [3]), носителями образа Божія. Среди богоподобныхъ чертъ, присущихъ разумнымъ существамъ, Лейбницъ отмѣчаетъ преимущественно способность къ творческой дѣятельности. „Духъ не только имѣетъ воспріятіе произведеній Божіихъ, но онъ также способенъ производить нѣчто подобное имъ, хотя и въ меньшихъ размѣрахъ... Наша душа проявляетъ творческія свойства въ своихъ свободныхъ дѣйствіяхъ: открывая принципы, согласно которымъ Богъ устроилъ (a reglé) вещи (pondere, mensura, numero etc), она подражаетъ въ своей области и своемъ маломъ мірѣ, гдѣ ей дано дѣйствовать тому, что Богъ совершаетъ въ великомъ“ [4]).

---

[1]) Disc de Métaph IV, 462=p. II 109. [2]) Definitiones, VII, 73.

[3]) De sa race.. (Disc de Métaph. IV, 461).

[4]) Princ. de la nat et de la grace, § 14, VI, 604—5=p. II 334; Monadol. § 83, VI, 621=p II 360.

Естественно, что къ этимъ богоподобнымъ существамъ Богъ долженъ стоять въ особомъ нравственномъ отношеніи, служащемъ проявленіемъ основного нравственнаго свойства Божества благости, любви или благодати (grace). Божественную благость нужно отличать, отъ Божественной мудрости. Божественная мудрость, проявляющаяся въ сферѣ физическаго бытія, также не лишена нравственнаго элемента, поскольку въ ея дѣйствія, согласно принципу достаточнаго основанія, неизбѣжно входитъ моментъ нравственной оцѣнки. Но эта нравственная оцѣнка направлена на метафизическія совершенства, а не на совершенства нравственныя. Напротивъ, Божественная благость, или любовь, простирается лишь на тѣ существа, кои обладаютъ нравственными свойствами и въ силу этого способны къ переживанію блаженства или счастія, ибо благость, или любовь, есть не что иное, какъ наслажденіе счастіемъ другого [1]). Если Божественная мудрость проявляется въ томъ, что вещамъ сообщается возможно большая степень метафизическаго совершенства, или реальности, то Божественная благость, или любовь, проявляется въ томъ, что нравственнымъ существамъ дается возможно бо́льшая степень счастія [2]).

Но моральныя свойства сотворенныхъ существъ дѣлаютъ не только то, что Богъ становится къ нимъ въ особое нравственное отношеніе. Какъ мы видѣли, разумно-нравственная природа этихъ существъ всего болѣе выражается въ свободной творческой дѣятельности. Въ силу этого они не только являются пассивнымъ объектомъ Божественнаго воздѣйствія, но и могутъ активно устанавливать свое отношеніе къ Богу. Иными словами: въ то время какъ, имѣя въ виду всѣ остальныя существа, мы можемъ гововорить лишь объ отношеніи къ нимъ Бога,—имѣя въ виду существа разумно-нравственныя, мы можемъ говорить также и объ отношеніи ихъ къ Богу. При этомъ, соотвѣтственно ихъ нравственной природѣ, это отношеніе, конечно, имѣетъ нравственный характеръ, проявляясь въ томъ, что они позна-

---

[1]) Definitiones, VII, 73. [2]) Monadol. § 86 VI, 622=р. п 361

ютъ Бога, исполняются благодарности и любви къ Нему и свободно поступаютъ по Его волѣ.

Въ виду всего этого вся совокупность нравственно-разумныхъ существъ входитъ съ Богомъ въ нѣкоторый видъ моральнаго союза. Этотъ союзъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ самое совершенное государство, подъ управленіемъ самаго совершеннаго государя,—государство, въ которомъ подданные пользуются возможно наибольшимъ благополучіемъ [1]).

Это царство находится, такъ сказать, внутри другого царства, царства природы, которое является противоположнымъ ему по своему характеру. Царство разумныхъ существъ является сферою дѣйствія божественной любви, или благости, и потому есть царство благодати Царство природы является сферою проявленія Божественной мудрости, направленной на достиженіе наибольшаго метафизическаго совершенства, и потому должно быть названо царствомъ физическимъ, или природнымъ [2]).

Но при своей противоположности, оба царства находятся между собою въ самой строгой гармоніи [3]). Эта гармонія является вполнѣ естественной и понятной, ибо она, собственно говоря, сводится къ гармоніи „между Богомъ, разсматриваемымъ, какъ строитель міровой машины, и Богомъ, разсматриваемымъ, какъ монархъ Божественнаго царства духовъ“ [4]).

„Эта гармонія производитъ то, что вещи ведутъ къ благодати самыми путями природы... Богъ, какъ устроитель, во всемъ удовлетворяетъ Бога, какъ законодателя, и поэтому грѣхи должны нести съ собою свое наказаніе, соотвѣтственно порядку природы и въ силу самаго механическаго строя вещей, а равно и добрыя дѣйствія будутъ влечь за собой, механическими, въ отношеніи тѣлъ, путями, соотвѣтству-

---

[1]) Princ de la nat. et de la grace, § 15, VI, 605=p. п. 331—5; Monadol § 85, VI, 621=p. п 361

[2]) Monadol. §§ 86 и 87, VI, 621—2=p п 361

[3]) Théod § 62 и § 142, VI, 136, 142

[4]) Monadol. § 87, VI, 622=p. п. 361.

ющія награды, хотя это не можетъ и не должно происходить всегда тотчасъ же“ [1]).

„Наконецъ, подъ этимъ совершеннымъ управленіемъ не будетъ добраго дѣла безъ награды, ни злого безъ наказанія и все должно преуспѣвать ко благу добрыхъ“ [2])

20. Общій итогъ. Подводя итогъ всему сказанному, мы можемъ основное содержаніе ученія Лейбница объ отношеніи Бога къ міру выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Міръ есть свободное созданіе премудраго и благого Бога.

2. Міръ созданъ изъ ничего Чтобы приблизить эту непостижимую для человѣческаго ума истину къ нашему пониманію, Лейбницъ создаетъ фикцію, будто міръ есть результатъ взаимодѣйствія Божественныхъ совершенствъ и противостоящаго имъ „ничто‘ (Unwesen).

3. Сотворенный міръ нуждается для своего существованія въ непрерывномъ Божественномъ содѣйствіи, которое можетъ быть разсматриваемо, какъ creatio continua.

4. Божественное содѣйствіе есть свободный актъ Божества, хотя для приближенія его къ нашему пониманію Лейбницъ пользуется метафорическими представленіями истеченія, излученія и т. п.

5. Божественное содѣйствіе оставляетъ мѣсто для самодѣятельности твореній.

6. Богъ и сотворенныя разумныя существа находятся между собою въ особыхъ, нравственныхъ отношеніяхъ, образуя нравственный союзъ, или Царство Божіе.

Приведенные тезисы даютъ ясное представленіе о несомнѣнно теистическомъ характерѣ Лейбницевскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру.

---

[1]) Monadol. § 88—89, VI, 622=р. п. 361—2

[2]) Тамъ же, § 90, VI, 622=р. п. 362.

ГЛАВА III.

Психологическія и нравственныя воззрѣнія Лейбница и Спинозы.

1. Предварительныя замѣчанія. Въ области психологіи и морали между Лейбницемъ и Спинозою замѣчается значительное сходство Особенная близость между философами усматривается въ ихъ моральныхъ воззрѣніяхъ. Здѣсь они сходятся между собою не только въ своихъ окончательныхъ выводахъ, но и въ основныхъ принципахъ.

Такое сходство, конечно, не можетъ поколебать ранѣе высказанныхъ сужденій о принципіальной противоположности между Лейбницемъ, какъ представителемъ теистической философіи, и Спинозою, какъ представителемъ философіи пантеистической. Психологія и мораль всегда сохраняютъ значительную независимость въ отношеніи метафизики, и философъ-пантеистъ можетъ держаться тѣхъ же психологическихъ и моральныхъ воззрѣній, какъ и философъ-теистъ. Поэтому данная выше оцѣнка обѣихъ системъ остается въ силѣ даже въ томъ случаѣ, если бы оказалось, что отмѣченное сходство между Спинозою и Лейбницемъ объясняется вліяніемъ перваго на второго. Если бы даже было доказано, что всю свою психологію и этику Лейбницъ позаимствовалъ у Спинозы, за системой Лейбница все же оставалось бы значеніе оплота противъ пантеизма Спинозы, послѣдній все же преодолѣвался бы ею.

Но въ дѣйствительности нѣтъ серьезныхъ основаній допускать такое вліяніе. Относительно психологическихъ воззрѣній Лейбница это несомнѣнно, ибо анализъ ихъ показываетъ, что въ ихъ основѣ лежатъ совсѣмъ другіе прин-

ципы, и ихъ сходство съ соотвѣтствующими воззрѣніями Спинозы является совершенно случайнымъ. Что касается нравственныхъ воззрѣній Лейбница, то отсутствіе здѣсь вліянія Спинозы не такъ очевидно. Анализъ нравственныхъ воззрѣній того и другого философа убѣждаетъ, что сходство здѣсь простирается на самые основные принципы. Однако, если принять во вниманіе тѣ условія, въ которыхъ происходило философское развитіе Лейбница, если имѣть въ виду исторію этическихъ ученій, то такое вліяніе представляется мало вѣроятнымъ, ибо у Лейбница оказывалось не мало другихъ источниковъ, помимо философіи Спинозы.

Въ виду особенностей преслѣдуемыхъ въ этой главѣ задачъ, она будетъ построена нѣсколько иначе, чѣмъ двѣ предыдущія главы этой части. Въ предыдущихъ главахъ порядокъ изложенія былъ тотъ, что сначала цѣликомъ излагались воззрѣнія Спинозы, а затѣмъ цѣликомъ же излагались соотвѣтствующія воззрѣнія Лейбница. Теперь же, дабы дать наиболѣе отчетливое представленіе о степени сходства между обоими философами, ихъ воззрѣнія будутъ сопоставляться по частнымъ пунктамъ. Однако, внѣшняя симметрія построенія сохранится, такъ какъ и эта глава будетъ состоять изъ двухъ отдѣловъ: первый будетъ посвященъ сопоставленію психологическихъ воззрѣній Спинозы и Лейбница, второй такому же сопоставленію ихъ нравственныхъ воззрѣній.

ОТДѢЛЪ I.

Психологическія воззрѣнія Лейбница и Спинозы.

2. Ученіе Лейбница и Спинозы о всеобщей одушевленности; оригинальный характеръ ученія Лейбница. Лейбницъ и Спиноза совпадаютъ между собою въ опредѣленіи области психической жизни, границы которой они раздвигаютъ чрезвычайно широко. Согласно обоимъ философамъ, психическая жизнь распространена повсюду.

Конститутивный онтологическій принципъ Лейбницевской системы—монада, построенъ по образцу души; монады—это духовныя сущности Такія духовныя сущности, или „энтелехіи", не только присущи царству органическихъ существъ, но лежатъ въ основѣ и природы неорганической. Такимъ образомъ, у Лейбница получается оживленіе и одухотвореніе всей природы. „Такъ какъ, говоритъ онъ, повсюду въ матеріи разсѣяны первоначальныя энтелехіи (entelechiae primitivae)..., то поэтому *по всей матеріи разсѣяны и души*" [1]).

Нѣсколько иначе къ тому же приходитъ и Спиноза. Этотъ выводъ у Спинозы естественнымъ образомъ получался изъ усвоеннаго имъ взгляда на человѣческую душу, какъ на идею тѣла: такъ какъ каждая вещь имѣетъ (въ атрибутѣ мышленія) для себя соотвѣтствующую идею, то и всѣ онѣ имѣютъ души, всѣ онѣ одушевлены. Спиноза такъ, дѣйствительно, и учитъ. Изложивъ свой взглядъ на сущность человѣческой души, Спиноза, затѣмъ, дѣлаетъ такую прибавку: „сказанное о соединеніи души и тѣла имѣетъ значеніе и для другихъ индивидовъ [2]), которые всѣ, хотя и

---

[1]) De anima brutorum, VII, 330; срвн Considérations sur les principes de vie, VI, 539 = р. п 239 Нужно замѣтить, что самъ Лейбницъ избѣгалъ говорить о всеобщей одушевленности; онъ предпочиталъ выражаться, что матерія организована во всѣхъ своихъ частяхъ и эта организація простирается въ безконечность (Considér. s les princ. de vie, VI, 539, 544 = р. п. 240, 247) Но такъ какъ принципомъ организаціи у Лейбница является духовный принципъ (душа, энтелехія), то нужно признать, что его точка зрѣнія нисколько не отличается отъ ученія о всеобщей одушевленности.

[2]) Подъ индивидами Спиноза разумѣетъ сложныя тѣла. Вотъ его опредѣленіе индивида: „Если нѣсколько тѣлъ одинаковой величины стѣсняются другими тѣлами до соприкосновенія другъ съ другомъ, или если они двигаются съ одинаковыми или различными скоростями такъ, что сообщаютъ извѣстнымъ образомъ свои движенія другъ другу, то мы будемъ говорить, что такія тѣла соединены другъ съ другомъ и всѣ вмѣстѣ составляютъ одно тѣло, или индивидъ, отличающійся отъ другихъ этою связью тѣлъ" (Эт. опред. послѣ теор. 13 ч II)

въ различныхъ степеняхъ, однако, одушевлены" (animata sunt) [1]).

Раздвигая такъ широко рамки психической жизни, оба философа, естественно, совпадаютъ между собою и во взглядѣ на психическую жизнь животныхъ. Ни Лейбницъ, ни Спиноза не могли уже, послѣ этого, принять Декартовскій взглядъ на животныхъ, какъ на машины. Какъ извѣстно, Лейбницъ рѣзко нападаетъ на это Картезіанское воззрѣніе [2]). Въ противоположность Декарту, онъ признавалъ у животныхъ нѣкоторую „среднюю степень воспріятія (perceptionis), которую мы называемъ чувствомъ" (sensionem) [3]). И Спиноза выразительно заявляетъ о своемъ несочувствіи Картезіанскому взгляду на животныхъ: „я не отрицаю того, что животныя чувствуютъ" (sentire) [4]).

Въ такомъ видѣ представляется параллель между Лейбницемъ и Спинозою во взглядѣ на распространеніе психической жизни. Параллель эта отличается значительною близостію, но для ея объясненія нѣтъ основаній допускать вліяніе на Лейбница воззрѣній Спинозы.

Прежде всего, ученіе о томъ, что все одушевлено, не составляло какой-либо специфической особенности воззрѣній Спинозы, свойственной только этому философу. О всеобщей одушевленности учили многіе философы древняго и новаго времени, съ сочиненіями которыхъ Лейбницъ былъ хорошо знакомъ. Въ „Новыхъ опытахъ" онъ перечисляетъ тѣхъ писателей, которые „усвояли воспріятія всѣмъ вещамъ". Онъ приводитъ имена Кардана, Кампанеллы, графини Conaway, Ванъ-Гельмонта и Генри Мора [5]). Такимъ образомъ, нельзя сказать, что именно Спиноза навелъ Лейбница на мысль о всеобщей одушевленности.

Еще менѣе допустимо вліяніе Спинозы на Лейбница въ самомъ способѣ обоснованія этой мысли.

---

[1]) Эт сх къ теор 13 ч. II.
[2]) Notata quaedam circa vit . Cart IV, 314.
[3]) De anima brutorum, VII, 331 [4]) Эт сх. къ теор 57 ч. III
[5]) V, 64.

Ученіе о всеобщей одушевленности, въ которомъ оба философа въ такой степени согласуются между собою, стоитъ въ прямой зависимости отъ пониманія каждымъ изъ нихъ сущности души, носителя психической жизни.

Для пантеиста Спинозы, все выводившаго изъ Бога, душа—это Божественная идея тѣла, модусъ Божественнаго мышленія, соотвѣтствующій опредѣленному модусу протяженія. Понятіе души у Спинозы необыкновенно упрощается: душа низводится до степени интеллектуальнаго коррелята тѣла. При такомъ упрощенномъ пониманіи принципа психической жизни, естественно, получалось распространеніе его на всю природу, включая сюда и міръ неорганическій. Вѣдь, въ Богѣ существуютъ идеи всѣхъ вещей, а разъ эти идеи и есть души, то, стало быть, всѣ вещи одушевлены, всѣ онѣ должны быть надѣлены психической жизнію. Такимъ образомъ, взглядъ на душу, какъ идею тѣла, привелъ Спинозу къ выводу, что все въ мірѣ одушевлено.

Лейбницевское ученіе о душѣ не имѣетъ ничего общаго съ воззрѣніемъ Спинозы. У Лейбница не фантастически-пантеистическій упрощенный взглядъ на душу, полученный чисто дедуктивнымъ путемъ. Лейбницъ во взглядѣ на душу стоитъ въ согласіи съ опытной психологіей. Душа у него есть субстанція; ея дѣятельность состоитъ въ смѣнѣ представленій; стимуломъ для этой смѣны служитъ стремленіе [1]). Такое ученіе о душѣ вполнѣ согласуется съ обычными представленіями о душѣ, съ тѣмъ, что каждый находитъ въ своемъ внутреннемъ опытѣ

Спинозѣ, съ его упрощеннымъ взглядомъ на сущность души, ровно ничего не стоило распространить психическую жизнь на всю природу. Такое обобщеніе настолько просто, что его сдѣлалъ бы и ребенокъ, стоитъ только увѣрить его въ томъ, что душа это идея тѣла и ничего болѣе. Никакой умственной работы за этимъ Спинозовскимъ обобщеніемъ не скрывается. Совсѣмъ другое у Лейбница. Удер-

---

[1]) Princ. de la nat. et de la grace, §§ 2, 3, VI, 598—9 = р. п 324—5; Monadol §§ 14, 15, VI, 608—9 = р п. 341.

жавъ то представленіе о душѣ, которое дается во внутреннемъ опытѣ, — удержавъ это представленіе во всемъ его своеобразіи и специфической опредѣленности, Лейбницъ долженъ былъ продѣлать огромную умственную работу, чтобы достигнуть того обобщенія, которое не стоило никакого усилія мысли для Спинозы. Лейбницу нужно было установить родство между тѣмъ міромъ, который намъ открывается во внутреннемъ опытѣ, и тою, повидимому, совершенно чуждою намъ и не схожею съ нами природой, о которой намъ говоритъ опытъ внѣшній. Для этого требовалось произвести анализъ матеріальнаго бытія, который открылъ бы черты сходства между этимъ бытіемъ и нашею душей. Въ чемъ состоялъ этотъ анализъ, можно видѣть изъ „Новой системы“ [1]). Вкратцѣ онъ можетъ быть представленъ въ такомъ видѣ. Внѣшній матеріальный міръ характеризуется тѣмъ, что въ немъ происходятъ различные процессы, различныя измѣненія, типичнымъ примѣромъ которыхъ служитъ движеніе. Движеніе и вообще всякая смѣна состояній предполагаютъ активный принципъ — силу, который производитъ всѣ эти измѣненія, оставаясь при этомъ самъ безъ измѣненія Такой принципъ, совмѣщающій въ себѣ измѣненіе и постоянство, или тожество, по Лейбницу, можетъ быть представляемъ лишь по образу нашего „я“, которое какъ разъ, при разнообразіи и измѣнчивости своихъ состояній, характеризуется сознаніемъ своего тожества и неизмѣняемости во всѣхъ этихъ измѣненіяхъ [2]).

---

[1]) IV, 478—9 = р. II 113—115.

[2]) Изложеніе въ „Новой системѣ“ отличается чрезмѣрною сжатостью и особенно сжато представленъ переходъ отъ силы къ духовной сущности, имѣющей аналогію съ нашею душею. Переходъ этотъ дѣлается прямо, минуя всякія посредствующія звенья. „Итакъ, я нашелъ, что природа этихъ формъ (субстанціальныхъ) состоитъ въ силѣ, а отсюда вытекаетъ нѣчто аналогичное сознанію и стремленію, и слѣдовательно ихъ нужно понимать на подобіе того, какъ мы представляемъ себѣ души“ (IV, 470 = р. II 115): Думается, что эти посредствующія звенья, пропущенныя здѣсь, возстановлены нами правильно. §§ 10—13 „Монадологіи“, приведенные ниже (стр. 335) говорятъ въ пользу представленнаго толкованія этого мѣста

Итакъ, если подвести итогъ всему сказанному, вліяніе Спинозы на Лейбница въ ученіи о всеобщей одушевленности не можетъ быть допущено по слѣдующимъ основаніямъ:

1) Лейбницъ въ этомъ ученіи исходитъ изъ совершенно другого понятія души, нежели Спиноза; у Лейбница оно построяется на основаніи данныхъ внутренняго опыта, тогда какъ у Спинозы получается путемъ дедукціи.

2) У Лейбница другой путь, несравненно болѣе трудный, нежели у Спинозы; у послѣдняго мысль о всеобщей одушевленности представляла непосредственный выводъ изъ усвоеннаго имъ взгляда на душу, какъ идею тѣла, Лейбницу же эта мысль стоила громадныхъ умственныхъ усилій.

3. Взглядъ Лейбница и Спинозы на сущность человѣческой души: сходство и различіе. Какъ уже отчасти говорилось въ предыдущемъ параграфѣ, въ опредѣленіи сущности души Лейбницъ довольно рѣзко расходится со Спинозою. По взгляду Спинозы, душа есть модусъ мышленія, аттрибута единой Божественной субстанціи, иными словами, душа не болѣе, какъ идея. По взгляду же Лейбница, душа— это субстанція, носящая сама въ себѣ принципъ своей активности.

Но при всемъ различіи его воззрѣній на сущность души отъ воззрѣній Спинозы, Лейбницъ иногда допускалъ такія выраженія, которыя приближаютъ его къ Спинозѣ. Въ этомъ отношеніи большой интересъ представляетъ переписка Лейбница съ Фольдеромъ. Этотъ картезіанецъ, повидимому, воспринялъ нѣкоторыя идеи Спинозы, хотя и упорно не соглашался въ этомъ признаться. Лейбницъ, при своей обычной склонности становиться на всякую точку зрѣнія и утилизировать въ свою пользу всякую терминологію, въ своей перепискѣ съ Фольдеромъ также иногда допускалъ такія выраженія, которыя близко напоминаютъ Спинозу. Такъ, въ одномъ изъ писемъ къ Фольдеру, мы находимъ такое мѣсто: „Ты, безъ сомнѣнія, хорошо объясняешь мою гипотезу, усвоя душѣ адэкватную идею тѣлесной машины, и я именно это имѣю въ виду (ipsum volo), говоря, что

природа души состоитъ въ представленіи тѣла“ [1]). „Природа души состоитъ въ представленіи тѣла“ и „сущность души есть идея тѣла“—понятія, почти покрывающія одно другое. Но въ дѣйствительности здѣсь болѣе сходства въ способѣ выраженія, чѣмъ въ сути дѣла. Нужно имѣть въ виду, что для Спинозы душа—это модусъ мышленія, который находится въ состояніи непрерывнаго измѣненія. Соотвѣтственно каждому измѣненію въ состояніи тѣла и параллельно ему, измѣняется идея, или—что все равно—сущность человѣческой души. Для Лейбница же душа есть субстанція, при всѣхъ своихъ измѣненіяхъ сохраняющая свое субстанціальное тожество. Но эта субстанція проявляетъ свою дѣятельность въ представленіи и именно въ представленіи тѣла и его состояній. Отсюда Лейбницъ и получалъ возможность выражаться о душѣ словами Спинозы, что природа души состоитъ въ представленіи тѣла. Но въ то время какъ Спиноза чрезъ это характеризовалъ самую сущность человѣческой души, не усматривая въ ней ничего болѣе, какъ идею тѣла, Лейбницъ при этомъ имѣлъ въ виду, собственно, проявленіе сущности человѣческой души, предполагая за этимъ проявленіемъ его носителя—субстанцію. Это отличіе своихъ воззрѣній на человѣческую душу отъ психологическихъ взглядовъ Спинозы Лейбницъ и подчеркиваетъ въ перепискѣ съ Фольдеромъ. Въ отвѣтъ Фольдеру, продолжавшему настаивать на Спинозовской формулѣ, что душѣ присуща адэкватная идея тѣлесной машины, Лейбницъ пишетъ, что онъ согласенъ принять выраженіе Фольдера, если подъ именемъ адэкватной идеи разумѣть не то, что измѣняется, но самый пребывающій законъ измѣненія; „въ этомъ смыслѣ я скажу, продолжаетъ далѣе Лейбницъ, что въ душѣ заключается идея тѣла и проистекающіе изъ нея феномены“ [2]). Такимъ образомъ, Лейбницъ подъ душою разумѣетъ не идею тѣла, или, вѣрнѣе, непрерывно возникающія и исчезающія идеи различныхъ состояній тѣла, но внутреннюю представляющую сущность души,

---

[1]) Письмо къ Volder'у 1699 г. II, 171. [2]) II, 172.

внутреннюю ея силу, не измѣняющуюся при всѣхъ психическихъ процессахъ и постоянно остающуюся сама себѣ равной. Внося такую поправку, Лейбницъ не боится уже называть душу „живою идеею“. Такъ, въ одномъ изъ слѣдующихъ писемъ къ Фольдеру Лейбницъ пишетъ: „въ этомъ смыслѣ (т е. въ смыслѣ приведеннаго выше поясненія), я могу нѣкоторымъ образомъ сказать, что душа есть живая идея, или идея субстанціальная“. Но вслѣдъ за этими же словами, какъ бы для того, чтобы устранить всѣ недоразумѣнія, Лейбницъ прибавляетъ: „правильнѣе же, (душа есть) субстанція представляющая“ (ideantem) [1]).

Итакъ, въ отмѣченныхъ мѣстахъ изъ переписки съ Фольдеромъ у Лейбница болѣе сходства въ выраженіи, нежели въ самыхъ воззрѣніяхъ.

4. Ученіе Лейбница и Спинозы о безсмертіи человѣческой души. Различно понимая природу души, Спиноза и Лейбницъ, естественно, должны были разойтись между собою и по вопросу о безсмертіи человѣческой души. Впрочемъ, это расхожденіе не такъ велико, какъ это можно было бы ожидать.

Повидимому, изъ Спинозовскаго пониманія существа души вообще и человѣческой души, въ частности, логически вытекало отрицательное рѣшеніе вопроса о безсмертіи. Если душа есть идея тѣла, то она, повидимому, должна вмѣстѣ съ нимъ и исчезнуть. Она только преходящая модификація единой субстанціи, какъ и тѣло. Но нужно принять во вниманіе тотъ дуализмъ экзистенціальной и эссенціальной сторонъ бытія, который мы ранѣе констатировали въ ученіи Спинозы [2]). Душа, вмѣстѣ съ тѣломъ, являются преходящими модусами единой субстанціи, если мы будемъ имѣть въ виду экзистенціальную сторону бытія, если мы будемъ разсматривать вещи подъ формою длительности,— такъ, какъ онѣ намъ открываются чрезъ воображеніе. Совсѣмъ другое получится, если мы отрѣшимся отъ длительности, какъ формы существованія, и будемъ разсматривать

---

[1]) II, 184—5. [2]) См. выше, стр. 256 слл

вещи такъ, какъ онѣ намъ открываются черезъ разумъ. Тогда и тѣло, т. е. всякій модусъ протяженія, превращается въ вѣчную сущность, т. е. въ одну изъ тѣхъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ модификацій, которыя „въ безконечномъ числѣ вытекаютъ изъ необходимости Божественной природы“ [1]). Понятно, что и соотвѣтствующая этой вѣчной модификаціи идея, или душа, также получаетъ свойство вѣчности, какъ вѣчная идея Божественнаго мышленія [2]). Отсюда слѣдуетъ, что душа будетъ продолжать свое существованіе и по разрушеніи человѣческаго тѣла [3]), ибо это разрушеніе, очевидно, можетъ касаться экзистенціальной, эмпирической стороны тѣла, но не можетъ касаться тѣла, какъ вѣчной сущности и вѣчной модификаціи Божества.

Но, разумѣется, это лишь метафизическое, онтологическое безсмертіе; безсмертія же личнаго Спиноза не признаетъ. Онъ выразительно подчеркиваетъ, что воспоминаніе, составляющее элементарную основу личнаго безсмертія, возможно не иначе, какъ при наличіи эмпирическаго тѣла, существующаго подъ формою длительности [4]).

Если теперь мы обратимся къ ученію Лейбница, то убѣдимся, что онъ является убѣжденнымъ сторонникомъ не только неразрушимости человѣческой души, но и личнаго безсмертія.

Неразрушимость души вообще и человѣческой души, въ частности, для Лейбница естественно вытекала изъ его ученія о душѣ, какъ субстанціи. Можно даже сказать, что только это ученіе было способно дать вполнѣ надежную опору для идеи неразрушимости, ибо только въ немъ даются основанія для дѣйствительнаго сохраненія *той же*

---

[1]) Эт. теор 16 ч. I [2]) Теор. 22 ч. V. [3]) Теор 23 ч V.

[4]) Теор 21 ч. V.—Вслѣдствіе этого происходитъ то, что, признавая душу вѣчной, и допуская, такимъ образомъ, предсуществованіе души, Спиноза, однако, отрицаетъ возможность для нея воспоминанія о до-тѣлесномъ существованіи, такъ какъ въ ней нѣтъ слѣдовъ этого существованія, да къ тому же вѣчность не опредѣляется временемъ и не можетъ имѣть ко времени никакого отношенія (ср. теор 23 ч V).

самой индивидуальности. Ни внѣшнія очертанія [1]), ни жизненная организація [2]), если они не коренятся въ субстанціальномъ тожествѣ, не могутъ служить безусловно надежнымъ критеріемъ индивидуальнаго тожества какого-либо существованія. Только по отношенію къ субстанціи, какъ простой сущности, какъ единицѣ, или монадѣ, является вполнѣ понятной непрерывность индивидуальнаго сохраненія.

Неразрушимость и непрерывность индивидуальнаго существованія свойственны всѣмъ простымъ сущностямъ Но человѣческія души не только навсегда сохранятъ свою индивидуальность, но всегда будутъ сознавать ее. Это значитъ, что, кромѣ метафизической неразрушимости, имъ свойственно личное, моральное безсмертіе. Съ точки зрѣнія Лейбница, только такое сохраненіе тожества моральной личности достойно называться безсмертіемъ. „Я различаю, говоритъ онъ, непрерывность (incessabilité) души животнаго отъ безсмертія человѣческой души: та и другая сохраняютъ тожество физическое и реальное, но что касается человѣка, то правиламъ Божественнаго провидѣнія соотвѣтствуетъ, чтобы душа сохраняла еще тожество моральное и очевидное для насъ самихъ, образуя то же самое лицо, способное, въ силу этого, чувствовать награды и наказанія“ [3]).

Сохраненіе моральной личности столь же необходимо вытекаетъ изъ основного принципа Лейбницевской философіи, какъ и метафизическая неразрушимость всякой духовной сущности. Но въ то время какъ послѣдняя вытекаетъ изъ основаній метафизическаго свойства, вторая изъ основаній свойства моральнаго. Именно, по мысли Лейбница, непрерывное сохраненіе моральнаго тожества человѣческой души предполагается нравственными свойствами Божества и тѣми особыми отношеніями, въ которыя становится Оно къ человѣку, какъ къ нравственному существу. Короче сказать, личное безсмертіе составляетъ прямое послѣдствіе уже извѣстнаго намъ ученія Лейбница о Цар-

---

[1]) Nouv. Ess. V, 214. [2]) Тамъ же, 215 [3]) Тамъ же, 218.

ствѣ Божіемъ. „Не должно быть никакого сомнѣнія, говоритъ онъ, что Богъ устроилъ все такъ, что духи не только могутъ жить всегда.., но кромѣ того навсегда сохранятъ свое моральное качество, дабы Его Царство не лишилось ни одной личности, подобно тому какъ міръ не лишится ни одной субстанціи“ [1]).

5. Сходство и различіе между Лейбницемъ и Спинозою во взглядѣ на эмпирическій психическій процессъ. Но при всемъ принципіальномъ различіи воззрѣній Спинозы и Лейбница на природу человѣческой души, есть основанія предполагать, что въ психологіи у нихъ есть нѣкоторыя точки совпаденія. Уже отмѣченная выше возможность для Лейбница пользоваться психологическими терминами Спинозы наводитъ на мысль о существованіи въ ихъ психологическихъ взглядахъ нѣкоторой общей почвы. Дѣйствительно, такая общая почва между ними есть и состоитъ во взглядѣ на представленіе (у Спинозы представленія называются идеями), какъ на типичную и основную форму психической жизни; короче—и Спиноза и Лейбницъ въ пониманіи психической жизни являются интеллектуалистами. Такимъ образомъ, расходясь въ опредѣленіи метафизической сущности человѣческой души, Спиноза и Лейбницъ сходятся между собою въ пониманіи феноменальной стороны человѣческаго духа, въ истолкованіи существа психическаго процесса.

Приматъ интеллектуальной стороны душевной жизни предъ всѣми прочими ея сторонами для Спинозы былъ самоочевидною истиной. Положеніе, утверждающее, что идея, или представленіе, является основною формою душевной жизни, фигурируетъ въ его „Этикѣ“, въ качествѣ аксіомы части II. Эта аксіома формулируется такъ: „Модусы мышленія, какъ-то: любовь, желаніе и всякіе другіе такъ называемые аффекты души, могутъ существовать только въ томъ случаѣ, если въ томъ же самомъ индивидѣ существуетъ идея вещи любимой, желаемой и т. д. Но идея

---

[1]) Disc de Métaph. IV, 462a=p п. 110.

можетъ существовать и въ томъ случаѣ, если бы никакой другой модусъ мышленія и не существовалъ“ И Лейбницъ въ основу психическаго процесса полагаетъ представленіе (Лейбницъ чаще пользуется терминомъ—воспріятіе): душа у него представляющая сущность [1]). Основная дѣятельность души есть мышленіе, въ широкомъ смыслѣ, т. е. воспріятіе (percepti0) [2]). Эта дѣятельность всегда присуща душѣ, и душа никогда не бываетъ безъ тѣхъ или другихъ воспріятій [3]).

Такимъ образомъ, Лейбницъ вполнѣ совпадаетъ со Спинозою въ воззрѣніи на интеллектуальную дѣятельность, какъ на основную дѣятельность нашей души. Такое совпаденіе объясняется очень просто: оба философа въ этомъ отношеніи были послѣдователями Декарта, который, какъ извѣстно, признавалъ мышленіе сущностью человѣческой души [4]).

Но если Лейбницъ сходится съ Декартомъ и Спинозою во взглядѣ на интеллектуальную дѣятельность, какъ основную дѣятельность нашей души, то онъ пошелъ значительно далѣе ихъ въ обоснованіи такого воззрѣнія. Признавая представленіе за основную форму душевной жизни, даже за сущность души, Декартъ выходилъ изъ непосредственнаго сознанія, которое, по его мнѣнію, неопровержимо свидѣтельствуетъ, что мы мыслимъ. Спиноза, для котораго приматъ интеллектуальной дѣятельности нашей души надъ всѣми прочими проявленіями психической жизни является аксіомой, въ сущности остается вѣренъ

---

[1]) См. выше, стр 330 Срвн. 5-е письмо къ Clarke, VII, 410: L'âme est un principe présentatif, а также 4-е письмо къ нему же: VII, 375

[2]) Письмо къ Remond 1715 г. III, 675; Nouv Ess V, 103

[3]) Письмо къ Jaquelot 1704, III, 474.

[4]) Впрочемъ, такой способъ выраженія вызвалъ возраженія со стороны Лейбница По мнѣнію Лейбница, мышленіе нельзя называть сущностью души, потому что подъ сущностью, или субстанціею, нужно разумѣть дѣятеля, или субъекта, а мышленіе есть лишь его принадлежность (Animadv ad Princ Cartes IV, 365).

Декарту, основываясь, подобно послѣднему, на свидѣтельствѣ непосредственнаго сознанія. Лейбницу такого свидѣтельства кажется мало. Онъ хочетъ раціональнаго обоснованія того положенія, что интеллектуальная дѣятельность является основною дѣятельностью нашего духа. Къ вышеприведенной 3 аксіомѣ II части „Этики" Лейбницъ на полѣ дѣлаетъ помѣтку „подлежитъ доказательству" (demonstrabile) [1]). Это доказательство Лейбницъ и пытался дать: наиболѣе законченную форму оно имѣетъ въ „Монадологіи", этомъ наиболѣе зрѣломъ изложеніи Лейбницевской системы. Въ этомъ доказательствѣ Лейбницъ исходитъ изъ того положенія, что всякая монада, какъ и все сотворенное бытіе, подлежитъ измѣненію. Но по отношенію къ монадѣ процессъ измѣненія долженъ характеризоваться слѣдующими особенностями: 1, естественныя измѣненія монадъ исходятъ изъ внутренняго начала, такъ какъ монада самозаключенное бытіе и недоступна внѣшнимъ вліяніямъ, 2, этотъ процессъ измѣненія имѣетъ свою индивидуальную особенность, обусловливая видовую опредѣленность и разнообразіе субстанцій; 3, (самый главный, кажется, пунктъ) это измѣненіе, при всей своей сложности и при всемъ своемъ многоразличіи, совершается въ единомъ, или простомъ, т. е. въ субстанціи, не имѣющей частей [2]). Охарактеризовавъ такимъ образомъ процессъ измѣненія, совершающійся во всякой монадѣ, Лейбницъ находитъ, что онъ вполнѣ подходитъ подъ понятіе представляющей дѣятельности. „Преходящее состояніе, которое обнимаетъ и представляетъ собой множество въ единомъ, или въ простой субстанціи, есть не что иное, какъ то, что называется воспріятіемъ" [3])

---

[1]) Stein, прив соч стр 102, примѣч 1.

[2]) Monadol §§ 10—13, VI, 608=р. п 340

[3]) Тамъ же, § 14, VI, 608=р. п. 341 Сущность всего этого разсужденія сводится къ тому, что всякая дѣятельность, имѣющая мѣсто въ простомъ существѣ, не можетъ быть представлена иначе, какъ по образу нашей душевной жизни, которая именно характеризуется 1, разнообразіемъ и измѣнчивостью, 2, сознаніемъ простоты и недѣлимости нашего я, въ которомъ совершаются эти измѣненія, 3, свойствомъ внутренней активности, или самопроизвольности.

Отсюда можно видѣть, насколько далѣе Спинозы пошелъ Лейбницъ въ обоснованіи ученія о представленіи, какъ основной формѣ психической жизни. Спиноза остался на точкѣ зрѣнія Декартовскаго cogito, свидѣтельства непосредственнаго сознанія. У Лейбница такой взглядъ обосновывается глубже. Въ обоснованіи этого взгляда онъ выходитъ изъ рамокъ психологіи и переходитъ на почву метафизики. Представленіе у Лейбница перестаетъ быть только даннымъ внутренняго опыта, фактомъ самосознанія, а возвышается на степень метафизическаго принципа, выводимаго чисто раціональнымъ путемъ изъ анализа мірового бытія.

Чрезъ это давался вполнѣ исчерпывающій отвѣтъ на вопросъ, почему представленіе является основной формою психической жизни. Такое значеніе представленіе имѣетъ потому, что оно являетя основною формою всякой жизни, безъ него не мыслимъ никакой процессъ (а слѣдовательно, и процессъ психическій). Въ самомъ дѣлѣ, міровое бытіе, по мысли Лейбница, необходимо распадается на простыя сущности—единицы (монады). А процессъ ихъ внутренней жизни не можетъ быть понимаемъ иначе, какъ въ видѣ представленій.

Такимъ образомъ, интеллектуалистическая точка зрѣнія, воспринятая Лейбницемъ отъ Декарта, получила у него вполнѣ оригинальное метафизическое обоснованіе [1])

---

[1]) Являясь основнымъ элементомъ психической жизни, представленіе (идея, воспріятіе), по воззрѣнію обоихъ философовъ, однако, не исчерпываетъ всего содержанія ея. И Лейбницъ, и Спиноза, помимо представленія, интеллектуальнаго элемента душевной жизни, признаютъ еще элементъ волевой—стремленіе, влеченіе, желаніе. Но здѣсь между Лейбницемъ и Спинозою нѣтъ близкой аналогіи. У Лейбница стремленіе служитъ необходимымъ коррелятомъ представленія. Всякое представленіе порождаетъ соотвѣтствующее стремленіе (Princ de nat. et de la grace. § 2, VI, 598=р. п. 324). Вызываясь представленіемъ, стремленіе имѣетъ цѣлью новое представленіе (тамъ же; Monadol. § 15, VI, 609=р п. 341). Чрезъ это стремленіе является началомъ психической дѣятельности; именно, имъ обусловливается переходъ отъ одного представленія къ другому, къ чему и сводится психическій процессъ Что касается Спинозы, то мысль, что стремленіе

6. Ученіе Лейбница и Спинозы объ отсутствіи реальнаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ; самостоятельный характеръ ученія Лейбница Спиноза и Лейбницъ сходятся между собою также и въ томъ отношеніи, что считаютъ психическую жизнь совершенно диспаратнымъ бытіемъ сравнительно съ бытіемъ физическимъ. Никакое взаимодѣйствіе, въ собственномъ смыслѣ, между душею и тѣломъ невозможно. По взгляду Спинозы, ни тѣло не можетъ опредѣлить душу къ мышленію, ни душа тѣло къ движенію [1]). Это у Спинозы естественно вытекало изъ взгляда на тѣло и душу, какъ на модусы различныхъ аттрибутовъ Бога, именно мышленія и протяженія. Всякій аттрибутъ познается лишь черезъ себя [2]) и не можетъ быть познанъ черезъ другой аттрибутъ. А то, что справедливо относительно аттрибутовъ, то справедливо и относительно ихъ модусовъ; модусы одного не заключаютъ въ себѣ представленія о модусахъ другого. А это для Спинозы, устанавливавшаго, при помощи аксіомы 5 части I [3]), легкій переходъ отъ міра мысли въ міръ объективный, означало, что и объективно модусы одного аттрибута не могутъ быть причиною модусовъ другого аттрибута. Слѣдовательно, тѣло и его состоянія не могутъ производить тѣхъ или другихъ модификацій мысли [4])

Что касается Лейбница, то его мысль о томъ, что душа не можетъ вліять на тѣло, ни тѣло не можетъ

(conatus) есть необходимый коррелятъ представленія, у него нигдѣ ясно не выражается. Точно также его conatus не играетъ роли принципа активности въ душевной жизни Conatus всякой вещи у него направленъ на то, чтобы пребыть въ своемъ существованіи, а не на переходъ къ новому состоянію (Эт. теор. 6 ч. III) Такой взглядъ на стремленіе вызвалъ со стороны Лейбница возраженіе Въ „замѣчаніяхъ на книгу Вахтера“ онъ пишетъ: „Совершенно несправедливо авторъ называетъ волю стремленіемъ каждой вещи пребыть въ своемъ состояніи; воля имѣетъ болѣе частныя цѣли и стремится къ болѣе совершенной формѣ существованія“ (*Foucher de Careil*, Leibniz, Descartes et Spinoza, стр. 213)

[1]) Эт. теор. 2 ч III.

[2]) Теор. 10 ч. I.

[3]) „Знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и заключаетъ въ себѣ послѣднее“.

[4]) См. доказательство теоремы 6 ч. II

вліять на душу, слишкомъ общеизвѣстна, чтобы представлялась необходимость развивать ее здѣсь подробно. Достаточно напомнить, что такой взглядъ на отношеніе между душою и тѣломъ у Лейбница естественнымъ образомъ вытекалъ изъ его взгляда на субстанцію, какъ на самозаключенное бытіе, не имѣющее оконъ во внѣшній міръ и потому недоступное никакимъ постороннимъ вліяніямъ.

Какъ Спиноза, такъ и Лейбницъ порицаютъ Декарта за то, что онъ не былъ достаточно послѣдователенъ, что, признавая совершенную разнородность физическаго и психическаго бытія, тѣмъ не менѣе, онъ старался установить связь между душею и тѣломъ. Критикѣ Декартовской теоріи связи души съ тѣломъ Спиноза посвящаетъ значительную часть своего предисловія къ V части „Этики". Здѣсь Спиноза уже отрѣшается отъ своего демонстративнаго метода и доказываетъ неосновательность Картезіанскаго мнѣнія о непосредственной связи души съ тѣломъ тѣмъ, что подобная связь не представима для нашего ума. „Какое ясное и раздѣльное мнѣніе имѣлъ онъ (Декартъ) о мысли, соединенной тѣснѣйшимъ образомъ съ частицею какой угодно величины"? спрашиваетъ Спиноза [1]). На ту же недопустимость для нашей мысли какого-либо реальнаго взаимодѣйствія указываетъ и Лейбницъ въ своей критикѣ вульгарнаго и Картезіанскаго взглядовъ на отношеніе между душею и тѣломъ [2]).

Такимъ образомъ, Спиноза и Лейбницъ вполнѣ совпадаютъ другъ съ другомъ въ рѣзко отрицательномъ отношеніи къ тому воззрѣнію, по которому душа и тѣло находятся въ реальномъ взаимодѣйствіи между собою Въ виду такого совпаденія самъ собою возникаетъ вопросъ: не оказалъ ли въ данномъ случаѣ Спиноза вліянія на Лейбница?

Здѣсь, прежде всего, слѣдуетъ замѣтить, что основанія для отрицательнаго рѣшенія вопроса о какомъ-либо взаимо-

---

1) Sp. op I, 252.

2) Пис къ Мальбраншу отъ 22 іюня 1679, I, 330; пис. къ нему же отъ 13 янв. 1679, I, 328.

дѣйствіи между душою и тѣломъ были даны уже въ философіи Декарта. Такое рѣшеніе составляло неизбѣжное послѣдствіе Декартовскаго дуализма, по которому душа и тѣло, духъ и матерія являлись совершенно разнородными областями бытія, не имѣющими между собою ничего общаго. Декартъ, собственно, измѣнилъ своимъ принципамъ, признавъ возможность реальнаго воздѣйствія души на тѣло [1]).

Какъ Спиноза, такъ и Лейбницъ воспитались на философіи Декарта, и ея принципы были одинаково близки уму того и другого философа. Поэтому когда они взялись за рѣшеніе вопроса о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ, ихъ задача сводилась, собственно, къ тому, чтобы обнаружить непослѣдовательность въ воззрѣніяхъ Декарта. Слѣдовательно, если Спиноза въ данномъ случаѣ и могъ чѣмъ-либо оказать помощь Лейбницу, то только тѣмъ, что обратилъ его вниманіе на эту непослѣдовательность.

Но, во-первыхъ, непослѣдовательность Декарта слишкомъ очевидна, чтобы Лейбницъ, основательно изучившій систему Декарта, старательно ее обдумывавшій и многое въ ней критиковавшій, не могъ самъ, безъ помощи Спинозы, замѣтить эту непослѣдовательность и сдѣлать тотъ выводъ, который естественно слѣдовалъ изъ воззрѣнія Декарта на душу и тѣло, какъ не сводимыя одна на другую и не имѣющія между собою ничего общаго сущности.

Во-вторыхъ, эта непослѣдовательность въ философіи Декарта была замѣчена и устранена тѣми его учениками, которые создали теорію окказіонализма. Съ ученіемъ же окказіоналистовъ Лейбницъ познакомился гораздо ранѣе, нежели съ философіей Спинозы [2]).

---

[1]) Однако это воздѣйствіе у Декарта ограничивалось очень узкими рамками. Признавая, что количество движенія въ матеріи не измѣняется и что въ силу этого душа не можетъ сообщать тѣлу новыхъ движеній, онъ допускалъ, что душа, не создавая новыхъ движеній, можетъ измѣнять направленіе движеній, имѣющихъ мѣсто въ тѣлѣ и происходящихъ по его законамъ, подобно тому какъ всадникъ можетъ измѣнять направленіе коня, которымъ онъ управляетъ

[2]) Именно, во время своего Парижскаго пребыванія Съ главнымъ представителемъ окказіонализма Мальбраншемъ Лейбницъ по-

Въ-третьихъ, къ признанію несостоятельности допускаемаго Декартомъ вліянія души на тѣло у Лейбница были свои особенныя основанія, которыя были неизвѣстны Спинозѣ Какъ было упомянуто выше [1]), это вліяніе Декартъ сводилъ къ тому, что душа можетъ измѣнить направленіе происходящихъ въ тѣлѣ по механическимъ законамъ движеній. Динамическія изысканія привели Лейбница къ признанію того факта, что не измѣняется не только количество движенія (по Лейбницу, силы), но остается неизмѣннымъ и направленіе движенія во всѣхъ находящихся во взаимодѣйствіи тѣлахъ. Послѣ этого открытія допускать возможность для души измѣнять направленіе движенія оказывалось столь же несостоятельнымъ и противорѣчащимъ физическимъ законамъ, какъ и полагать, что душа можетъ измѣнять количество движенія, создавая движенія совершенно новыя.

По всѣмъ этимъ основаніямъ нельзя признать, что, именно благодаря Спинозѣ, Лейбницъ открылъ непослѣдовательность въ воззрѣніяхъ Декарта и разрѣшилъ въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ.

Въ существѣ дѣла, къ признанію невозможности какого-либо реальнаго взаимодѣйствія между душею и тѣломъ Лейбницъ пришелъ самостоятельнымъ путемъ, совершенно независимо не только отъ воззрѣній Спинозы, но и отъ философіи Декарта. Своимъ ученіемъ о монадѣ, какъ основномъ конститутивномъ принципѣ бытія, Лейбницъ совершенно устранилъ Декартовскій дуализмъ. На мѣсто двухъ противоположныхъ другъ другу царствъ—духа и матеріи, признаваемыхъ Декартовскою философіей, Лейбницъ поставилъ безчисленное множество однородныхъ сущностей, образующихъ тотъ и другой міръ. Но эти сущности Лейб-

---

знакомился, вѣроятно, въ самомъ началѣ своего пребыванія въ Парижѣ (см. выше, стр. 46, примѣч. 2) „Изслѣдованіе истины“ Мальбранша, гдѣ изложена вся его система, вышло въ 1677 году (*Герье*, Лейбницъ и его вѣкъ, СПБ. 1868 г. стр. 174). Несомнѣнно, что оно тотчасъ же было прочитано Лейбницемъ. [1]) Стр. 339, примѣч. 1.

ницъ, стараясь вполнѣ выдержать понятіе субстанціи, представилъ замкнутыми, не способными ни воздѣйствовать на что-либо находящееся во-внѣ, ни получать сторонніе воздѣйствія. На мѣсто Декартовскаго дуализма Лейбницъ, такимъ образомъ, поставилъ плюрализмъ. Вслѣдствіе этого, вопросъ о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ у Лейбница замѣняется вопросомъ объ отношеніи между всѣми субстанціями, образующими основу бытія. Вопросъ объ отношеніи души къ тѣлу является, собственно, частнымъ вопросомъ. Если Лейбницъ и держится, повидимому, въ своихъ сужденіяхъ о душѣ и тѣлѣ обычныхъ Декартовскихъ представленій, обычнаго Декартовскаго дуализма, то здѣсь онъ, по своему обыкновенію, лишь примѣняется къ установившейся терминологіи и установившимся воззрѣніямъ.

Вслѣдствіе такой реформы онтологическихъ понятій Декарта, Лейбницъ приходитъ къ тѣмъ выводамъ, къ которымъ долженъ былъ бы придти Декартъ и которые за него дѣлаетъ Спиноза,—совсѣмъ изъ другихъ основаній, нежели тѣ, которыя давала философія Декарта. Для Декарта такимъ основаніемъ должна была быть субстанціальная разнородность двухъ областей бытія—духа и матеріи. Для Лейбница этого основанія не могло быть. Съ его точки зрѣнія, никакой субстанціальной разнородности между душою и тѣломъ не оказывалось. Міръ духа и міръ матеріи у него конструировался изъ однородныхъ сущностей—монадъ. Если же онъ отрицалъ возможность фактическаго взаимодѣйствія между этими субстанціями, то основаніемъ, изъ котораго онъ при этомъ исходилъ, была уже не субстанціальная разнородность, а субстанціальная независимость; онъ слѣдовалъ стремленію создать въ монадѣ принципъ единства, постоянства и неизмѣняемости,—стремленію, которое его привело, между прочимъ, и къ представленію этой субстанціальной сущности по аналогіи съ нашимъ „я“.

Такимъ образомъ, Лейбницъ въ своемъ ученіи объ отсутствіи какого-либо фактическаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ исходитъ совсѣмъ изъ другихъ основаній, нежели Спиноза.

7. Лейбницевская предустановленная гармонія и Спинозовскій параллелизмъ въ развитіи модусовъ мышленія и протяженія. Какъ можно видѣть изъ предыдущаго параграфа, оба философа со всею рѣшительностью отвергаютъ возможность какого-либо реальнаго взаимодѣйствія между душею и тѣломъ. Между тѣмъ, опытъ свидѣтельствуетъ, что въ отправленіяхъ души и тѣла господствуетъ полное согласіе Это согласіе и тому и другому мыслителю было необходимо объяснить. Для нихъ возникала задача примирить результаты своихъ метафизическихъ умозрѣній съ эмпирическими данными

Способъ, которымъ достигаетъ этого Лейбницъ, извѣстенъ всякому, кто хотя бы немного знакомъ съ исторіей философіи; этотъ способъ состоитъ въ предустановленной гармоніи. Душа и тѣло, дѣйствительно, живутъ независимою другъ отъ друга жизнью. Это какъ бы два автомата, совершающіе свои операціи независимо одинъ отъ другого, каждый въ силу свойственнаго ему устройства. Но премудрый Творецъ, создавшій эти автоматы, устроилъ такъ, что они дѣйствуютъ согласно одинъ съ другимъ: когда въ одномъ возникаетъ извѣстное состояніе, тогда, въ этотъ самый моментъ, во второмъ, совершенно независимо отъ перваго, возникаетъ соотвѣтствующее состояніе. Это какъ бы двое часовъ, свѣренныхъ между собою съ величайшею точностью и согласующихся, благодаря этому, изъ минуты въ минуту и изъ секунды въ секунду.

Выходъ, который находитъ Спиноза изъ того же затрудненія, въ высшей степени близко подходитъ къ Лейбницевской теоріи предустановленной гармоніи. Этотъ выходъ состоитъ въ идеѣ параллелизма въ развитіи аттрибутовъ протяженія и мышленія. Модусы мышленія имѣютъ своею причиною Бога, поскольку Онъ разсматривается именно подъ аттрибутомъ мышленія [1]), а модусы протяженія,—поскольку Богъ разсматривается подъ аттрибутомъ протяженія. Но эти различные, не сводимые одинъ на другой мо-

[1]) Эт. теор. 6 и 7 ч. II.

дусы развиваются параллельно, въ строгомъ соотвѣтствіи между собою и даже образуя вмѣстѣ одну вещь [1]) „Порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей", гласитъ знаменитая 7-я теорема II части „Этики".

Сходство между предустановленной гармоніей и Спинозовскимъ параллелизмомъ уже давно было отмѣчено Первый на это сходство между Лейбницемъ и Спинозою обратилъ вниманіе извѣстный Мендельсонъ въ своихъ „Философскихъ разговорахъ" [2]) Но Якоби, противъ своего обыкновенія [3]), выступаетъ здѣсь на защиту самостоятельности Лейбница. Онъ не согласенъ съ тѣмъ, чтобы Лейбницъ былъ приведенъ къ идеѣ предустановленной гармоніи Спинозою и Мальбраншемъ. По мнѣнію Якоби, къ этой системѣ Лейбница привело критическое разсмотрѣніе картезіанства, которое Лейбницъ называлъ прихожею истинной философіи. Принципы картезіанской философіи Лейбницу были настолько знакомы, что онъ могъ и безъ Мальбранша и Спинозы придти къ своему ученію о предустановленной гармоніи [4]). Но не трудно замѣтить, что выступая противъ Мендельсона на защиту самостоятельности Лейбница, Якоби заговорилъ собственно о другомъ Признавая, что критическое отношеніе къ философіи Декарта было достаточно въ данномъ случаѣ для Лейбница, Якоби, очевидно, имѣетъ въ виду мысль о невозможности фактическаго общенія между душою и тѣломъ. Эта мысль, дѣйствительно, непосредственно вытекаетъ изъ принциповъ Декартовской философіи. Но о предустановленной гармоніи этого сказать нельзя. Устанавливаемое, на основаніи Картезіанской философіи, воззрѣніе на душу и тѣло, какъ на сущности, toto genere различныя,

---

[1]) Сх къ теор. 7 ч II: „Кругъ, существующій въ природѣ, и идея этого круга, находящаяся также въ Богѣ, есть одна и та же вещь, выраженная различными аттрибутами".

[2]) *Mendelsohn's* Philosophische Schriften, das 3-te Gespräch, въ концѣ (цитировано по Jakobi, Bd IV, стр. 65).

[3]) Какъ извѣстно, Якоби всякую метафизику сводилъ къ спинозизму, въ томъ числѣ и систему Лейбница: см Bd. IV, тамъ же.

[4]) Bd IV, zwcite Abtheilung, стр 109—110.

давало лишь отрицательное разрѣшеніе проблемы объ отношеніи между душею и тѣломъ, показывая, что реальнаго, фактическаго взаимодѣйствія между ними быть не можетъ. Между тѣмъ, предустановленная гармонія являлась какъ разъ опытомъ положительнаго разрѣшенія указанной проблемы, въ виду полученнаго отрицательнаго вывода относительно невозможности реальнаго взаимодѣйствія между душою и тѣломъ. Ясное дѣло, что такихъ положительныхъ рѣшеній проблемы объ отношеніи между душою и тѣломъ могло быть много и они могли быть разнообразны; предустановленная гармонія была лишь однимъ изъ способовъ разрѣшенія этой проблемы. А если дѣло обстоитъ такъ, то, разумѣется, нѣтъ никакихъ основаній говорить, что предустановленная гармонія явилась прямымъ результатомъ послѣдовательнаго проведенія Декартовскаго дуализма Такимъ прямымъ результатомъ она являлась столь же, какъ и другіе способы рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи между душою и тѣломъ, въ родѣ тѣхъ, которые давались въ системахъ Спинозы или Мальбранша. Такимъ образомъ, мысль о томъ, что одного изученія философіи Декарта для Лейбница было достаточно, чтобы придти къ предустановленной гармоніи, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признана вѣрной. Философія Декарта лишь ставила передъ Лейбницемъ проблему о взаимоотношеніи между душою и тѣломъ. Въ способахъ же рѣшенія этой проблемы могло быть большое разнообразіе, и здѣсь посторонніе вліянія и „внушенія“ могли вполнѣ имѣть мѣсто.

Когда Лейбницъ создавалъ свое ученіе о предустановленной гармоніи, долженствующее разрѣшить вопросъ о взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ, то предъ нимъ уже были два готовыхъ рѣшенія этого вопроса. Одно рѣшеніе представлялъ Мальбраншъ своею теоріей случайныхъ причинъ, а другое рѣшеніе давалъ Спиноза своимъ ученіемъ о параллельномъ развитіи модусовъ мышленія и протяженія. Лейбницъ не могъ не считаться съ этими уже готовыми опытами разрѣшенія занимавшей его проблемы, и они не могли не оказать нѣкотораго вліянія на его умъ.

Однако болѣе данныхъ въ пользу того, что своей

теоріей предустановленной гармоніи Лейбницъ былъ обязанъ, главнымъ образомъ, Мальбраншу, а не Спинозѣ. Основные метафизическіе принципы Мальбранша довольно близко стоятъ къ воззрѣніямъ Лейбница. Ученіе о Богѣ, которое играетъ большую роль въ теоріи предустановленной гармоніи, у Мальбранша почти совпадаетъ съ Лейбницевскимъ понятіемъ о Богѣ, оба въ своемъ воззрѣніи на Бога воспроизводятъ ученіе христіанскаго богословія. Между тѣмъ, Спинозовское пантеистическое пониманіе Бога, лежащее въ основѣ его теоріи параллелизма въ развитіи модусовъ, рѣшительно чуждо Лейбницу и не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ его воззрѣніями.

Затѣмъ, и самое представленіе о душѣ и тѣлѣ, свойственное Мальбраншу, болѣе соотвѣтствуетъ понятіямъ Лейбница объ этихъ предметахъ, нежели взглядъ на душу и тѣло Спинозы. Мальбраншъ держится точки зрѣнія Декартовскаго дуализма; у него душа и тѣло стоятъ другъ противъ друга, какъ двѣ независимыя, toto genere различныя сущности. Лейбницъ, хотя и устранилъ Декартовскій дуализмъ, хотя и сдѣлалъ изъ души и тѣла однородныя по своему существу субстанціи [1]), однако подходитъ къ Декарту и Мальбраншу съ той стороны, что смотритъ на душу и тѣло, какъ на различныя, независимыя субстанціи, которыя, какъ таковыя, исключаютъ возможность какого-либо взаимнаго вліянія. Однимъ словомъ, Мальбраншъ и Лейбницъ совпадаютъ между собою во взглядѣ на душу и тѣло, какъ отдѣльныя, независимыя одна отъ другой субстанціи. Что же касается Спинозы, то его воззрѣнія на душу и тѣло не имѣютъ близкой параллели со взглядами Лейбница. У него душа и тѣло суть не субстанціи, а лишь модусы единой Божественной субстанціи. А по этой причинѣ душа и тѣло у него и не противопоставляются столь рѣзко относительно другъ друга, какъ у Лейбница. Душа и тѣло у него, въ сущности, различныя опредѣленія, различныя стороны одной и той же модификаціи Божественной субстанціи [2]). Различіе

[1]) См. выше, стр 339. [2]) См. выше, стр. 341, примѣч. 1.

между ними не такое, какое раздѣляетъ двѣ независимыя субстанціи, а лишь то, какимъ отличаются два различныя свойства одной и той же вещи и даже, пожалуй, двѣ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ разсматриваютъ одну и ту же вещь.

Если обратить теперь вниманіе на самые способы разрѣшенія проблемы объ отношеніи между душою и тѣломъ, предлагаемые Мальбраншемъ и Спинозою, то и здѣсь нужно будетъ признать, что воззрѣнія послѣдняго болѣе подходятъ къ предустановленной гармоніи, нежели воззрѣнія Спинозы. Проблема, стоявшая передъ Мальбраншемъ, сводилась къ тому, чтобы дать разумное объясненіе того удостовѣряемаго опытомъ факта, что функціи души и тѣла, несмотря на несомнѣнное, съ метафизической точки зрѣнія, отсутствіе реальной связи и причиннаго отношенія между ними, тѣмъ не менѣе, съ величайшей точностью согласуются между собой. Чтобы объяснить это, Мальбраншъ прибѣгъ къ Божественной мудрости и Божественной силѣ. Это—Богъ является причиною такого поразительнаго согласія въ функціяхъ двухъ независимыхъ одна отъ другой сущностей. Это—Онъ всякій разъ, когда возникаетъ извѣстное состояніе въ одной, производитъ соотвѣтствующее состояніе въ другой. Такимъ образомъ, причина лежитъ не въ сущности вещей, но въ особенности тѣхъ путей, которые избралъ Богъ при сотвореніи міра и управленіи имъ. Близость этихъ воззрѣній къ предустановленной гармоніи безспорна. Послѣдняя также коренится не въ сущности вещей, но въ особенностяхъ Божественнаго плана мірозданія и міроправленія. То, чѣмъ отличаются воззрѣнія Лейбница отъ воззрѣній Мальбранша, состоитъ въ одной лишь поправкѣ, диктовавшейся, съ одной стороны, представленіемъ о Богѣ, какъ Премудрѣйшемъ существѣ, а съ другой стороны, научнымъ интересомъ отстоять независимость и механическій характеръ мірового процесса. Эта поправка состояла въ томъ, что Богъ не производитъ тѣхъ или другихъ состояній души или тѣла всякій разъ и непосредственно, но, предвидя всѣ отдѣльныя состоянія души и тѣла, Онъ

такъ ихъ создалъ, что они, живя независимою жизнью, вполнѣ согласуются между собою.

Что касается Спинозовскаго способа разрѣшенія проблемы о взаимоотношеніи между душою и тѣломъ, то, въ сущности, онъ представляетъ мало сходства съ предустановленной гармоніей. Признавая лишь одну субстанцію, модусами которой и являются душа и тѣло, Спиноза имѣлъ предъ собою другой путь, чтобы объяснить согласіе въ функціяхъ души и тѣла. Этотъ путь ему представлялся субстанціальнымъ единствомъ тѣла и души И тѣло, и душа представляютъ собою модусы одной и той же субстанціи: можно даже сказать, что они представляютъ собою одну и ту же модификацію сущности Божественной субстанціи и являются различными ея сторонами [1]). Такимъ образомъ, параллелизмъ въ развитіи модусовъ мышленія и протяженія опирается у Спинозы на субстанціальное тожество этихъ двухъ сторонъ бытія. Этотъ параллелизмъ есть лишь двусторонность единаго, въ своей глубочайшей метафизической сущности, бытія. Слѣдовательно, отличіе Спинозы отъ Лейбница сводится здѣсь къ очень существенному моменту: именно, въ то время какъ у послѣдняго согласіе въ функціяхъ души и тѣла не обусловливается самою метафизическою сущностью ихъ, такъ сказать, самымъ понятіемъ о нихъ (которое, наоборотъ, исключаетъ всякое взаимоотношеніе между ними) и является до нѣкоторой степени вещью искусственной, у Спинозы это согласіе обусловливается самымъ метафизическимъ опредѣленіемъ души и тѣла, требуется самыми понятіями, которыя онъ о нихъ установилъ.

---

[1]) „Субстанція мыслящая и субстанція протяженная, говоритъ Спиноза, составляютъ одну и ту же субстанцію, выражаемую въ одномъ случаѣ подъ однимъ аттрибутомъ, въ другомъ подъ другимъ. Точно также модусъ протяженія и идея этого модуса составляютъ одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами.. Такъ что, дѣлаетъ выводъ Спиноза, будемъ ли мы представлять природу подъ аттрибутомъ мышленія или подъ какимъ-либо инымъ аттрибутомъ, мы во всѣхъ случаяхъ найдемъ одинъ и тотъ же порядокъ, иными словами, одну и ту же связь причинъ, т е —что тѣ же самыя вещи слѣдуютъ другъ за другомъ“ (Эт сх. къ теор 7 ч. II).

Что именно теорія окказіонализма привела Лейбница къ его предустановленной гармоніи, что послѣдняя является лишь поправкой къ теоріи случайныхъ причинъ, это до нѣкоторой степени подтверждается собственными признаніями Лейбница. Въ письмѣ къ Ремону Лейбницъ пишетъ: „Я не нахожу, что мнѣнія (sentimets) почтеннаго отца Мальбранша были слишкомъ далеки отъ моихъ. Переходъ отъ случайныхъ причинъ къ предустановленной гармоніи мнѣ не кажется очень труднымъ“ [1]). Точно также въ своемъ второмъ отвѣтѣ Бэйлю Лейбницъ говоритъ: „Многіе очень проницательные люди сразу же приняли мою гипотезу и даже взяли на себя трудъ рекомендовать ее другимъ А нѣкоторые очень ученые (habiles) люди мнѣ заявили, что они уже держались ея; точно также нѣкоторые говорили, что они именно такимъ образомъ понимали гипотезу случайныхъ причинъ и не различали ея отъ моей, чему я очень радъ“ [2]).

Однако, нельзя не отмѣтить того, что въ ученіи о предустановленной гармоніи есть такая сторона, которая приближаетъ Лейбница къ Спинозѣ. Какъ уже было отмѣчено выше, параллелизмъ въ развитіи модусовъ мышленія и протяженія у Спинозы объясняется самымъ существомъ тѣла и души, осуществляется естественно, можно сказать,—механически. То же нужно сказать о предустановленной гармоніи. Согласіе между душою и тѣломъ тамъ точно также же совершается естественно, обусловливаясь разъ данной всѣмъ сотвореннымъ сущностямъ организаціей. Различіе между Лейбницемъ и Спинозою возникало лишь съ поднятіемъ на болѣе высокую ступень метафизическаго умозрѣнія, когда рѣчь заходила уже объ объясненіи этого естественнаго процесса. Лейбницъ здѣсь прибѣгалъ къ идеѣ Разумной Причины, установившей такой порядокъ; Спиноза же могъ сослаться лишь на природу своей субстанціи, которая производитъ вещи именно такъ, а не иначе. Такимъ образомъ,

---

[1]) Письмо 1714 г III, 624.

[2]) Reponse aux reflex. dans 2-de édition du Dictionnaire de M. Bayle, IV, 567.

Лейбницъ приближается къ Спинозѣ какъ разъ въ томъ пунктѣ, въ которомъ онъ расходится съ Мальбраншемъ. Однако, едва ли поправка, внесенная Лейбницемъ въ теорію окказіонализма, была подсказана ему философіей Спинозы. Лейбницъ, собственно говоря, не нуждался въ указаніи Спинозы, чтобы внести свою поправку въ систему случайныхъ причинъ. Она подсказывалась духомъ ученаго естествовѣда, такъ сильнымъ въ Лейбницѣ, подсказывалась механическимъ объясненіемъ природы, введеннымъ новой философіей

Такимъ образомъ, сдѣланный нами анализъ психологическихъ воззрѣній обоихъ философовъ прекрасно подтверждаетъ высказанную въ началѣ этой главы мысль объ отсутствіи глубокаго сходства между психологіей Лейбница и Спинозы. Ихъ воззрѣнія намъ кажутся сходными, совпадающими между собой лишь до тѣхъ поръ, пока мы ограничиваемся, такъ сказать, ихъ поверхностной стороной. Но чѣмъ болѣе мы углубляемся въ существо психологическихъ взглядовъ обоихъ философовъ, чѣмъ далѣе мы входимъ внутрь ихъ, чѣмъ болѣе мы приближаемся къ ихъ принципіальнымъ основамъ и существеннымъ пунктамъ, тѣмъ болѣе сходство отступаетъ на задній планъ и на его мѣсто являются глубокія и принципіальныя различія. Если же и остается между психологіей Лейбница и Спинозы какое-либо принципіальное родство, то оно очевиднымъ образомъ объясняется той общею Картезіанской почвой, на которой развились объ занимающія насъ философскія системы.

ОТДѢЛЪ II.

Нравственныя воззрѣнія Лейбница и Спинозы.

8. Основы морали по ученію Спинозы. Мораль Спинозы есть весьма оригинальное и своеобразное построеніе мысли, которое является, можетъ быть, единственнымъ въ

исторіи философіи. Въ основу своей морали Спиноза полагаетъ такіе принципы, на которыхъ, повидимому, ни въ коемъ случаѣ нельзя создать сколько-нибудь удовлетворительнаго нравственнаго ученія. Проповѣдникъ слѣпой необходимости, Спиноза категорически отвергаетъ основное условіе нравственной дѣятельности—свободу воли [1]). Признавая все одинаково необходимымъ и потому болѣе или менѣе совершеннымъ [2]), онъ отвергаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ, признавая эти идеи за субъективныя фикціи человѣческаго воображенія [3]). Добромъ мы называемъ то, что намъ полезно [4]), т. е что удовлетворяетъ наши желанія, доставляя намъ удовольствіе [5]) Зломъ же мы считаемъ то, что намъ вредно [6]), т. е. что идетъ противъ нашихъ желаній, причиняя намъ неудовольствіе [7]).

Эта личная польза, это личное удовольствіе является единственнымъ мотивомъ нашей дѣятельности. Человѣкъ не только въ правѣ искать своего блага, своего удовольствія, но онъ и не можетъ поступать иначе. Всякій, по законамъ своей природы, чувствуетъ влеченіе къ тому, что онъ считаетъ добромъ, или отвращается отъ того, что считаетъ зломъ [8]). Для каждаго человѣка является одновременно правомъ, долгомъ и необходимостью добиваться всѣми возможными средствами—силою, хитростью, мольбами, того, что ему представляется добрымъ, и считать за своего врага всякаго, кто пожелалъ бы воспрепятствовать ему въ удовлетвореніи его желаній [9]).

Такимъ образомъ, мораль Спинозы, повидимому, основывается на тѣхъ же, по существу своему, антиморальныхъ

---

[1]) Свобода воли, по взгляду Спинозы, есть фикція нашего воображенія, происходящая вслѣдствіе того, что мы, сознавая свои дѣйствія, не сознаемъ обусловливающихъ ихъ причинъ.

[2]) Этика, Предисловіе къ части IV

[3]) Тамъ же, Приложеніе къ ч. 1. Срвн. Предисловіе къ ч IV

[4]) Опред 1 ч IV. [5]) Схолія къ теор. 39 части III

[6]) Опред. 2 части IV. [7]) Схолія къ теор. 39 части III.

[8]) Теор 19 части IV

[9]) Трактатъ теологико-полит. глава 16.

принципахъ, какъ мораль Эпикура или Гоббеса. Но на этихъ антиморальныхъ принципахъ Спиноза построяетъ возвышенное нравственное ученіе, нѣкоторыми своими чертами напоминающее христіанское. Какимъ же образомъ могло произойти такое превращеніе? Дѣло объясняется весьма просто. Спиноза, въ сущности, не отрицаетъ добра и зла, какъ объективныхъ нормъ для нравственной дѣятельности людей; онъ лишь своеобразно понимаетъ эти нормы, расходясь съ обычными нравственными представленіями.

Обычно добро и зло разсматриваются, какъ совершенно объективныя опредѣленія вещей, существующія независимо отъ нравственной личности, которая входитъ въ ихъ оцѣнку. Такое представленіе Спиноза самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ. Всѣ вещи существуютъ по необходимости Божественной природы и всѣ онѣ выражаютъ извѣстную мѣру совершенства Но, съ другой стороны, добро и зло не суть совершенно субъективныя созданія нашего воображенія. Они вовсе не обусловливаются субъективными особенностями каждаго индивида, зависящими отъ различныхъ случайныхъ и измѣнчивыхъ причинъ. Идеи добра и зла опираются на общую всѣмъ людямъ природу, какъ нѣчто объективно данное, существующее независимо отъ субъективныхъ особенностей отдѣльныхъ индивидовъ. Какъ коренящіяся въ общей всѣмъ людямъ, существенно свойственной человѣку природѣ, эти идеи могутъ быть признаны имѣющими объективное значеніе.

Съ субъективной стороны, добро и зло суть чувства удовольствія и неудовольствія; но эти субъективныя чувства являются показателями извѣстнаго объективнаго состоянія нашей природы. къ которому могутъ уже быть прилагаемы объективныя, метафизическія мѣрки. Именно, чувства удовольствія и неудовольствія указываютъ степень совершенства нашей души. „Подъ удовольствіемъ, говоритъ Спиноза, я разумѣю аффектъ, въ которомъ душа переходитъ къ большему совершенству; подъ неудовольствіемъ— аффектъ, въ которомъ она переходитъ къ меньшему совер-

шенству“ [1]). Совершенство же у Спинозы отожествляется съ реальностью [2]), или реальною сущностью [3]). Высшимъ благомъ для нашей души является, такимъ образомъ, высшая степень реальности, высшая степень того, что составляетъ ея сущность. По своей сущности душа наша есть модусъ Божественнаго мышленія. Какъ всякой вещи, ей присуще стремленіе къ сохраненію себя, именно какъ мыслящей сущности. Это стремленіе есть актуальное выраженіе сущности нашей души, даже самая эта актуальная сущность [4]). Чѣмъ сильнѣе и интенсивнѣе это стремленіе, тѣмъ на болѣе высокой степени совершенства будетъ находиться человѣческая душа, тѣмъ болѣе она будетъ испытывать удовольствія, тѣмъ болѣе она будетъ причастницей реальнаго (а не призрачнаго) блага. Что же обусловливаетъ наибольшую степень актуальной сущности нашей души, иначе сказать, при какихъ условіяхъ она обладаетъ наибольшею мощью, или, что все равно, наибольшею добродѣтелію? [5]) Это бываетъ тогда, когда душа имѣетъ адэкватныя идеи и поступаетъ на основаніи ихъ. ибо тѣ дѣйствія, которыя душа совершаетъ на основаніи адэкватныхъ представленій, совершаются исключительно въ силу ея природы [6]); совершая ихъ, она обладаетъ наибольшею активностью, наибольшею мощью, высшею добродѣтелью, а потому владѣетъ наибольшимъ благомъ и наслаждается высшимъ счастьемъ. Въ виду этого, совершенное знаніе есть высшее благо [7]). Оно дѣлаетъ человѣка причастникомъ высшаго совершенства, а въ зависимости отъ этого, и высшаго счастія. Какимъ же образомъ можно достигнуть совершеннаго, адэкватнаго знанія

[1]) Эт. схолія къ теор. 11 части III.

[2]) Опред. 6 части II: „подъ реальностью и совершенствомъ я понимаю одно и то же“

[3]) „Подъ совершенствомъ я буду разумѣть реальность, т е. сущность всякой вещи, поскольку она извѣстнымъ образомъ существуетъ и дѣйствуетъ“ (Предисловіе къ части IV)

[4]) См. теор 7 части III и 1 опред аффектовъ.

[5]) См. опредѣленіе 8 части IV. [6]) Теор. 1 части III.

[7]) Теор. 27 части IV

вещей? Такое знаніе намъ дается глубокимъ анализомъ этихъ вещей. Познать вещи совершеннымъ, исчерпывающимъ образомъ—это значитъ создать такую цѣпь идей, послѣднимъ звеномъ которой будетъ идея Бога. Черезъ такой анализъ мы познаемъ вещи, какъ онѣ существуютъ въ Богѣ, какъ онѣ вытекаютъ изъ необходимости Его природы. Познавая ихъ, мы познаемъ самую безконечную сущность Бога [1]). Это совершенное знаніе, какъ было объяснено выше, необходимо будетъ сопровождаться чувствомъ высшаго удовольствія, при чемъ это удовольствіе будетъ сопровождаться идеею Бога, какъ своей причиной, т. е будетъ любовью къ Богу [2]). Это и есть „интеллектуальная любовь къ Богу“ [3]), которая является заключительнымъ мистически-религіознымъ мотивомъ, завершающимъ систему морали Спинозы.

9. Основы морали по ученію Лейбница: сходство его ученія съ ученіемъ Спинозы. Мораль Лейбница по своимъ основнымъ чертамъ эвдемонистична. Въ основѣ нравственной жизни и дѣятельности лежитъ инстинктивное, прирожденное стремленіе къ удовольствію и отвращеніе отъ неудовольствія, страданія [4]). Чувства удовольствія и неудовольствія и являются мѣрилами добра и зла. Добро, по Лейбницу, это то, что ведетъ къ удовольствію, зло—то, что причиняетъ страданіе [5]). Лейбницъ объединяетъ древнее, восходящее къ стоикамъ и Цицерону, трехчастное дѣленіе добраго на честное, пріятное и полезное, указывая, что въ основѣ всѣхъ этихъ категорій лежитъ чувство удовольствія и вообще субъективной удовлетворенности. „Добро пріятно или полезно, говоритъ онъ, а самое честное состоитъ въ удовольствіи ума“ [6]).

Такимъ образомъ, въ субъективно-психологическомъ опредѣленіи добра и зла Лейбницъ вполнѣ совпадаетъ со Спинозою. То же согласіе со Спинозою наблюдается и въ

---

[1]) Схолія къ теор 29 части V.

[2]) См опредѣленіе любви (опред аффектовъ 6).

[3]) Корольларій къ теор 32 ч. V. [4]) Nouv. Ess. V, 81

[5]) Тамъ же, 180—181; срвн стр 149 [6]) Тамъ же, 149.

томъ объективно-метафизическомъ опредѣленіи понятій добра и зла, которое дается у Лейбница. Признавая добро за субъективное чувство удовольствія, Лейбницъ, подобно Спинозѣ, считаетъ объективнымъ условіемъ этого чувства наличное совершенство нашей души. „Удовольствіе, говоритъ Лейбницъ, есть чувство совершенства, а страданіе есть чувство несовершенства“ [1]) Въ опредѣленіи самаго совершенства Лейбницъ опять совпадаетъ со Спинозою, внося въ его опредѣленіе лишь небольшую поправку, придающую ему бо́льшую точность. Именно, какъ можно видѣть изъ предыдущаго, въ примѣчаніяхъ къ обширному письму Экгарда Лейбницъ называетъ совершенство количествомъ, или степенью реальности [2]). Почти то же самое опредѣленіе совершенства дается въ трактатѣ „О коренномъ происхожденіи вещей“, сочиненіи, написанномъ въ эпоху философской зрѣлости Лейбница (въ 1697 г.). „Всѣ возможныя, т. е. выражающія сущность, или возможную реальность, вещи, говоритъ Лейбницъ, съ одинаковымъ правомъ стремятся къ существованію, смотря по количеству ихъ *реальной сущности или по степени совершенства: ибо совершенство есть не что иное, какъ количество сущности*“ [3]). Точно такъ же опредѣляется совершенство и въ „Монадологіи“. „Совершенство (разумѣется абсолютное совершенство), читаемъ здѣсь, есть не что иное, какъ величина положительной реальности, взятой въ строгомъ смыслѣ тѣхъ предѣловъ или границъ, которыя заключаются въ вещахъ ею обладающихъ“ [4]). Въ этомъ смыслѣ, Совершеннѣйшимъ Существомъ является Богъ, Ens realissimum, существованіе Котораго ничѣмъ не ограничено. Что же касается сотворенныхъ вещей, то ихъ реальное существованіе, или, что одно и то же, ихъ совершенство, имѣетъ свои предѣлы, при чемъ каждое сотворенное существо со-

[1]) Nouv. Ess. V, 180; срвн. тамъ же, 187; Théod. VI, 282; VII, 73, 75, 197, пис. къ Nicaise отъ 1698 г II, 581.

[2]) I, стр. 225 и 228; это опредѣленіе совершенства встрѣчается и во многихъ другихъ этюдахъ и замѣткахъ Лейбница. О томъ, какъ Лейбницъ пришелъ къ такому опредѣленію совершенства, см. выше, стр. 82. [3]) VII, 303=р. п. 132. [4]) § 41, VI, 613=р. п. 348.

вершенно въ своемъ родѣ. Наша душа есть представляющая сущность (какъ и всякая монада). Совершенство ея, иначе сказать, степень присущей ей положительной реальности, очевидно, будетъ обусловливаться степенью ясности ея представленій, степенью ясности ея познаній Итакъ, чѣмъ яснѣе и совершеннѣе будутъ наши познанія, тѣмъ большею степенью совершенства будетъ обладать наша душа. А чѣмъ выше степень совершенства, тѣмъ выше чувство удовольствія, или блаженства, которое будетъ испытывать наша душа, тѣмъ совершеннѣе благо, причастницею котораго она сдѣлается. Такимъ образомъ, для Лейбница логически неизбѣжнымъ послѣдствіемъ было признаніе совершеннаго знанія высшимъ нравственнымъ благомъ. Однако, такого опредѣленія высшаго блага онъ, насколько намъ извѣстно, нигдѣ не даетъ [1]).

Въ дедукціи своихъ моральныхъ принциповъ изъ метафизическихъ основаній Спиноза, какъ мы видѣли, исходитъ изъ понятія актуальной сущности, т. е. сущности человѣка, поскольку она обнаруживается въ дѣйствіи. Отсюда и совершенство нашей души у него обусловливалось степенью нашей активности. Совершенное, адэкватное познаніе признавалось Спинозою высшимъ совершенствомъ потому, что, обладая имъ, поступая въ согласіи съ нимъ, наша душа является единственною причиною своихъ дѣйствій, т. е отличается высшею степенью активности. У Лейбница полностью этой дедукціи не оказывается, но она, очевидно, не была чужда его уму. Это видно изъ того, что и онъ видитъ проявленіе совершенства въ активности, а проявленіе несовершенства въ пассивности [2]). Отчетливое

---

[1]) Правда, въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Никэзу Лейбницъ говоритъ, что „наше истинное счастіе (слѣдовательно—по принципамъ Лейбница—и наше истинное благо) заключается существеннымъ образомъ въ познаніи счастія Бога и Божественныхъ совершенствъ“ (II, 587). Но здѣсь, по смыслу этого опредѣленія, высшее счастіе обусловливается не познаніемъ, какъ таковымъ, но тѣмъ, что оно имѣетъ своимъ объектомъ счастіе Бога и Его совершенства.

[2]) Monadol. § 49, VI, 615=р. п. 350.

познаніе, какъ служащее выраженіемъ нашего совершенства, и дѣлаетъ насъ активными Такимъ образомъ, Лейбницъ приходитъ къ тому же рѣшенію нравственной проблемы, какое дается въ философіи Спинозы. Жить нравственно, жить добродѣтельно—это значитъ жить по руководству разума. „Истинное совершенство человѣка, говоритъ Лейбницъ, заложено въ добродѣтеляхъ души, которыя проистекаютъ отъ правильнаго разума (recta ratione) или отъ познанія истины“ [1]).

Итакъ Лейбницъ очень близко подходитъ къ Спинозѣ въ своемъ ученіи объ основахъ морали.

1) Подобно Спинозѣ, Лейбницъ исходитъ изъ субъективно-психологическаго опредѣленія добра, какъ удовольствія

2) Подобно Спинозѣ, онъ, при метафизическомъ обоснованіи нормы нравственной дѣятельности, пользуется, какъ исходнымъ пунктомъ, идеею совершенства, отожествляя совершенство, въ полномъ согласіи со Спинозою, съ самою сущностью нашей души.

3) Въ концѣ концовъ, онъ приходитъ къ одному выводу со Спинозой, относительно существа нравственной дѣятельности: нравственная дѣятельность есть дѣятельность, согласная съ разумомъ.

10. Ученіе Лейбница и Спинозы о нравственной свободѣ человѣка. Разрѣшая одинаковымъ образомъ нравственную проблему вообще, Спиноза и Лейбницъ сходятся между собою и въ разрѣшеніи проблемы свободы воли. Собственно говоря, по воззрѣнію обоихъ философовъ, въ разрѣшеніи первой проблемы уже дается разрѣшеніе второй.

Свобода воли, въ ея обычномъ смыслѣ, въ смыслѣ произвола и индетерминизма, была одинаково непріемлема какъ для Спинозы, такъ и для Лейбница.

По воззрѣнію фаталиста Спинозы, все въ мірѣ существуетъ и дѣйствуетъ по необходимости. Въ природѣ нѣтъ ничего случайнаго [2]). Все, что существуетъ и дѣйствуетъ,

---

[1]) De vera meth. philos et theol. VII, 325. [2]) Эт. теор. 29 ч. I.

опредѣлено къ существованію и дѣйствованію самимъ Богомъ [1]). Сама же вещь опредѣлить себя къ дѣйствію не можетъ [2]), какъ не можетъ она сдѣлать себя не опредѣленной къ тому дѣйствію, къ которому ее опредѣлилъ Богъ [3]). Если мы считаемъ нѣкоторыя вещи и нѣкоторыя дѣйствія случайными, то это происходитъ отъ нашего незнанія дѣйствительныхъ причинъ этихъ вещей и этихъ дѣйствій [4]). Когда мы смотримъ на вещи, какъ на случайныя, то мы руководствуемся воображеніемъ, а не разумомъ, которому свойственно разсматривать вещи, какъ необходимыя [5]).

Наша душа подлежитъ этому всеобщему закону необходимости. „Никакой свободной воли въ нашей душѣ нѣтъ. Душа опредѣляется къ тому или другому хотѣнію причиною, которая, въ свою очередь, опредѣляется другой, а эта—третьею и т. д. въ безконечность“ [6]). „Поэтому волю ни въ коемъ случаѣ нельзя назвать свободною причиною (нашихъ дѣйствій), но только необходимою“ [7]). Душа дѣйствуетъ по опредѣленнымъ законамъ и можетъ быть разсматриваема, какъ бы нѣкоторый духовный автоматъ [8]).

Лейбницъ, какъ мы знаемъ, былъ принципіальнымъ противникомъ фатализма Спинозы. По мнѣнію Лейбница, порядокъ условной реальности не имѣетъ характера необходимости; напротивъ, ему принадлежитъ характеръ случайности. Его принципомъ является не логическій законъ противорѣчія, а нравственный законъ наилучшаго, или законъ достаточнаго основанія. Съ этой стороны система Лейбница противоположна системѣ Спинозы и составляетъ основательное преодолѣніе ея. Въ силу такой точки зрѣнія, весь міровой порядокъ получаетъ нравственный характеръ. Причинныя отношенія разрѣшаются въ отношенія телеологическія [9]).

Но мы видѣли также, что этотъ міровой порядокъ необходимо долженъ имѣть свою логику, а въ зависимости отъ того,

---

[1]) Эт теор 27 ч. I. [2]) Тамъ же [3]) Теор 27 ч. I
[4]) Схолія къ теор 33 ч I [5]) Теорема 44 ч. II съ ея схоліей.
[6]) Теор. 48 ч II [7]) Теор 32 ч. I [8]) De Intell. Emend. Spinoz. I, 29. [9]) См. выше, стр. 212 сл

и свой детерминизмъ. Свободнымъ актомъ избранная цѣль—созданіе наилучшаго міра, превращала всевъ систему средствъ для достиженія этой цѣли,—систему, которая должна слагаться по требованію наибольшей цѣлесообразности. Конечно, свободно поставленная цѣль дѣлала свободной и всю систему соотвѣтствующихъ ей средствъ [1]). Но это только до тѣхъ поръ, пока цѣль имѣется въ сознаніи, пока видна связь этихъ средствъ съ достиженіемъ конечной цѣли. А такъ какъ установить эту связь доступно лишь абсолютному разуму, то для человѣка свободный характеръ міра долженъ необходимо ускользать и фактически для него долженъ выступать детерминизмъ мірового порядка, фактически телеологическія отношенія ему должны были даваться лишь подъ формою причинныхъ. Законъ достаточнаго основанія для него долженъ представиться подъ несовершенной формой закона причинности. Подъ тѣмъ же аспектомъ представляется и дѣятельность всякой воли. Причинами дѣятельности воли являются мотивы. Нѣтъ такого дѣйствія воли, которое не имѣло бы для себя причины въ томъ или другомъ мотивѣ [2]). Волю нашу можно уподобить вѣсамъ: она склоняется всегда на сторону сильнѣйшаго мотива; поэтому теорія liberum'a arbitrium'a indifferentiae, полагающая свободу воли въ безразличіи и допускающая для человѣка возможность дѣйствовать независимо отъ мотивовъ, является абсурдомъ [3]). Если нѣкоторыя дѣйствія намъ представляются совершенно не мотивированными и не детерминированными, то здѣсь мы имѣетъ дѣло съ самообманомъ. И это дѣйствіе, представляющееся намъ не детерминированнымъ, на самомъ дѣлѣ, зависитъ отъ опредѣленныхъ мотивовъ, только послѣдніе не замѣчаются нами [4]). Такимъ образомъ, всѣ дѣйствія нашей души строго детерминированы, представляя естественное развитіе данной ей организаціи и поэтому душа можетъ быть названа духовнымъ автоматомъ [5]).

Итакъ, мы видимъ, что, расходясь радикальнѣйшимъ

[1]) См. выше, стр. 213—215 [2]) Théod § 324, VI, 328.
[3]) Тамъ же, § 175, VI, 218—219. [4]) Тамъ же, § 305, VI, 297—8.
[5]) Syst. nouv. IV, 485=р. и. 125, срвн Théod. VI, 131.

образомъ въ общемъ пониманіи мірового порядка, оба философа, однако, совпадаютъ между собою въ пониманіи психической жизни. Для Спинозы его фатализмъ, для Лейбница его основывающійся на свободномъ опредѣленіи Бога міровой порядокъ въ тѣсной психической сферѣ принимаютъ форму психологическаго детерминизма. Этотъ детерминизмъ для того и другого философа, конечно, не былъ выводомъ изъ ихъ теоретическихъ положеній Къ нему привело ихъ наблюденіе надъ эмпирическимъ ходомъ психической жизни. Поэтому, фактически, такой детерминизмъ вовсе не былъ результатомъ теоретическаго вывода, а скорѣе теоретическое построеніе велось такъ, что приводило къ этой эмпирически дознанной истинѣ, упиралось въ нее.

Но придя къ психологическому детерминизму, оба философа снова оказались передъ проблемою свободы, только теперь рѣчь должна была идти не о міровомъ порядкѣ вообще, а объ индивидуальной жизни. Исключаетъ ли психологическій детерминизмъ безусловно и абсолютно свободу воли?— вотъ вопросъ, который неминуемо вставалъ предъ тѣмъ и другимъ мыслителемъ. И въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ и представитель метафизическаго фатализма—Спиноза, и его принципіальный противникъ—Лейбницъ, вполнѣ сошлись. По мнѣнію обоихъ философовъ признаваемый ими детерминизмъ исключаетъ лишь мнимую свободу воли, которая существуетъ только въ воображеніи людей и которая одинаково противорѣчитъ какъ философскимъ принципамъ, такъ и опыту. Для истинной же свободы, для свободы, какъ только она и можетъ быть понимаема со строго философской точки зрѣнія, остается мѣсто въ ихъ системахъ.

Для Спинозы быть свободнымъ—это значитъ дѣйствовать по своей природѣ [1]). Быть свободнымъ,—это значитъ то же, что и быть активнымъ, ибо активны мы въ томъ случаѣ, когда являемся единственною причиною своихъ

---

[1]) Опред. 7 ч I.

дѣйствій, иначе сказать, когда наши дѣйствія могутъ быть объясняемы изъ одной нашей природы [1]) Высшею свободою и высшею степенью активности обладаетъ Богъ, который дѣйствуетъ исключительно по необходимости Своей природы [2]). Человѣкъ есть часть природы, и потому не для всѣхъ своихъ дѣйствій онъ служитъ адэкватной, т. е. исчерпывающей, причиной: многія его дѣйствія объясняются вліяніемъ на него другихъ вещей, чуждыхъ его природѣ [3]). Задача человѣческой свободы состоитъ въ томъ, чтобы производить только такія дѣйствія, которыя бы вытекали исключительно изъ нашей природы, которыя бы служили выраженіемъ нашей активности. Какъ же осуществить эту задачу? Съ точки зрѣнія Спинозы, она осуществляется очень просто; для этого нужно дѣйствовать на основаніи адэкватныхъ идей, иначе сказать, дѣйствовать на основаніи разума. Дѣйствіе, вытекающее изъ адэкватной идеи, имѣетъ своей адэкватной причиной нашу душу [4]); слѣдовательно, душа, совершая его, является активною и свободною [5]). Такимъ образомъ, проблема свободы разрѣшается совершенно такъ же, какъ разрѣшается нравственная проблема вообще. Какъ мы видѣли, по взгляду Спинозы, нравственно добрая дѣятельность есть дѣятельность въ согласіи съ разумомъ. Та же дѣятельность въ согласіи съ разумомъ является и дѣятельностью истинно свободною. Другой свободы нѣтъ и быть не можетъ: „только тотъ свободенъ, кто управляется однимъ разумомъ“ [6]).

И Лейбницъ разрѣшаетъ проблему свободы, въ сущности, совершенно такъ же, какъ и Спиноза. Какъ уже было въ свое время указано [7]), тотъ послѣдній этапъ, котораго достигли его воззрѣнія на свободу воли, состоялъ именно въ воззрѣніи, что свобода состоитъ въ дѣйствованіи, согласномъ съ разумомъ Наиболѣе зрѣлое опредѣленіе свободы, на которомъ остановилась эволюція его воззрѣній на этотъ

---

[1]) Опред. 2 части III

[2]) Корольларій 2 къ теор. 17 ч. I. [3]) Теор 2 ч. IV

[4]) См. теор 1 ч. III съ ея доказательствами. [5]) Тамъ же.

[6]) Теор. 68 части IV. [7]) См. выше, стр. 138—139.

предметъ, гласитъ: свобода есть самопроизвольность существа, одареннаго разумомъ „Свобода, говоритъ Лейбницъ, тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе человѣкъ дѣйствуетъ на основаніи разума, и тѣмъ болѣе рабство, чѣмъ болѣе человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ страстей“ [1]). Зависимость воли отъ разума не является отрицаніемъ ея свободы; напротивъ, эта зависимость знаменуетъ самую совершенную свободу духа. Отвѣчая на возраженія Бэйля, который указывалъ на то, что если Богъ дѣйствуетъ согласно съ разумомъ, то Онъ чрезъ это лишается свободы, Лейбницъ говоритъ: „Бэйль даетъ дурныя названія самымъ лучшимъ вещамъ въ мірѣ, называя рабствомъ состояніе величайшей и совершеннѣйшей свободы“ [2]). Что дѣйствовать согласно съ разумомъ является высшимъ проявленіемъ нашей свободы, это у Лейбница доказывается приблизительно тѣ же самыми метафизическими аргументами, какъ и у Спинозы Именно, и Лейбницъ указываетъ на то, что, поступая согласно съ разумомъ, мы оказываемся наиболѣе активными, вполнѣ являемся причиною своихъ дѣйствій. При этомъ дѣйствіе, активность Лейбницъ понимаетъ своеобразно. Сдѣлавъ изъ своей монады самозаключенное бытіе, онъ не могъ понимать дѣйствіе въ смыслѣ реальнаго воздѣйствія, въ смыслѣ реальной передачи силы Дѣйствіе присуще монадѣ постольку, поскольку она имѣетъ совершенства, а пассивность постольку, поскольку ей присущи несовершенства [3]). Дѣйствіе у него превращается въ чисто идеальное отношеніе между извѣстными состояніями субстанцій. Значеніе дѣйствія должно будетъ принадлежать тому состоянію, которое является болѣе совершеннымъ, а потому и при созданіи міра въ Божественномъ разумѣ было цѣлью, для которой второе являлось средствомъ. Вотъ почему менѣе совершенныя дѣйствія и состоянія одного существа, одной монады, могутъ находить для себя объясненіе въ болѣе совершенныхъ состояніяхъ другой монады. Эта послѣдняя и признается дѣйствующею. Итакъ, степень активности измѣ-

---

[1]) De Libertate, VII, 108.

[2]) Théod. § 228, VI, 254

[3]) Monadol. § 49. VI, 615=р. п. 350.

ряется степенью совершенства. Совершенство же нашей души, какъ представляющей сущности, состоитъ въ ясномъ и отчетливомъ познаніи [1]), какимъ и является познаніе при помощи разума. Такимъ образомъ, „дѣйствуя на основаніи разума, мы дѣйствуемъ на основаніи совершенства своей природы“ [2]).

Такимъ образомъ, Лейбницъ вполнѣ совпадаетъ со Спинозою во взглядѣ на личную свободу: подобно послѣднему, подъ свободою онъ понимаетъ нравственную свободу; свободная дѣятельность это есть дѣятельность, согласная съ требованіями разума

Въ нашемъ внутреннемъ опытѣ эта свобода, главнымъ образомъ, наблюдается въ борьбѣ со страстями, или аффектами. Въ ученіи объ этой борьбѣ между философами опять наблюдается значительное сходство. Прежде всего, они сходятся между собою въ установленіи основного принципа этой борьбы. Не истинное знаніе само по себѣ побѣждаетъ страсти, но тотъ аффектъ, то чувство, которое является результатомъ этого познанія. „Истинное познаніе добра и зла, говоритъ Спиноза, не можетъ подавить какой-либо аффектъ, поскольку оно истинно, но только поскольку оно разсматривается, какъ аффектъ“ [3]). Совершенно такъ же учитъ и Лейбницъ. „Блага на насъ дѣйствуютъ, говоритъ онъ, постольку, поскольку въ анализѣ этихъ понятій мы доходимъ до заключающагося въ нихъ удовольствія“ [4]).

Что касается методовъ и пріемовъ борьбы со страстями, то нужно сказать, что пріемы, рекомендуемые Лейбницемъ, отличаются большею практичностью; они являются заимствованными изъ непосредственнаго внутренняго опыта [5]). Пріемы, указываемые Спинозою, напротивъ, отличаются большею теоретичностью: видно, что они получены чисто дедуктивнымъ путемъ изъ нѣкоторыхъ общихъ принциповъ [6]).

---

[1]) Тамъ же [2]) De libertate, VII, 108.

[3]) Эт теор 14 части IV. [4]) Nouv. Ess V, 173

[5]) Относительно пріемовъ, которые Лейбницъ рекомендуетъ въ борьбѣ со страстями. см *В С. Серебренниковъ*, Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка, СПБ. 1908, стр 315 сл

[6]) См. перечень этихъ пріемовъ въ схоліи къ теор 20 части V.

Однако въ одномъ пріемѣ Спиноза и Лейбницъ вполнѣ сходятся между собою: и тотъ, и другой рекомендуютъ, для борьбы со страстями и неразумными влеченіями, напередъ, разъ навсегда, выработать себѣ опредѣленныя правила жизни. „Пока мы не имѣемъ совершеннѣйшаго познанія нашихъ аффектовъ [1]), говоритъ Спиноза, то самое лучшее, что мы можемъ сдѣлать (для борьбы съ ними),—это принять правильный порядокъ (rationem) жизни, т. е. извѣстныя жизненныя правила, запомнить ихъ и постоянно примѣнять ихъ въ частныхъ случаяхъ, встрѣчающихся въ жизни“ [2]) Совершенно такой же совѣтъ даетъ и Лейбницъ: „когда человѣкъ находится въ добромъ настроеніи (est dans bons mouvements), онъ долженъ выработать для себя законы и правила на будущее время и строго исполнять ихъ, отстраняясь отъ всякаго рода соблазновъ сразу же или мало по малу, смотря по природѣ вещи“ [3]).

11. Альтруистическая дѣятельность и ея отношеніе къ личнымъ интересамъ по ученію Лейбница и Спинозы. Признавъ за основаніе нравственной дѣятельности вообще личное совершенство, показателемъ котораго служитъ чувство удовольствія, Спиноза и Лейбницъ, естественно, и альтруистическую дѣятельность должны были подвести подъ этотъ принципъ.

Спиноза признаетъ первою добродѣтелію стремленіе къ своему собственному сохраненію [4]). Исходною точкою для нашей дѣятельности служатъ наши собственные интересы, интересы нашего собственнаго существа. „Никто, говоритъ Спиноза, не стремится къ сохраненію своего существа ради какой-либо другой вещи“ [5]). „Разумъ требуетъ, чтобы каждый любилъ себя и искалъ для себя полезнаго“ [6])

---

[1]) Самымъ радикальнымъ средствомъ въ борьбѣ съ аффектами Спиноза считаетъ ясное и отчетливое познаніе ихъ (тамъ же)

[2]) Схолія къ теор. 10 части V; срвн. сх. къ теор. 20 ч V подъ цыфрою V.

[3]) Nouv. Ess V, 173 [4]) Эт. теор 22 части IV

[5]) Теор. 25 части IV. [6]) Схолія къ теор 18 части IV.

Это—незыблемыя основы нравственности, и альтруистическая, по своему объекту, дѣятельность должна стоять въ согласіи съ ними. Это мы дѣйствительно и видимъ у Спинозы. Основное чувство, лежащее въ основаніи альтруистическихъ дѣйствій, онъ опредѣляетъ, какъ „удовольствіе, сопровождаемое идеею внѣшней причины“ [1]). Значитъ, любовь есть чувство, которое, какъ всякое пріятное состояніе, служитъ показателемъ нашего собственнаго благополучія. Вообще въ нашихъ отношеніяхъ къ людямъ не можетъ и не должно имѣть мѣста какое-либо отрѣшеніе отъ интересовъ нашего собственнаго существа. Напротивъ, мы должны преслѣдовать исключительно интересы своей собственной природы и именно чрезъ это мы принесемъ всего болѣе пользы другимъ людямъ. Разумѣется, здѣсь имѣются въ виду наши дѣйствительные, а не призрачные интересы, наше истинное благо. Въ чемъ состоитъ это благо, по мысли Спинозы, намъ уже извѣстно. Высшее благо состоитъ въ совершенномъ познаніи и самая совершенная дѣятельность есть дѣятельность въ согласіи съ требованіями разума. Живя такъ, мы будемъ всего болѣе полезны нашимъ ближнимъ, ибо „въ природѣ вещей нѣтъ ничего единичнаго, что было бы для человѣка полезнѣе человѣка, живущаго по руководству разума“ [2]). Такое воззрѣніе у Спинозы основывалось на выводимомъ имъ изъ своихъ принциповъ положеніи, что вещь, имѣющая что-либо сходное съ нами, необходимо хороша [3]). А когда люди живутъ по руководству разума, т. е. на основаніи общей всѣмъ намъ природы, они являются необходимо сходными другъ съ другомъ [4]). Такимъ образомъ, тѣ принципы эвдемонистическаго характера, которые лежатъ въ основѣ моральныхъ воззрѣній Спинозы, позволяютъ ему разрѣшить этическую проблему во всей ея широтѣ безъ всякаго ущерба для альтруистическихъ запросовъ нашего духа. Интересы „я“ у него находятся не только въ полной

[1]) Опредѣленіе аффектовъ 6. [2]) Королл къ теор. 35 ч. IV.
[3]) Теор. 30 и 31 ч. IV. [4]) Теор. 35 ч. IV.

гармоніи съ интересами другихъ, но и вполнѣ совпадаютъ съ ними. Преслѣдуя свои дѣйствительные интересы, мы всего болѣе приносимъ пользы другимъ, наша дѣятельность тогда будетъ всего болѣе альтруистичной.

У Лейбница, который воздвигъ свою мораль на томъ же эвдемонистическомъ основаніи, какъ и Спиноза, замѣчается такое же стремленіе вполнѣ примирить альтруистическую дѣятельность съ интересами индивидуальнаго „я“ и подвести ее подъ одно основаніе съ послѣдними. Но при этомъ у Лейбница альтруистическая сторона морали болѣе подчеркивается и ей усвояется болѣе самодовлѣющій моральный характеръ, нежели у Спинозы.

Это замѣчается уже въ опредѣленіи чувства любви, которое дается Лейбницемъ впервые, кажется, въ предисловіи къ Codex juris gentium diplomaticus. „Любить, говоритъ здѣсь Лейбницъ, это значитъ наслаждаться счастьемъ другого, или—что будетъ то же самое—признавать чужое счастье своимъ“ [1]). Изъ этого опредѣленія видно, что любовь не отдѣлима отъ нашего личнаго блага. При любви истинно безкорыстной, говоритъ Лейбницъ, „мы имѣемъ въ виду благо другого, но какъ *составляющее наше благо*, ибо если бы оно не отражалось нѣкоторымъ образомъ на насъ, мы не могли бы имъ интересоваться, такъ какъ невозможно, что бы тамъ ни говорили, отрѣшиться отъ своего собственнаго блага“ [2]). „*Хотѣть отрѣшиться* отъ себя—это значитъ *играть словами*, впадать въ странный квіэтизмъ“ [3]). Даже „къ Богу невозможно имѣть высшую любовь въ отрѣшенности отъ всякаго личнаго блага, ибо удовольствіе, которое мы находимъ въ созерцаніи Его совершенствъ, составляетъ существо любви“ [4]).

Итакъ, въ основѣ любви лежитъ чувство удовольствія субъекта, испытывающаго любовь. Но это удоволь-

---

[1]) *Erdm.* стр. 118 Затѣмъ, это опредѣленіе у Лейбница встрѣчается во многихъ его сочиненіяхъ, письмахъ и замѣткахъ. См. напр. Nouv. Ess. V, 149; VII, 547, 77; II, 577.

[2]) Nouv. Ess. V, 150. [3]) Письмо къ Nicaise, II, 578

[4]) Письмо къ курф. Софіи, VII, 547

ствіе особенное, отличающееся отъ всякаго другого характеромъ причины, которая его вызываетъ. Именно, оно обусловливается *счастіемъ и совершенствами другого существа*. Здѣсь Лейбницъ вводитъ уже несомнѣнный альтруистическій элементъ въ свое опредѣленіе любви Такимъ образомъ, данное Лейбницемъ опредѣленіе любви примиряетъ альтруизмъ съ интересами „я“ На такой характеръ и такое значеніе своего опредѣленія Лейбницъ не разъ указываетъ. „Отсюда (т. е. изъ этого опредѣленія любви), говоритъ Лейбницъ, распутывается весьма запутанный узелъ, имѣющій, между прочимъ, большое значеніе въ богословіи, — какимъ образомъ можетъ существовать безкорыстная любовь, которая не связана ни съ надеждою, ни со страхомъ, ни съ какимъ-либо представленіемъ о пользѣ“ [1])

12. Оцѣнка вліянія Спинозы на нравственное ученіе Лейбница. Мы видѣли, что ученіе Лейбница о нравственности во многихъ существенныхъ пунктахъ совпадаетъ съ соотвѣтствующимъ ученіемъ Спинозы. Какъ объяснить это совпаденіе? Повидимому, всего естественнѣе было бы здѣсь видѣть результатъ прямого вліянія Спинозы на Лейбница. Вѣдь, нравственное ученіе Спинозы стало извѣстно Лейбницу задолго до того времени, когда сложились его собственныя нравственныя воззрѣнія. Къ тому же, мы знаемъ, что Лейбницъ съ похвалою отзывается о нравственномъ ученіи Спинозы [2]). Эти условія, повидимому, дѣлаютъ зависимость нравственнаго ученія Лейбница отъ нравственнаго ученія Спинозы несомнѣнной.

Однако, есть солидныя основанія съ осторожностью отнестись къ этому, представляющемуся столь естественнымъ, заключенію.

Прежде всего, нужно имѣть въ виду, что, кромѣ пунктовъ совпаденія, моральныя воззрѣнія обоихъ философовъ представляютъ также и пункты расхожденія, и послѣдніе

---

[1]) De notionibus juris et justitiae, *Erdm* 118, срвн VII. 62

[2]) См выше, стр. 126; срвн. 122—123.

столь же значительны и принципіальны, какъ и первые. Во-первыхъ, Лейбницъ не въ такой степени интеллектуалистъ въ области морали, какъ Спиноза. Основываясь на своемъ отожествленіи воли и интеллекта [1]), Спиноза дѣлаетъ разумъ единственнымъ основаніемъ человѣческой нравственности. Истинное знаніе признается Спинозою за высшее благо и за источникъ высшаго счастія для человѣка [2]). Вслѣдствіе этого Спиноза не достаточно подчеркиваетъ значеніе воспитанія для нравственности. Лейбницъ, какъ мы видѣли, не сдѣлалъ крайнихъ интеллектуалистическихъ выводовъ Спинозы, хотя, повидимому, они и вытекали изъ принятыхъ имъ нравственныхъ принциповъ [3]). Такъ онъ поступилъ, безъ сомнѣнія, потому, что былъ внимателенъ къ живому психическому опыту, который свидѣтельствуетъ противъ оптимистическаго интеллектуализма. Это вниманіе къ психической дѣйствительности и привело Лейбница къ сознанію необходимости для нравственнаго усовершенствованія человѣка, помимо просвѣщенія его ума, еще нравственнаго воспитанія его воли. Лейбницъ подчеркиваетъ, что для истиннаго счастья нужно не столько знаніе, сколько добрая воля; самый простой человѣкъ можетъ достигнуть его въ такой же степени, какъ ученѣйшій и образованнѣйшій [4]). Эта добрая воля и составляетъ единственно нравственно цѣнное. Знаніе безсильно, если къ нему обращаются слишкомъ поздно, если оно не дѣйствуетъ въ качествѣ постояннаго опредѣленія воли; воспитать послѣднее и составляетъ задачу нравственнаго воспитанія [5]).

Во-вторыхъ, Спиноза рѣшительный противникъ гетерономной морали. Мотивы, почерпаемые изъ представленія будущей жизни, наградъ и наказаній, ожидающихъ тамъ человѣка, по мнѣнію Спинозы, не только безполезны, но и вредны для нравственнаго поведенія человѣка, оказывая на послѣднее принижающее вліяніе [6]).

---

[1]) Эт теор. 49 ч. II и схолія къ ней [2]) Теор 26, 27, 28 ч IV.
[3]) См выше, стр. 353. [4]) Nouv. Ess V, 193.
[5]) Nouv. Ess. V, 173. [6]) Эт. теор. 41 ч V.

Лейбницъ, наоборотъ, твердо стоитъ на почвѣ принциповъ гетерономизма. Правда, онъ признаетъ, что у человѣка имѣется много естественныхъ побужденій для предпочтенія нравственнаго поведенія поведенію, противному нравственности [1]) Но онъ убѣжденъ, что эти побужденія не могутъ создать вполнѣ надежной опоры для нравственности. Такую опору она получаетъ лишь въ вѣрѣ въ Бога Мздовоздаятеля и будущую жизнь. „Ни одно правило нравственности не обязывало бы насъ безусловно, если бы не было Бога, который не оставляетъ никакого преступленія безъ наказанія, никакого добраго дѣла безъ награды“ [2]). „Терпѣніе безъ надежды не прочно и не можетъ доставить утѣшенія Посему, по моему мнѣнію, Платонъ стоитъ выше прочихъ философовъ, ибо онъ, на надежныхъ основаніяхъ, обѣщаетъ будущую жизнь и болѣе приближается къ христіанству“ [3]).

Что касается, теперь, пунктовъ совпаденія между моралью Спинозы и моралью Лейбница, то сами по себѣ они еще не говорятъ непремѣнно о вліяніи здѣсь Спинозы на Лейбница. Нравственное ученіе Спинозы, какъ вообще всѣхъ представителей новой философіи, за исключеніемъ Канта, не отличается оригинальностію и слагается изъ элементовъ, которые мы находимъ уже въ древней философіи. Поэтому объяснять совпаденіе между Лейбницемъ и Спинозою вліяніемъ послѣдняго на перваго было бы очень близоруко. Тѣ принципы, на которыхъ построено нравственное ученіе Спинозы, несомнѣнно, стали извѣстны Лейбницу изъ другихъ источниковъ гораздо ранѣе его знакомства съ философіей Спинозы. Такъ, съ эвдемонистической точкой зрѣнія Лейбницъ познакомился еще чрезъ философію Гоббеса, подъ сильнымъ вліяніемъ которой онъ находился въ юности [4]) Взглядъ же на нравственную дѣятельность, какъ на дѣятельность, согласную съ разумомъ, былъ высказанъ еще Аристотелемъ,

[1]) Nouv. Ess. V, 194. [2]) Тамъ же, 87—88.
[3]) Письмо къ Molan. (?), IV, 298.
[4]) *В. С. Серебренниковъ*, Лейбницъ ., стр. 88 слл.

и Лейбницъ съ этимъ взглядомъ долженъ былъ познакомиться еще на школьной скамьѣ [1]).

Съ нѣкоторою увѣренностію мы можемъ говорить лишь о вліяніи Спинозы на Лейбница въ пониманіи свободы воли, но, какъ мы видѣли, это вліяніе было скоропреходящимъ и послужило для Лейбница лишь отправною точкою въ выработкѣ его собственныхъ взглядовъ по этому вопросу [2])

---

[1]) Въ „Новыхъ опытахъ“ Лейбницъ ссылается на такое пониманіе нравственной дѣятельности, какъ на аристотелевское (V, 89).

[2]) См. выше, стр. 134—139.

Заключеніе.

Къ разсмотрѣнію системъ Лейбница и Спинозы мы обратились въ виду дилеммы пантеизма и теизма, имѣющей, какъ указывалось во „Введеніи", актуальный интересъ и для современнаго философскаго сознанія. Поэтому въ заключеніе надлежитъ выяснить, насколько мы, въ результатѣ нашей работы, приблизились къ разрѣшенію этой проблемы.

Конечно, было бы большимъ преувеличеніемъ утверждать, что сравнительная оцѣнка системъ Спинозы и Лейбница безповоротно рѣшаетъ споръ между пантеизмомъ и теизмомъ въ пользу послѣдняго. Совершенно очевидно, что здѣсь рѣчь можетъ быть именно лишь о приближеніи къ этому окончательному разрѣшенію, лишь о пріобрѣтеніи нѣкоторыхъ данныхъ для него.

Резюмируя эти данныя, на первомъ планѣ слѣдуетъ указать на то, что для насъ выяснилась совершенно безспорнымъ образомъ несостоятельность философіи Спинозы. При этомъ анализъ этой философіи далъ возможность прослѣдить указанную несостоятельность до самыхъ ея корней, вскрыть основной порокъ, πρῶτον ψεῦδος философіи Спинозы. Πρῶτον ψεῦδος Спинозовскаго пантеизма заключается въ его методѣ. Какъ мы видѣли, Спинозовскій пантеизмъ явился результатомъ возведенія дедуктивно-раціональнаго метода въ значеніе единственнаго и универсальнаго философскаго метода. Примѣнивъ этотъ методъ къ рѣшенію космологической проблемы, Спиноза естественнымъ образомъ пришелъ къ своей системѣ.

Плодъ методологической односторонности, эта система неизбѣжно должна была принять абсурдный и парадоксальный характеръ, должна была неизбѣжно разойтись съ живою дѣйствительностью Это расхожденіе особенно рѣзко вы-

ступаетъ въ двухъ особенностяхъ этой системы: въ фатализмѣ, который ее характеризуетъ, и акосмизмѣ, къ которому она необходимо приводитъ.

Фатализмъ былъ непосредственнымъ результатомъ примѣненія дедуктивнаго метода къ рѣшенію космологической проблемы. Это примѣненіе вынуждало Спиноза мыслить Бога, какъ какую-то логическую плиpому, а міръ, какъ ея необходимое раскрытіе. Весь міровой процессъ, въ силу этого, принялъ характеръ безусловной и абсолютной необходимости.

Придя къ такому результату, философія Спиноза рѣзко разошлась съ дѣйствительностью Опытъ свидѣтельствуетъ, что фактическій порядокъ природы не имѣетъ той строгой необходимости, которую называютъ логической и которая основывается на законѣ противорѣчія. Однако Спиноза этого расхожденія, повидимому, не замѣчалъ. Онъ даже одушевленно исповѣдуетъ свой фатализмъ, объявляя понятія случайности и свободы, въ ихъ общепринятомъ смыслѣ, неполными, спутанными идеями, неправильными понятіями.

Столь же необходимымъ послѣдствіемъ принятаго Спиноза метода былъ и акосмизмъ. Если признать все бытіе истеченіемъ изъ логической плиромы—Бога, если бытіе есть необходимое послѣдствіе природы Божества, то, какъ мы видѣли, теряется возможность придти къ конечному міру, тому міру, въ которомъ мы живемъ, часть котораго мы составляемъ. Изъ Абсолютнаго можетъ путемъ вывода получиться только Абсолютное, изъ Вѣчнаго только Вѣчное.

Этотъ результатъ былъ настолько абсурденъ, что даже самъ Спиноза не могъ съ нимъ примириться. Какъ мы знаемъ, онъ вводитъ въ свою систему конечный міръ. Но это онъ дѣлаетъ лишь цѣною отказа отъ своего раціоналистическаго метода. Въ этомъ пунктѣ Спиноза самъ осуждаетъ себя, самъ признаетъ недостаточность тѣхъ принциповъ, на которыхъ онъ думалъ построить свою систему. Но этого мало. Вводя въ свою систему конечный міръ, какъ нѣчто ирраціональное, Спиноза не только осуждаетъ себя, свои собственные принципы, но до нѣкоторой степени признаетъ справедливость теистической точки зрѣнія.

Спиноза здѣсь, такъ сказать, не могъ противостоять той правдѣ, которую содержитъ въ себѣ теистическая философія, и долженъ былъ эту правду признать, подчиниться ей. Эта правда заключается въ томъ, что міръ не можетъ быть выведенъ изъ Бога или какого-либо вѣчнаго начала; его происхожденіе немыслимо по принципамъ разума, онъ возникаетъ силою Высшей воли „изъ ничто", какъ учитъ теизмъ

Такимъ образомъ, анализъ философіи Спинозы приводитъ насъ не только къ сознанію ея несостоятельности, но и къ признанію той правды, которая заключается въ теистической философіи.

Если самъ Спиноза долженъ былъ уступить правдѣ теистической философіи, то Лейбницъ эту правду обосновалъ. Если Спиноза къ признанію этой правды пришелъ неожиданно для себя, вопреки своимъ принципамъ и своему методу, до Лейбницъ пришелъ къ этой правдѣ сознательно, въ полномъ согласіи со своимъ методомъ и даже благодаря этому методу.

Методъ Лейбница для содержанія его философіи имѣетъ столь же существенное значеніе, какъ методъ Спинозы для содержанія его. Тѣ точки зрѣнія, которыя Лейбницъ установилъ въ области теоріи познанія, уже предрѣшали теистическое направленіе его мысли. Вѣрнѣе сказать, уже самая его гносеологія теистична и давала основательное преодолѣніе спинозизма.

Этотъ теистическій характеръ гносеологіи Лейбница выражается, прежде всего, въ томъ, что, говоря о познаніи и истинѣ, онъ разсматриваетъ ихъ, какъ содержаніе живого Божественнаго разума. При этомъ идея Высшаго Разумнаго существа у него не была догматически воспринятой предпосылкой, а составляла необходимый выводъ изъ наличности истины и познанія. Какъ мы видѣли, этотъ выводъ Лейбницъ считалъ настолько несомнѣннымъ, что видѣлъ въ немъ весьма основательное доказательство бытія Божія.

Положивъ въ основу познанія и дѣйствительности живой разумъ, Лейбницъ уже однимъ этимъ преодолѣвалъ натурализмъ Спинозы. Натурализмъ въ системѣ Спинозы

явился результатомъ именно того, что онъ установилъ взглядъ на Бога, какъ на мертвую логическую плиромy, какъ на универсальную полноту посылокъ, а на міръ, какъ на безконечный рядъ выводовъ изъ этихъ посылокъ.

Очевидно, что такое упрощенное мировоззрѣніе уже не могло имѣть мѣста, разъ на мѣсто мертвой логической плиромы былъ поставленъ живой Божественный разумъ.

Собственное міровоззрѣніе Лейбница, противопоставленное имъ міровоззрѣнію Спинозы, ближайшимъ образомъ опредѣлялось, съ одной стороны, основными различіями, установленными Лейбницемъ въ области знанія, а съ другой стороны, принципомъ совершеннѣйшей Божественной воли, восполнявшимъ принципъ совершеннѣйшаго разума и соединявшимся съ этимъ послѣднимъ въ понятіи живого личнаго Бога.

Лейбницъ глубже, чѣмъ Спиноза, проникъ въ природу и свойства знанія, и отъ него не укрылись тѣ различія въ области послѣдняго, которыя остались незамѣченными Спинозой. Лейбницъ убѣдился, что характеръ необходимости отмѣчаетъ лишь формальныя истины разума, которыя всѣ сводятся къ положенію тожества. Содержаніе же знанія, представляя собою всѣ возможныя сочетанія первичнаго разнообразія, имѣетъ характеръ случайности.

Этимъ различеніемъ спинонизмъ подрывался въ самомъ своемъ основаніи. Какъ мы видѣли, вся философія Спинозы явилась результатомъ возведенія раціонально-дедуктивнаго метода въ значеніе единственнаго метода философіи. Но это было возможнымъ лишь вслѣдствіе того, что Спиноза просмотрѣлъ упомянутое различіе между двумя видами знанія. Съ установленіемъ же этого различія, философскій методъ Спинозы терялъ подъ собою почву.

Какъ мы знаемъ, методъ Спинозы имѣлъ своимъ прямымъ послѣдствіемъ фатализмъ и акосмизмъ. Поэтому, ударъ, нанесенный его методу, былъ одновременно обличеніемъ этихъ основныхъ заблужденій Спинозовской философіи и подготовлялъ почву для ихъ полнаго преодолѣнія въ системѣ Лейбница. Послѣднее достигалось тѣмъ, что Лейб-

ницъ, въ качествѣ принципа реальности, выдвинулъ нравственное начало, благую и совершенную Божественную волю.

Какъ и начало Высшаго разума, это начало вовсе не было для Лейбница догматически воспринятымъ постулятомъ, а скорѣе имѣло значеніе очевиднаго вывода изъ не подлежащихъ сомнѣнію посылокъ. Такія посылки давалъ въ руки Лейбница опытъ, свидѣтельствующій о наличіи нравственнаго элемента въ міровомъ порядкѣ.

Съ этимъ принципомъ намъ, несомнѣнно, открывается наиболѣе глубокая сторона философіи Лейбница. Выдвигая благую Божественную волю, въ качествѣ принципа условной реальности, Лейбницъ давалъ дѣйствительный отвѣтъ относительно ея происхожденія, ибо, очевидно, что началомъ такой реальности можетъ быть воля и ничто другое. При этомъ данный Лейбницемъ отвѣтъ вполнѣ согласовался съ самымъ характеромъ эмпирической дѣйствительности. При такомъ отвѣтѣ становится понятнымъ не только отсутствіе необходимости въ міровомъ порядкѣ, но и его разумный характеръ, составляющій безспорный фактъ, очевидное свидѣтельство опыта.

Такимъ образомъ, внося въ свое міровоззрѣніе нравственное начало, Лейбницъ рѣшительнымъ образомъ преодолѣвалъ какъ акосмизмъ, такъ и фатализмъ Спинозовской философіи.

Отмѣчая достоинства ученія Лейбница, конечно, нельзя забывать о его недостаткахъ. Ведя борьбу съ пантеизмомъ, онъ оставилъ многія затрудненія нетронутыми. Многое и въ самой системѣ Лейбница способно вызвать недоумѣніе. Но все это касается уже болѣе или менѣе второстепенныхъ пунктовъ. То же, что составляетъ самый фундаментъ теистическаго міровоззрѣнія, получило у Лейбница совершенно исчерпывающее обоснованіе.

