От автора.

Вл. Шилкарскій.

О ПАНЛОГИЗМѢ У СПИНОЗЫ.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., с. д.
Москва—1914.

BIBLIOTEKA
KOLA NAUKOWEGO
AKADEMII
448
26

Посвящаю

со сердечной благодарностью и любовью

моему отцу.

О панлогизмѣ у Спинозы.

Панлогизму обыкновенно отводятъ очень незначительное мѣсто въ исторіи человѣческой мысли. Начало его принято видѣть въ ученіи Канта о разумѣ, какъ о законодателѣ природы, полное и окончательное раскрытіе его предпосылокъ въ діалектикѣ Гегеля. Промежуточныя ступени занимаютъ системы Фихте и Шеллинга.

Развитіе панлогистической концепціи укладывается такимъ образомъ въ рамки небольшого періода, роль и значеніе ея для отвлеченной мысли получаютъ болѣе или менѣе случайный и эпизодическій характеръ.

Такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Правда ли, что отождествленіе подлинной дѣйствительности и отвлеченной мысли принадлежитъ всецѣло концу XVIII и началу XIX столѣтія, или же элементы этого воззрѣнія въ болѣе или менѣе отчетливой формѣ могутъ быть обнаружены на всѣхъ важнѣйшихъ ступеняхъ развитія философскихъ идей.

Въ современной наукѣ продолжаетъ господствовать гегелевская схема поступательнаго движенія отвлеченной мысли, въ которой панлогизму приписывается роль высшаго и завершающаго весь предыдущій процессъ момента.

Эта неправильная оцѣнка значенія и роли занимающей насъ концепціи препятствуетъ непредвзятому изслѣдованію ея элементовъ въ прошломъ философской спекуляціи.

Мы не хотимъ замѣтить, что предпосылки панлогистической доктрины выступаютъ въ чрезвычайно разнообразныхъ и отдаленныхъ другъ отъ друга по времени идейныхъ образованіяхъ и этимъ даютъ намъ право поставить вопросъ о панлогизмѣ, какъ объ одной изъ *типическихъ*, *основныхъ* и *первоначальныхъ* формъ, въ которыя философская мысль выливаетъ свое отношеніе къ дѣйствительности, какъ объ одной изъ тѣхъ немногочисленныхъ точекъ зрѣнія, на одну изъ которыхъ неизбѣжно становится философствующій умъ при рѣшеніи коренныхъ вопросовъ всякаго міросозерцанія и прежде всего при избраніи отправного пункта въ построеніи послѣдняго.

Въ нашей статьѣ мы, разумѣется, не имѣемъ въ виду ни исчерпывающаго разсмотрѣнія, ни законченнаго, систематическаго рѣшенія вопроса столь исключительной важности. Наша задача сводится къ изслѣдованію главнымъ образомъ одного момента въ развитіи занимающей насъ доктрины: мы пытаемся выяснить панлогистическій характеръ основныхъ предпосылокъ и утвержденій системы Спинозы.

Чтобы, выполняя эту задачу, косвеннымъ образомъ способствовать рѣшенію и другой болѣе общей проблемы, мы предпосылаемъ изслѣдованію объ амстердамскомъ философѣ нѣсколько замѣчаній о двухъ теченіяхъ, въ которыхъ элементы панлогизма выступаютъ въ нѣсколько иной формѣ и идейной связи: сопоставляя предпосылки элеатизма и логическаго реализма съ основоположеніями системы Спинозы, мы выдѣляемъ то, что въ нихъ есть общаго, и этимъ путемъ пытаемся установить типическія черты *всякаго* панлогизма.

Вниманіе изслѣдователей до сихъ поръ привлекалъ панлогизмъ, выросшій на почвѣ нѣмецкаго идеализма. Вслѣдствіе этого его собственные и необходимые признаки часто смѣшивались съ признаками, принадлежащими лишь одной изъ частныхъ формъ. Чтобы опредѣлить природу этой концепціи во всей ея чистотѣ, необходимо прежде всего привлечь новый матеріалъ изъ прошлаго человѣческой мысли и отдѣлить въ немъ все исторически преходящее и случайное отъ неизмѣнныхъ и неустранимыхъ признаковъ панлогизма, какъ такового.

I. СИСТЕМА ПАРМЕНИДА, КАКЪ КЛАССИЧЕСКАЯ ФОРМА ПАНЛОГИЗМА.

I. Система Парменида, какъ классическая форма панлогизма.

Прежде всего мы остановимся на ученіи знаменитаго элейскаго философа, которое, какъ мы попытаемся доказать, представляетъ собою классическую форму панлогизма какъ по своему происхожденію, такъ и по своему составу.

Свою основную проблему эта система заимствуетъ изъ религіозной спекуляціи.

Парменидъ непосредственно примыкаетъ къ Ксенофану, онъ продолжаетъ отвлеченныя изысканія своего учителя о подлинносущемъ, но въ то же время придаетъ имъ такой характеръ и направленіе, что общей у обѣихъ системъ остается только основная проблема, рѣшеніе же ея приводитъ въ значительной степени къ прямо противоположнымъ результатамъ.

Уже въ этомъ отношеніи ученіе Парменида является прообразомъ всѣхъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма.

Въ качествѣ своего исходнаго пункта, панлогизмъ непремѣнно предполагаетъ результатъ высшаго расцвѣта религіознаго сознанія—монотеистическое ученіе. И такъ же неизбѣжно послѣдовательное развитіе предпосылокъ, съ которыми работаетъ панлогизмъ, приводитъ къ отказу отъ исходнаго пункта его, къ переходу на совершенно иную и своеобразную точку зрѣнія.

Какимъ же образомъ совершается этотъ переходъ?

Въ основѣ его лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія знанія. Отождествленіе отвлеченной мысли и подлиннаго сущаго возможно только тамъ, гдѣ уже совершилось противопоставленіе самодовлѣющій мысли, какъ единственнаго источника подлиннаго знанія дѣйствительности съ одной стороны и чувственнаго опыта съ другой. Истина познается исключительно чистой мыслью, возвышающейся и отвлеченной отъ какого бы то ни было конкретнаго содержанія. Подлинное знаніе должно вытекать изъ анализа понятій, которыя въ самихъ себѣ носятъ ручательство за реальность своихъ объектовъ и за безусловное соотвѣтствіе съ ними. Такова первая безусловно необходимая предпосылка панлогизма и съ первыхъ же шаговъ приложеніе ея къ вопросу о подлинно-сущемъ опредѣляетъ собой совершенно новый и своеобразный *типъ* философскаго міропониманія.

У Ксенофана подлинная дѣйствительность принадлежитъ единой разумной, цѣлесообразно дѣйствующей, возвышающейся надъ всѣми конечными опредѣленіями основѣ всего существующаго. Ученіе о природѣ сущаго представляетъ у него сложный продуктъ критики вульгарнаго антропоморфизма, требованій нравственнаго сознанія и, наконецъ, глубокой религіозно-мистической интуиціи[1]).

Какъ во всѣхъ великихъ созданіяхъ религіознаго творчества, въ монотеистическомъ ученіи участвуютъ и гармонически сочетаются *всѣ* силы человѣческаго духа.

Въ цѣлостномъ религіозномъ сознаніи отвлеченная мысль занимаетъ не центръ, а периферію и ужъ во всякомъ случаѣ она не

---

1) Ср. Аристотель. Metaph. I, 5, p. 986 b. 24 и Секстъ Эмпирикъ, Pyrrh. Hyp. I, 224.

претендуетъ на то, чтобы устранить всѣ остальныя силы, дѣйствующія въ немъ, и встать самой на ихъ мѣсто.

Но какъ разъ на такой путь вступаетъ въ лицѣ Парменида панлогизмъ, опирающійся на ультра-раціоналистическую теорію знанія.

Вся истина—въ отвлеченныхъ созданіяхъ нашей мысли, единственный путь къ ней ведетъ черезъ сосредоточеніе на ихъ самодовлѣющемъ содержаніи. Подлинные признаки сущаго должны представлять аналитически выводимыя слѣдствія *понятія* о немъ, путь мистическій къ познанію его природы долженъ смѣниться путемъ всецѣло раціоналистическимъ.

Слѣдуя по этому пути, мы должны принципіально и разъ навсегда отказаться отъ какихъ бы то ни было заимствованій изъ внѣшняго и внутренняго опыта, отъ какихъ бы то ни было привнесеній со стороны интуиціи.

И Парменидъ на самомъ дѣлѣ выполняетъ эти требованія. *Вся его система представляетъ не что иное какъ отвлеченный анализъ понятія сущаго; границы этого анализа—границы системы.*

«Сущее есть»—таково верховное положеніе доктрины. «Сущее есть и невозможно, чтобы его не было... несущаго нѣтъ... (оно) не можетъ быть предметомъ познанія.... и о немъ нельзя (вообще) ничего утверждать» (Фрагментъ 4) [1]).

Въ этихъ утвержденіяхъ, или точнѣе въ этомъ утвержденіи (такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ варіаціями *одной* мысли), часто видѣли простую тавтологію. Въ извѣстномъ отношеніи такой оцѣнкѣ нельзя отказать въ правильности, панлогизмъ въ самомъ дѣлѣ покоится на тавтологіи, не слѣдуетъ только упус-

---

[1]) Diels. Fragmente der Vorsokrotiker. T. I. Изд. 2. Стр. 116.

кать изъ виду, что въ ней заключено въ скрытомъ видѣ метафизическое предположеніе исключительной важности.

Утвержденіе «*сущее есть*» по своему содержанію тождественно съ утвержденіемъ: «*сущему принадлежитъ въ качествѣ его предиката бытіе*» или «*бытіе есть предикатъ* сущаго». Если въ это положеніе не привносить никакихъ спеціальныхъ посылокъ, если имѣть въ виду лишь его непосредственный смыслъ, то изъ него нельзя сдѣлать никакихъ *онтологическихъ* выводовъ.

Что «сущее» есть, это очевидно изъ его понятія; о его внутренней природѣ, каковъ самъ въ себѣ тотъ субъектъ, которому принадлежитъ предикатъ бытія, наше утвержденіе не говоритъ ничего. И если Парменидъ строитъ на немъ цѣлую систему, притомъ чрезвычайно послѣдовательную и остроумную, то это возможно лишь благодаря скрытой посылкѣ, которая постоянно присутствуетъ въ выводахъ нашего философа, но которая *непосредственно* въ исходномъ положеніи его доктрины никакъ не содержится.

Этой скрытой посылкой панлогизма Парменида, а, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, и всякаго панлогизма, является *отождествленіе бытія и сущаго.*

Для Парменида предикатъ бытія выражаетъ собою *всю* природу сущаго. Всѣ признаки послѣдняго суть лишь аналитическіе выводы изъ понятія сущаго, какъ бытія. Только въ томъ случаѣ, если понятіе сущаго совершенно совпадаетъ съ понятіемъ бытія, аналитическое раскрытіе послѣдняго ведетъ также къ адэкватному познанію природы сущаго.

Въ теистическомъ міропониманіи безусловному началу дѣйствительности на ряду съ предикатомъ (необходимаго) бытія принадлежитъ рядъ другихъ предикатовъ, какъ-то: разумность, всемогущество, вѣчность, неизмѣнность и т. д.

Парменидъ находитъ всѣ эти предикаты подлинно-сущаго у своего учителя Ксенофана, но, задавшись цѣлью строго раціоналистическаго выведенія всѣхъ признаковъ сущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ, онъ устраняетъ изъ числа ихъ тѣ, которые такому выведенію не поддаются.

Такъ разумность и цѣлесообразная дѣятельность безусловнаго начала вовсе не вытекаютъ изъ отвлеченнаго *понятія* о сущемъ, разъ вся его природа исчерпывается предикатомъ бытія; напротивъ такіе признаки, какъ единство, неизмѣнность и вѣчность выводятся, какъ мы увидимъ, чисто отвлеченнымъ путемъ.

Итакъ Парменидъ, взявъ изъ монотеистическаго міропониманія его основную проблему о подлинномъ началѣ существующаго, пытается рѣшить ее, опираясь при этомъ на ультра-раціоналистическую теорію знанія. Теорія эта требуетъ строго дедуктивнаго выведенія признаковъ подлинно-сущаго изъ отвлеченнаго понятія о немъ. Съ этою цѣлью Парменидъ отождествляетъ сущее съ принадлежащимъ ему предикатомъ бытія и этимъ путемъ получаетъ верховное опредѣленіе, адэкватно выражающее природу сущаго [1]).

Всѣ дальнѣйшіе признаки его должны логически вытекать изъ этого верховнаго опредѣленія.

Намѣтимъ вкратцѣ путь, по которому движется мысль Парменида.

Сущее не могло ни возникнуть, ни исчезнуть. Изъ сущаго оно не можетъ возникнуть, потому что оно само сущее, изъ «несущаго» оно не можетъ произойти потому, что его вовсе

---

[1]) Забѣгая впередъ, мы можемъ увидѣть здѣсь прообразъ ученія Спинозы о vera definitio—истинномъ опредѣленіи, полагающемъ природу опредѣляемой вещи.

нѣтъ. Тѣ же основанія говорятъ противъ возможности исчезновенія сущаго.

Возвышаясь въ силу своего понятія надъ процессомъ становленія, сущее *неизмѣнно и вѣчно.*

«*Сущее едино*». Нашъ опытъ имѣетъ дѣло съ множественностью объектовъ, но, если мы припишемъ эту множественность подлинной дѣйствительности, то мы признаемъ, что на ряду съ «сущимъ» и внѣ его даны другія «сущія». Но то, что существуетъ внѣ «сущаго» есть «несущее», «несущаго» же нѣтъ вовсе, слѣдовательно сущее одно.

Единство подлинной дѣйствительности доказывается путемъ очень несложнаго силлогизма [1]):

То, что (существуетъ) внѣ сущаго, есть несущее.

Несущаго вовсе нѣтъ.

Сущее одно.

Совершенно такимъ же путемъ выводятся и другіе признаки сущаго, его неподвижность и отсутствіе въ немъ частей.

Мы уже говорили о томъ, что, разсматривая міросозерцаніе Парменида, ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ упускать изъ виду его генетической связи съ монотеизмомъ Ксенофана.

Всѣ отвлеченныя опредѣленія сущаго, которыя мы находимъ у Парменида, выступаютъ и у его учителя, только путь къ этимъ опредѣленіямъ у каждаго изъ мыслителей совершенно иной.

Въ то время, какъ Ксенофанъ приходитъ къ нимъ классиче-

---

1) τὸ παρὰ τὸ ἓν, οὐκ ἓν

τὸ οὐκ ἓν οὐδέν

ἓν ἄρα τὸ ἓν.

скимъ [1]) путемъ религіозной спекуляціи, Парменидъ беретъ ихъ готовыми у родоначальника элейской школы.

Онъ не создаетъ ихъ вновь, не продумываетъ тѣхъ основаній, которыя привели къ нимъ; *внутреннія, движущія силы монотеистической концепціи ему совершенно чужды.*

Взявъ конечный результатъ сложнаго духовнаго процесса, ученіе о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, Парменидъ пытается реконструировать его на строго раціоналистической основѣ.

Тѣ свойства Божества, которыя не поддаются отвлеченному выведенію, тѣмъ самымъ устраняются изъ системы.

Въ ученіи о подлинной основѣ дѣйствительности Парменидъ не открываетъ новыхъ путей, онъ не расширяетъ, а суживаетъ рамки доктрины.

Отождествленіе сущаго и бытія, составляющее основу панлогизма, могло возникнуть не раньше, чѣмъ теистическое ученіе оформило свои основныя понятія. Эта связь повторяется на всемъ протяженіи человѣческой мысли: панлогизмъ во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ предполагаетъ монотеизмъ и не можетъ быть понятъ внѣ своей зависимости отъ него, въ своей основѣ онъ не что иное, какъ раціонализированный монотеизмъ, въ которомъ все міропониманіе, выросшее на почвѣ живого религіознаго сознанія, насильно втиснуто въ рамки, очерченныя отвлеченнымъ разсудкомъ и этимъ обезображено до неузнаваемости.

Вырастая на почвѣ иного міропониманія, не расширяя, а суживая его, панлогизмъ совершенно лишенъ творческаго характера, онъ схоластиченъ въ дурномъ смыслѣ этого слова: во имя тре-

---

[1]) Классическимъ въ томъ смыслѣ, что мы находимъ его во *всѣхъ* религіяхъ, возвысившихся до монотеизма.

бованій отвлеченнаго метода своей школы онъ убиваетъ живую душу того міросозерцанія, раціональное обоснованіе котораго онъ первоначально ставитъ своею цѣлью, и замѣняетъ ее безплодной діалектикой.

Окончательный выводъ отвлеченныхъ изысканій Парменида о подлинно-сущемъ можно резюмировать слѣдующимъ образомъ.

Существуетъ только единая, не подлежащая опредѣленіямъ времени и пространства реальность, въ которой совершенно отсутствуютъ сложность и множественность, измѣненіе и движеніе.

Міръ нашего опыта, внутренняго и внѣшняго, къ которому какъ разъ приложимы всѣ эти категоріи, не болѣе какъ призракъ нашей чувственности.

Подлинно-сущее не имѣетъ ничего общаго съ дробностью и неустойчивостью конкретной дѣйствительности, оно постигается единственно и исключительно чистой отвлеченной мыслью.

Но что же такое эта чистая мысль, въ какомъ отношеніи находится она къ сущему?

Сущее—одно, на ряду съ нимъ не можетъ существовать ничего иного, мысль не можетъ быть «другимъ сущимъ» и если все едино, то и наша чистая мысль, имѣющая своимъ предметомъ единое сущее, составляетъ съ нимъ одно и то же.

Истина о сущемъ есть само сущее, въ подлинномъ знаніи мысль и его объектъ совершенно тождественны.

ταὐτὸν δὲστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα[1]).

Ученіе о тождествѣ сущаго и отвлеченной мысли представляетъ собою завершеніе всей метафизики Парменида, однако при болѣе внимательномъ анализѣ ея становится очевиднымъ, что конечный результатъ системы въ скрытомъ видѣ уже содержался

---

[1]) Parm. B. 8, 34 (Diels. Fragmente der Vorsokratiker 2 изд., 120, 13).

и подразумѣвался въ ея исходномъ утвержденіи: отвлеченная спекуляція родоначальника панлогизма описываетъ совершенно законченный кругъ, начало и конецъ ея совпадаютъ.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже говорили, изъ посылки «сущее есть» нельзя было бы сдѣлать никакихъ рѣшительно выводовъ, если бы въ ней не подразумѣвалось тождество бытія, какъ предиката сущаго съ самимъ сущимъ.

Но что такое бытіе, которое въ качествѣ предиката принадлежитъ сущему, въ себѣ самомъ никакой реальностью не обладающему?

Что такое сущее, весь смыслъ котораго въ томъ, что оно является субъектомъ бытія, и не имѣя никакой иной дѣйствительности, совершенно тождественно съ своимъ предикатомъ?

Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя чисто отрицательными отвлеченностями, созданіями мысли, возвысившейся надъ какимъ бы то ни было содержаніемъ и, слѣдовательно, имѣющей своимъ объектомъ исключительно самое себя въ своей отвлеченности отъ всего.

Ясно, такимъ образомъ, что «сущее» Парменида съ самаго начала не что иное какъ чистая мысль.

Тождество сущаго и мысли не конечный результатъ системы, а ея основная предпосылка.

Но предпосылка эта заключаетъ въ себѣ логическую ошибку: мысль предполагаетъ то, что въ ней мыслится, предикатъ невозможенъ безъ субъекта; если предметомъ мысли является мысль, лишенная какого бы то ни было содержанія, короче— мысль, въ которой ничего не мыслится, если предикатъ относится къ субъекту, который лишенъ всякой реальности и ничѣмъ отъ своего предиката не отличается, то все міросозерцаніе построено на понятіяхъ, заключающихъ въ себѣ логическое противорѣчіе.

Нельзя однако не признать, что, допустивъ это противорѣчіе въ самой основѣ системы, Парменидъ строитъ на ней дальнѣйшіе выводы съ неумолимой послѣдовательностью.

Отвлеченное единство исключаетъ конкретную множественность, сложность и измѣнчивость.

Конкретные процессы природы ни въ какомъ отношеніи къ «сущему» не находятся, не объединены съ нимъ ни реальною, ни логическою связью; они представляютъ собою всецѣло призрачныя созданія нашей чувственности, и истинному познанію до нихъ нѣтъ никакого дѣла.

Ни одно изъ позднѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма не можетъ удержаться на такой абстрактной высотѣ.

Всѣ они тѣмъ или инымъ путемъ пытаются связать конкретную дѣйствительность, господствующіе въ ней законы и подчиненные имъ процессы съ дѣйствительностью безусловной необходимою логическою связью, вывести первую изъ послѣдней.

Всѣ послѣдующіе представители панлогизма игнорируютъ важнѣйшее положительное пріобрѣтеніе философіи Парменида, составляющее ея несомнѣнную и крупную заслугу передъ человѣческой мыслью: *отъ абстрактнаго Единаго къ конкретному Многому нѣтъ и не можетъ быть перехода.*

Исторія послѣпарменидовскаго панлогизма въ сущности не что иное, какъ рядъ попытокъ обойти этотъ выводъ.

Всѣ основные моменты ученія о абсолютно-сущемъ, какъ они выступаютъ у родоначальника панлогистической философіи, сохраняются и у его продолжателей, но на этой общей основѣ вырастаетъ рядъ системъ, устраняющихъ утвержденіе о безусловной замкнутости и непричастности подлинно-сущаго конкретной дѣйствительности.

Ядро концепціи остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи ея

многовѣкового развитія, но около него послѣдовательно группируются различныя идейныя образованія, стремящіяся связать преходящій міръ нашего опыта съ неизмѣннымъ сущимъ, какъ его необходимымъ логическимъ основаніемъ.

Различные пути къ установленію этой связи и образуютъ отдѣльныя стадіи развитія панлогистической концепціи. Съ полнымъ правомъ ихъ можно сравнить съ развѣтвленіями одного и того же дерева.

Заканчивая наши замѣчанія о системѣ Парменида, мы должны еще сказать нѣсколько словъ о неожиданномъ и внутренно ничѣмъ не оправданномъ переходѣ къ чисто матеріалистическому взгляду на сущее.

Внезапно оставивъ путь строго отвлеченнаго выведенія признаковъ сущаго, Парменидъ утверждаетъ что оно «имѣетъ послѣднюю границу» и «подобно массѣ шара», части котораго абсолютно однородны, такъ какъ «нѣтъ никакого несущаго, которое могло бы помѣшать бытію достигнуть полной однородности и никакого сущаго, въ силу котораго въ одномъ мѣстѣ было бы больше сущаго, чѣмъ въ другомъ, ибо оно совершенно неприкосновенно. Повсюду равное себѣ, оно пребываетъ въ своихъ границахъ, какъ одно и то же».

Уже въ этомъ фрагментѣ отчетливо выступаетъ мысль, что сущее есть то же, что наполненіе пространства (τὸ πλέον), несущее же не что иное какъ пустота (τὸ κενόν).

Если несущаго нѣтъ, то нѣтъ и пустого пространства; все наполнено безусловно однородной массой.

Съ этой точки зрѣнія отрицаніе множественности и реальныхъ измѣненій въ матеріи получаетъ новый смыслъ: въ массѣ, части

которой ничѣмъ не различаются другъ отъ друга, сложность и движеніе совершенно немыслимы.

Матеріалистическій уклонъ философіи Парменида чрезвычайно характеренъ для всѣхъ безъ исключенія представителей панлогизма.

Въ концѣ концовъ ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяется чисто-отвлеченнымъ пониманіемъ сущаго.

Надъ абстрактными построеніями раньше или позже торжествуетъ побѣду наша потребность въ наглядномъ представленіи всего мыслимаго: безплотныя созданія нашей отвлекающей способности облекаются въ нѣкоторую пластическую форму.

У Спинозы абсолютная основа дѣйствительности оказывается *протяженной* субстанціей (Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.—Eth. II, 2).

Въ системѣ Гегеля подлинная основа всего существующаго,—идея, переходя въ свое «инобытіе», становится природой, при чемъ первымъ опредѣленіемъ ея признается чистое пространство, представляющее собою «абстрактную всеобщность ея внѣсебябытія» [1]).

Къ вопросу о связи панлогизма съ матеріализмомъ, представляющему несомнѣнно очень глубокій интересъ не только съ историко-философской, но и съ психологической стороны мы еще вернемся къ главной части нашего изслѣдованія, посвященной Спинозѣ.

---

[1]) Чрезвычайно характеренъ также совершившійся очень быстро и легко переходъ отъ идеализма Гегеля къ матеріализму его „лѣвыхъ“ послѣдователей (Фейербаха, Давида Штрауса, Карла Маркса и др.).

II. СРЕДНЕВѢКОВЫЙ ЛОГИЧЕСКІЙ РЕАЛИЗМЪ И ЕГО ЗНАЧЕНІЕ ДЛЯ РАЗВИТІЯ ПАНЛОГИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦІИ.

II. Средневѣковый логическій реализмъ и его значеніе для развитія панлогистической концепціи.

Система Парменида развила съ замѣчательною послѣдовательностью и законченностью всѣ основные моменты отвлеченнаго ученія о сущемъ *въ немъ самомъ*.

Всѣ дальнѣйшія видоизмѣненія панлогистической концепціи не прибавляютъ къ нимъ ничего принципіально новаго: ядро панлогизма остается неизмѣннымъ на всемъ протяженіи человѣческой мысли.

Какіе же мотивы обусловливаютъ собою дальнѣйшее развитіе занимающаго насъ ученія?

Въ нашемъ изслѣдованіи мы, разумѣется, можемъ дать лишь самый общій отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Человѣческая мысль даже при самомъ отвлеченномъ складѣ не можетъ окончательно удовлетвориться рѣшительнымъ и безусловнымъ отрицаніемъ окружающей насъ конкретной дѣйствительности.

Дуализмъ «сущаго» и «несущаго» слишкомъ рѣзко противорѣчитъ нашей потребности въ единствѣ міропониманія.

Самъ Парменидъ не могъ удержаться отъ нѣкотораго объясненія природы и господствующихъ въ ней процес-

совъ [1]). Всѣ позднѣйшіе представители панлогистическаго міропониманія ставятъ своей важнѣйшей задачей цѣльный идейный синтезъ отвлеченнаго сущаго и конкретной дѣйствительности.

Различные способы осуществленія этого синтеза и образуютъ исторію панлогизма.

Прежде, однако, чѣмъ перейти къ ихъ ближайшему и непосредственному разсмотрѣнію, мы можемъ опредѣлить общія и безусловно необходимыя для всѣхъ видоизмѣненій панлогизма условія этого синтеза, поскольку они вытекаютъ изъ самаго существа задачи.

Первымъ условіемъ синтеза „Единаго“ и „Многаго“ является отказъ отъ безусловной замкнутости сущаго. Этотъ отказъ вноситъ глубокій внутренній разладъ въ ученіе о сущемъ, какъ таковомъ. Но, пытаясь сохранить это ученіе въ его классической формѣ, философская мысль должна была бы въ самомъ началѣ отказаться отъ какихъ бы то ни было попытокъ поставить подлинно-сущее въ то или иное отношеніе къ конкретной дѣйствительности.

Развитіе панлогистической доктрины становится возможнымъ только послѣ нарушенія логической цѣльности ея основы.

Если первымъ условіемъ синтеза отвлеченнаго сущаго и нашей дѣйствительности является отказъ отъ одного изъ суще-

---

[1]) Правда, онъ очень рѣзко отдѣляетъ область истиннаго познанія, совпадающую со строго отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ, отъ своей физики, въ которой онъ не видитъ ничего кромѣ «мнѣній смертныхъ», лишенныхъ истинной достовѣрности (βροτῶν δόξας ταῖς οὐκ ἐνι πίστις ἀληθής.—Parm. B. 1, 30 115, 12). Натурфилософія Парменида не нарушаетъ строгаго дуализма системы. «Единое» и «Многое» остаются у него безусловно чуждыми другъ другу и какъ разъ это неуклонное проведеніе мысли о безусловной замкнутости «сущаго» дѣлаетъ Парменида самымъ послѣдовательнымъ представителемъ панлогизма за всю его исторію.

ственнѣйшихъ моментовъ ученія о подлинно-сущемъ, то вторымъ столь же необходимымъ условіемъ оказывается радикальная переработка нашихъ воззрѣній на конкретную дѣйствительность на основѣ строго раціоналистической теоріи познанія, представляющей вообще путеводный маякъ для всѣхъ панлогистическихъ построеній.

Подлинное и условно-сущее должны быть поставлены для познающей мысли такъ сказать на одну плоскость: если подлинная дѣйствительность всецѣло раскрылась намъ въ отвлеченныхъ актахъ нашей мысли, то въ нихъ же должна раскрыть свою истинную природу и наша условная дѣйствительность; *сведеніе ея къ отвлеченной системѣ понятій, раціонализированіе всего доступнаго нашему опыту и нашей мысли—такова вторая неизбѣжная предпосылка требуемаго синтеза.*

Но и первая и вторая предпосылки имѣютъ по существу чисто отрицательный характеръ, онѣ опредѣляютъ собою тѣ условія, безъ которыхъ синтезъ „Единаго“ и „Многаго“ невозможенъ, но ничего не говорятъ намъ о томъ, *какимъ именно образомъ* этотъ синтезъ осуществляется, какое именно отношеніе объединяетъ абсолютное и условное.

И вотъ тутъ-то лишній разъ ярко обнаруживается глубокая безплодность панлогизма, отсутствіе въ немъ оригинальныхъ, творческихъ элементовъ.

Въ той отвлеченной системѣ понятій, съ которою по существу совпадаетъ панлогистическое міропониманіе, нельзя найти средствъ для требуемаго синтеза: панлогизмъ долженъ заимствовать ихъ извнѣ, изъ иного круга идей.

Онъ обращается опять къ тому же міросозерцанію, у котораго онъ взялъ исходный пунктъ всѣхъ своихъ построеній—понятіе подлинно-сущаго.

Въ монотеизмѣ Богъ разсматривается какъ абсолютная творческая основа всякой дѣйствительности, міръ — какъ продуктъ божественной дѣятельности.

Формально панлогизмъ принимаетъ это отношеніе, но лишь затѣмъ, чтобы сообщить ему совершенно иной смыслъ.

Въ ученіи о сущемъ въ немъ самомъ Богъ, какъ полнота всякой реальности, сводится всецѣло къ отвлеченному предикату бытія; изъ ученія о Богѣ, какъ о творцѣ вселенной, совершенно устраняются динамическіе моменты; зависимость Бога отъ міра получаетъ чисто отвлеченный характеръ.

Сведя внутреннюю дѣйствительность Божества къ одному ея абстрактному признаку, панлогизмъ замѣняетъ затѣмъ внутреннее, дѣятельное отношеніе творческой основы міра къ ея проявленіямъ логическимъ отношеніемъ обусловливающаго и обусловленнаго, (логическаго) основанія и его слѣдствія. Вселенная—не *продуктъ* дѣятельности Бога, а слѣдствіе его отвлеченной сущности.

Смѣшеніе въ догматическомъ раціонализмѣ Декарта и Спинозы причинности реальной и логической не разъ привлекало вниманіе изслѣдователей.

Такъ, классическую критику этого смѣшенія находимъ мы въ юношескомъ сочиненіи Шопенгауера „О четвероякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“ [1]).

Рядъ глубокихъ замѣчаній по этому поводу дѣлаетъ Шеллингъ въ сочиненіяхъ послѣдняго періода.

Въ новѣйшей литературѣ о Спинозѣ почти всѣ изслѣдователи удѣляютъ много вниманія отождествленію ratio и causa. Однако всѣ они разсматриваютъ смѣшеніе причинности реальной съ причинностью логической какъ специфическую особенность новаго

---

[1]) Гл. II, § 8 (Sämmtl. Werke hsggb v. Grisebach Bd. III Ss. 25—30).

догматическаго раціонализма; мы по крайней мѣрѣ нигдѣ не встрѣтились съ утвержденіемъ, что столь важное въ своихъ послѣдствіяхъ для всей исторіи новой философіи смѣшеніе коренится въ необходимыхъ логическихъ предпосылкахъ панлогизма, какъ такового, и вовсе не составляетъ спеціальной принадлежности послѣдняго періода философскаго развитія человѣчества.

Отождествленіе причины съ основаніемъ и дѣйствія со слѣдствіемъ дано уже въ переходѣ отъ перваго момента панлогистической концепціи (отвлеченное ученіе о сущемъ) къ ея второму моменту (сущее въ его отношеніи къ конкретной дѣйствительности) и составляетъ необходимую предпосылку этого перехода.

Только въ томъ случаѣ, если наша дѣйствительность цѣликомъ сведена къ понятіямъ и ихъ отношеніямъ, если господствующая надъ нею закономѣрность есть не что иное, какъ закономѣрность, присущая понятіямъ, какъ таковымъ, — однимъ словомъ, только въ томъ случаѣ, если методъ отвлеченнаго построенія распространенъ и на міръ нашего опыта, можно пытаться установить то или иное отношеніе между отвлеченнымъ единствомъ и конкретной множественностью.

Сведеніе зависимости вещей къ зависимости понятій—мы еще разъ настаиваемъ на этомъ важномъ пунктѣ—не случайное достояніе той или иной системы, обязанное своимъ возникновеніемъ своеобразному теченію идей того или иного философа, а одинъ изъ важнѣйшихъ и безусловно необходимыхъ моментовъ панлогистическаго міропониманія во всѣхъ его разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ.

Оглянемся на пройденный путь.

Мы установили два момента въ развитіи панлогистической концепціи.

Первый изъ нихъ составляетъ отвлеченное ученіе о сущемъ въ немъ самомъ, второй—ученіе о сущемъ, какъ безусловной основѣ конкретной дѣйствительности, связанной съ нею отношеніемъ основанія къ слѣдствію.

И первый и второй моменты предполагаютъ генетически ученіе о Богѣ, какъ о Творцѣ міра.

Но, пользуясь этимъ ученіемъ въ качествѣ исходнаго пункта своихъ отвлеченныхъ построеній, панлогизмъ сохраняетъ изъ него исключительно абстрактную схему: Богъ изъ творческой основы міра превращается въ его логическое основаніе, при чемъ единственнымъ остаткомъ его абсолютности оказывается чисто отрицательный признакъ, заключающійся въ томъ, что его понятіе не обусловлено никакимъ другимъ понятіемъ.

Въ основѣ такого превращенія концепціи Бога, Творца міра въ абстрактную схему обусловливающаго и обусловленнаго лежитъ прежде всего ультра-раціоналистическая теорія познанія.

Въ ней же кроется и необходимость сведенія всѣхъ формъ реальной причинности къ отвлеченной связи понятій, какъ таковыхъ.

Исторически первый моментъ панлогизма представленъ ученіемъ Парменида.

Второй нашелъ свое полное и свободное выраженіе въ системѣ Спинозы.

Переходъ отъ перваго момента ко второму совершается такимъ образомъ крайне медленно, на протяженіи многихъ столѣтій.

Элементы панлогистическаго ученія выступаютъ въ самыхъ

разнообразныхъ сочетаніяхъ и развиваются въ нихъ съ далеко неодинаковою силою и послѣдовательностью.

Прогрессъ историко-философскаго изслѣдованія обнаружитъ несомнѣнные зародыши панлогизма и у Платона и у Аристотеля, у Плотина и въ особенности у Прокла; въ патристикѣ и схоластикѣ внимательный анализъ откроетъ непрерывную борьбу между элементами конкретнаго и отвлеченнаго идеализма, усиленіе послѣдняго вмѣстѣ съ упадкомъ подлиннаго религіознаго творчества и замѣной его разсудочными построеніями.

Въ нашемъ изслѣдованіи мы, разумѣется, можемъ остановиться только на самыхъ общихъ особенностяхъ этого процесса, прослѣдить лишь самыя важныя и характерныя нити, дающія возможность объединить выступающіе въ самыхъ разнообразныхъ идейныхъ сочетаніяхъ элементы панлогистическаго ученія въ нѣкоторый связный рядъ.

Мы видѣли, что основной предпосылкой панлогизма является раціоналистическая теорія познанія, въ свѣтѣ которой весь міръ нашего опыта оказывается ничѣмъ инымъ, какъ системой понятій, а логическая закономѣрность, господствующая въ послѣдней, образуетъ единственный источникъ всякой реальной закономѣрности.

Философская теорія, согласно которой единственная подлинная реальность принадлежитъ отвлеченнымъ понятіямъ, восходитъ къ вліятельнѣйшему мыслителю всей человѣческой исторіи Платону.

Согласно широко распространенному и въ наше время взгляду, „идеи“ Платона представляютъ собою всецѣло отвлеченія нашего разсудка, которымъ приписана объективная метафизическая реальность [1]).

[1]) Взглядъ этотъ восходитъ къ Аристотелю, который опредѣлялъ идеи Платона, какъ ἀΐδια αἰσθητά. Въ XIX вѣкѣ Ritter защищалъ взглядъ на идеи,

Ихъ отвлеченная сущность ничѣмъ не отличается отъ нашихъ общихъ понятій и поэтому всецѣло въ нихъ постигается.

Мы не можемъ входить здѣсь въ оцѣнку правильности такого пониманія платоновской концепціи, хотя и думаемъ, что оно по меньшей мѣрѣ односторонне и неполно.

Во всякомъ случаѣ именно *такъ понятое* ученіе о идеяхъ составляетъ важное звено въ развитіи панлогизма: сводя всю нашу дѣйствительность къ отвлеченнымъ понятіямъ и ихъ взаимоотношеніямъ, это ученіе прямо удовлетворяетъ второй необходимой предпосылкѣ синтеза абсолютнаго и условнаго.

Ученіе о идеяхъ въ формальномъ толкованіи выступаетъ у большинства представителей античнаго идеализма и почти у всѣхъ мыслителей патристическаго періода, восторженныхъ поклонниковъ «божественнаго Платона» [1]).

Однако наибольшаго вліянія теорія идей достигаетъ въ ранней схоластикѣ.

Уже въ девятомъ вѣкѣ мы встрѣчаемся съ системой Іоанна Скота Эріугены [2]), въ которой платоническое ученіе, разви-

---

какъ на живыя, творческія силы, такъ же смотрятъ на нихъ Лопатинъ и Deussen. Однако, огромное большинство изслѣдователей раздѣляетъ взглядъ Аристотеля и видитъ въ идеяхъ понятія, которымъ приписана самостоятельная метафизическая реальность („die zu metaphysischen Realitäten verselbständigten Begriffe“) (Такъ опредѣляетъ идеи Эд. Целлеръ въ своемъ краткомъ руководствѣ по исторіи греческой философіи).

1) Такъ называютъ родоначальника идеалистической философіи не только Плотинъ и Порфирій, но и Климентъ Александрійскій и Оригенъ, а за ними и большинство представителей святоотеческой эпохи.

2) Строго говоря, Эріугену нельзя считать представителемъ *схоластики*, истинными родоначальниками которой являются Ансельмъ Кентерберійскій и Абэляръ. Эріугена стоитъ на рубежѣ между святоотеческой эпохой и средними вѣками. По общему духу, оживляющему его міропониманіе онъ несом-

тое до крайнихъ предѣловъ, образуетъ основу теоретической философіи. Реально въ вещахъ то, что въ нихъ есть общаго, то, что мы называемъ вещью, есть не что иное какъ нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ понятій. Матерія, какъ носитель свойствъ вещей есть лишь общее понятіе, именно понятіе измѣнчивости. Эріугена преодолѣлъ античный дуализмъ формъ-идей съ одной стороны и матеріи съ другой [1]), сводя всю безъ остатка дѣйствительность къ общимъ понятіямъ. Понятія тѣмъ «реальнѣе», чѣмъ большее количество индивидовъ они обнимаютъ; ступени общности совпадаютъ со ступенями реальности. Ученіе о Богѣ, Творцѣ вселенной съ его рѣзко выраженнымъ динамическимъ характеромъ получаетъ чисто формальный смыслъ: идеи *не производятся* Богомъ, а *логически вытекаютъ* изъ его отвлеченной сущности. Богъ, какъ самое реальное и слѣдовательно самое общее и отвлеченное «сущее» [2]), возвышается надъ всѣми возможными предикатами за исключеніемъ абстрактнаго предиката бытія. Абсолютное бытіе въ своемъ изначальномъ единствѣ содержитъ въ себѣ міръ идей, вытекающихъ и развивающихся изъ него по ступенямъ убывающей логической общности. Логическая зависимость понятій есть единственная реальная причинность, господствующая въ мірѣ.

Уже самый общій эскизъ системы Эріугены отчетливо обнаруживаетъ ея панлогистическія предпосылки: міръ связанъ съ Богомъ чисто логической связью, вся дѣйствительность разрѣшена въ отношенія понятій. Если бы Эріугена сдѣлалъ еще

нѣнно ближе къ великимъ представителямъ патристики, чѣмъ къ философамъ схоластики.

[1]) Въ античномъ идеализмѣ идеи опредѣляются какъ подлинно-сущее (τὸ ὄντως ὄν), матерія—какъ несущее (μὴ ὄν).

[2]) Эріугена обозначаетъ его словомъ *οὐσία*.

одинъ шагъ, въ бытіи, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ предикатѣ Бога, усмотрѣлъ полное выраженіе Его природы, мы имѣли бы въ системѣ знаменитаго философа совершенно законченную форму панлогистическаго міропониманія, въ которой были бы отчетливо представлены оба необходимые моменты этой концепціи: отвлеченное ученіе о Богѣ или «сущемъ» въ немъ самомъ и ученіе о мірѣ, какъ слѣдствіи логической сущности Бога.

Второй моментъ развитъ у Эріугены съ замѣчательною отчетливостью, дѣлающею его систему классическимъ прообразомъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій панлогизма и ставящею ее *въ этомъ отношеніи* на ряду съ системой Парменида, какъ классическимъ выраженіемъ перваго момента этой концепціи.

Дѣло однако въ томъ, что у Эріугены ученіе о Богѣ, какъ самомъ общемъ и отвлеченномъ бытіи не раскрываетъ, какъ у Парменида, всей Его природы, а безъ этого допущенія нѣтъ панлогизма въ строгомъ смыслѣ.

Отождествить же въ Богѣ Его внутреннюю реальность и Его отвлеченный предикатъ (бытіе) препятствуетъ Эріугенѣ, какъ и всѣмъ представителямъ средневѣковой мысли, драгоцѣннѣйшее наслѣдіе неоплатонизма и патристики отрицательное богословіе (θεολογία ἀποφατική).

«Второй Оригенъ» [1]), продолжатель Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, восторженный поклонникъ и переводчикъ псевдо-діонисіевыхъ «Ареопагитикъ», не могъ, разумѣется, въ отвлеченныхъ построеніяхъ человѣческой мысли видѣть адэкватнаго выраженія «сверхсущной и сверхразумной» природы Бога,

---

[1]) Такъ называетъ Эріугену одинъ изъ крупнѣйшихъ знатоковъ средневѣковой философіи Clemens Bäumker.

доступной намъ лишь «гадательно, въ неясномъ отраженіи, частично» («in aenigmate, in speculo, ex parte») [1].

Свое ученіе о Богѣ, какъ о самомъ общемъ, отвлеченномъ и слѣдовательно совершенно неопредѣленномъ бытіи, Эріугена прямо отождествляетъ съ ученіемъ «негативной теологіи» о «непознаваемой и невыразимой сущности» абсолютнаго начала вселенной.

Не трудно замѣтить, что въ міросозерцаніи Эріугены борются двѣ противоположныя тенденціи: мистическая, въ ученіи о «сверсущной и сверхразумной» природѣ Бога, и раціоналистическая—въ ученіи о мірѣ, какъ логическомъ слѣдствіи отвлеченной сущности Бога.

Первой изъ нихъ Эріугена примыкаетъ къ неоплатоническому теченію въ партристикѣ и предвосхищаетъ важнѣйшія идеи мистики викторинцевъ и Бонавентуры.

Въ этомъ отношеніи его система образуетъ одно изъ важнѣйшихъ звеньевъ въ развитіи *духовнаго* христіанства, крайнія звенья котораго могутъ быть обозначены именами Климента и Оригена съ одной стороны, Шеллинга и Владимира Соловьева съ другой.

Другая, раціоналистическая тенденція приводитъ къ теоріи логическаго реализма, который, какъ мы пытались выяснить на предыдущихъ страницахъ, образуетъ важнѣйшій моментъ въ развитіи панлогистическаго міросозерцанія; съ этой стороны систему Эріугены можно разсматривать какъ одно изъ звеньевъ

---

[1]) Слова апостола Павла въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (XIII, 12), повторяющіяся безчисленное множество разъ въ патристической и схоластической литературѣ. Съ геніальной глубиной эта мысль развита въ такъ называемыхъ „Ареопагитикахъ", принадлежащихъ неизвѣстному автору конца пятаго и начала шестого вѣка. (Время ихъ написанія Stiglmayr u H. Koch относятъ къ 485—515 гг.)

той цѣпи, въ продолженіе которой входятъ ученія Мальбранша, Спинозы, Гегеля и католическихъ онтологистовъ XIX вѣка.

Мы не станемъ подробно останавливаться на судьбахъ этого теченія въ средневѣковой философіи, для нашей цѣли достаточно будетъ выдѣлить въ немъ нѣсколько основныхъ моментовъ.

Логическій реализмъ Эріугены возрождается въ XI вѣкѣ у родоначальника схоластики въ строгомъ смыслѣ слова Ансельма Кентерберійскаго, автора знаменитаго «онтологическаго» [1]) доказательства бытія Божія. Реализмъ Эріугены и Вильгельма Шампо является классическимъ прообразомъ *второго* изъ двухъ основныхъ моментовъ панлогистическаго міросозерцанія (міръ, какъ слѣдствіе отвлеченной сущности Бога). Общее религіозно-философское міропониманіе среднихъ вѣковъ препятствовало свободному развитію перваго момента всякаго панлогизма (отвлеченное ученіе о Богѣ, какъ слѣдствіе понятія о Немъ), поэтому въ рамкахъ этого міросозерцанія панлогизмъ по необходимости оставался незаконченнымъ и отрывочнымъ, ни у одного изъ мыслителей этого періода онъ не играетъ центральной и господствующей роли. Широкій и могучій потокъ панлогизма въ новой философіи въ своихъ истокахъ не болѣе какъ мало замѣтный и часто изсякающій ручеекъ. Тѣмъ не менѣе онъ пробивается повсюду и прорываетъ себѣ русло, въ которое стекаются становящіяся все обильнѣе и обильнѣе воды.

Въ средневѣковой философіи главнымъ препятствіемъ къ полному раскрытію началъ панлогистической концепціи является невозможность примирить отвлеченное ученіе о сущемъ въ господствующимъ богословіемъ. Однака потребность въ строго раціоналистическомъ пониманіи всей дѣйствительности выража-

---

[1]) Терминъ этотъ принадлежитъ Канту.

ется въ непрерывныхъ попыткахъ расширить область отвлеченныхъ построеній, причемъ эти попытки предпринимаются обыкновенно подъ предлогомъ умозрительнаго обоснованія господствующей философіи [1]). Въ своемъ знаменитомъ аргументѣ Ансельмъ видитъ простѣйшее средство сдѣлать существованіе Бога очевиднымъ для всякаго ума, обладающаго *понятіемъ* Бога. «Никто, разумѣющій, что такое есть Богъ, не можетъ помыслить, что Бога нѣтъ» («Nullus quippe intelligens id quod Deus est potest cogitare quia Deus non est... Proslog. C. 4). Благочестивый авторъ и не подозрѣваетъ, что онъ создаетъ могущественнѣйшее орудіе для панлогизма, превращающаго природу Бога въ отвлеченіе нашей мысли.

Напомнимъ читателю содержаніе онтологическаго доказательства.

«То, совершеннѣе чего нельзя мыслить, не можетъ быть въ одномъ только интеллектѣ» (... id, quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu). Въ этой формулѣ implicite данъ весь аргументъ; вторая и третья главы «Proslogion» посвящены цѣликомъ раскрытію ея смысла. Богъ есть самое совершенное существо, «больше котораго нельзя мыслить». То, что существуетъ и въ сознаніи (*in intellectu*) и въ дѣйствительности *in re*), «больше» того, что существуетъ только въ сознаніи. Допуская, что Богъ существуетъ только въ нашей мысли, мы вносимъ въ его понятіе внутреннее противорѣчіе [2]).

[1]) Черта крайне поучительная. И у Спинозы вся система первоначально должна служить обоснованіемъ положенія: „Вещи... безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты“ („res... sine Deo nec esse nes concipi possunt“).

Точно также Гегель и правые гегельянцы склонны видѣть въ своей философіи раціональное оправданіе основаположеній протестантской теологіи.

[2]) „Если... то, больше (совершеннѣе) котораго помыслено быть не можетъ-существуетъ въ одномъ только сознаніи, (въ такомъ случаѣ) то самое, боль-

Значеніе аргумента Ансельма для панлогистической спекуляціи проще всего выяснить путемъ сравненія его съ ученіемъ Парменида.

«Сущее есть»—предикатъ бытія аналитически вытекаетъ здѣсь изъ понятія «сущаго». Но то же самое по существу имѣемъ мы и у Ансельма: въ понятіи Бога, какъ существа самаго совершеннаго заключается въ качествѣ его признака или предиката бытіе; достаточно простого анализа понятія существа, quo maius cogitari nequit, чтобы открыть въ немъ этотъ признакъ.

Выведеніемъ бытія изъ понятія исчерпывается то общее, что есть у элейскаго философа и Кентерійберскаго епископа. Ансельмъ не ставитъ знака равенства между подлинно-сущимъ и его отвлеченнымъ предикатомъ, не видитъ въ бытіи полнаго выраженія внутренней природы безусловнаго, но несомнѣнно онъ дѣлаетъ важный шагъ въ этомъ направленіи и не даромъ развитыя системы панлогизма берутъ онтологическій аргументъ въ качествѣ исходнаго пункта своихъ отвлеченныхъ построеній: у мыслителя, къ которому мы вскорѣ перейдемъ въ основѣ всей системы лежитъ ученіе о существѣ, изъ отвлеченной природы котораго слѣдуетъ его существованіе (ex cujus essentia se uitur existentia) [1]). Значеніе онтологическаго аргумента для развитія

ше котораго ничего помысленно быть не можетъ, является такимъ, что можно помыслить нѣчто больше его. Но этого, очевидно, не можетъ быть (Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest). Остается поэтому заключить, что „существуетъ... внѣ сомнѣнія нѣчто такое, больше котораго ничего помыслить нельзя, и въ сознаніи и въ дѣйствительности“ (existit... procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re).

[1]) Напомнимъ читателю, что и у Гегеля первоначальный моментъ объективнаго діалектическаго процесса образуетъ идея бытія. Свое же отноше-

панлогистической концепціи выступаетъ съ особенною отчетливостью, если вспомнить его судьбы въ новой философіи. Всѣ крупнѣйшіе представители докантовскаго раціонализма согласны въ томъ, «что можно доказать, что Богъ существуетъ изъ одного того, что необходимость бытія или существованія уже заключается въ понятіи, которое мы о Немъ имѣемъ» («qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui») (Descartes. Princ de la philos. I, 14).

Но и критика Канта [1]) не нанесла онтологическому доказательству окончательнаго удара, напротивъ изъ его школы вышелъ мыслитель, расширившій область, въ которой господствуетъ это доказательство, до крайнихъ предѣловъ.

ніе къ аргументу Ансельма Гегель выразилъ вполнѣ опредѣленно въ слѣдующемъ мѣстѣ „Энциклопедіи“:

„Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebenso sehr liegt, als in jeder Philosophie... und im Prinzipe des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt“. (Всякое отношеніе свысока къ такъ называемому онтологическому доказательству и къ ансельмовскому опредѣленію. Всесовершеннаго ни къ чему не ведетъ, такъ какъ это опредѣленіе настолько же глубоко заложено во всякомъ непредубѣжденномъ человѣческомъ сознаніи, какъ и во всякомъ философскомъ міросозерцаніи... и выступаетъ наружу въ принципѣ непосредственной вѣры).

[1]) Очень часто въ Кантѣ видятъ *перваго* противника онтологическаго аргумента. На самомъ дѣлѣ противъ выводовъ Ансельма выступилъ уже его современникъ Гаунилонъ въ своемъ „Liber pro insipiente“. Чрезвычайно остроумной и уничтожающей критикѣ подвергаетъ онтологическое доказательство Ѳома Аквинскій (Summa Theolog., Pars I Quaest. II, Art I; Summa contra gentiles Lib. I, Cap. X; Sentent. Lib. I Dist. III Quaest I Art II).

Блестящія возраженія противъ онтологическаго аргумента Декарта сдѣлалъ Гассенди (Cinquièmes objections... contre la troisième (et) contre la cinquième méditation).

Въ средневѣковой философіи время наибольшаго распространенія аргумента совпадаетъ съ эпохой высшаго расцвѣта схоластики (XIII вѣкъ).

Преодолѣніе платоническаго реализма и торжество философіи Аристотеля не устранило такимъ образомъ изъ схоластики ученія, представляющаго собою кульминаціонный пунктъ въ развитіи средневѣковаго логическаго реализма.

Одинъ только Ѳома Аквинскій, а за нимъ Рихардъ Миддлетонъ отвергаютъ аргументъ Ансельма.

Другіе же крупные представители разсматриваемаго періода (Вильгельмъ Оксеррскій, Александръ Галесскій, Бонавентура, Дунсъ Скотъ) присоединяются къ родоначальнику схоластики, внося лишь въ его аргументацію нѣкоторыя видоизмѣненія и дополненія [1]).

---

[1]) Исторія онтологическаго доказательства до недавняго времени была изучена очень поверхностно, что, разумѣется, обусловливалось неправильной оцѣнкой идейнаго и историческаго значенія знаменитаго аргумента.

Съ одной стороны, въ сочиненіяхъ, принадлежащихъ спеціалистамъ по *новой* философіи, среди которыхъ рѣдко встрѣчаются серьезные знатоки схоластики, очень часто проводится взглядъ, согласно которому *всѣ* средневѣковые философы были сторонниками Ансельма.

Съ другой стороны, такой превосходный спеціалистъ по исторіи схоластической мысли, какъ Stöckl рѣшительно утверждаетъ, что „das Anselmianische Argument (wurde) von der ganzen folgenden Scholastik zurückgewiesen“ (Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. I³ S. 389). Подобныя недоразумѣнія встрѣчаются въ историко-философской литературѣ въ изобиліи. Такъ, чрезвычайно ученый авторъ многотомнаго сочиненія „Institutiones philosophicae“ (т. VII) Urraburu относитъ къ противникамъ Ансельма Дунса Скота.

Устраненіе подобныхъ недоразумѣній составляетъ серьезную заслугу Clemens'a Bäumker'a и руководимыхъ имъ сообща съ Баумгартнеромъ и Гертлингомъ „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Самъ Bäumker подвергъ внимательному разсмотрѣнію онтологическій аргументъ въ

За недостаткомъ мѣста мы не можемъ останавливаться на нихъ подробно, отмѣтимъ только, что та поправка, которую внесъ въ онтологическій аргументъ Декарта Лейбницъ, была уже отчасти предвосхищена Бонавентурой и совершенно отчетливо сформулирована Дунсомъ Скотомъ [1]).

Несмотря на то, что онтологистическая спекуляція занимаетъ въ

своемъ соч.: „Witelo, ein Philosoph des XIII Jarhunderts (Beiträge etc. III, 2) и далъ толчокъ къ его основанному на первоисточникахъ изученію въ сочиненіяхъ: G. Grunwald. „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgange" der Hochscholastik" (Ib. VI, 3) и A. Daniels. „Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtingung des Argumentes im Proslogion des Hl. Anselm (Ib. VIII 1—2)".

1) Гаунилонъ, возражая противъ Ансельма, указывалъ, что, слѣдуя посылкамъ его аргумента, достаточно представить себѣ островъ, лучше или больше котораго нельзя себѣ вообразить, чтобы признать его реальное существованіе. Бонавентура (De mysterio Trinitatis, Qu. I, Art. 1) защищаетъ ученіе Ансельма слѣдующимъ образомъ. Понятіе самаго совершеннаго острова заключаетъ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ островъ означаетъ существо несовершенное („ens defectivum") и слѣдовательно его предикатомъ не можетъ быть необходимое существованіе. Напротивъ,—„когда я говорю о существѣ, больше котораго нельзя ничего помыслить, то нѣтъ здѣсь никакого противорѣчія между объектомъ и его предикатомъ, и поэтому существо это можетъ быть мыслимо вполнѣ раціонально" —„cum dico ens, quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari".

Точно такъ же Дунсъ Скотъ, выяснивъ отсутствіе внутренняго противорѣчія въ понятіи ens quo maius cogitari non potest заключаетъ: „Если Богъ возможенъ, (Онъ) существуетъ („Si Deus est possibilis, est").

Аналогичнымъ путемъ развиваетъ свои выводы Лейбницъ: „Ens ex cuius essentia sequitur existentia si est possibile... existit... Atqui Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia. Ergo *Deus si est possibilis*, existit". (Если существо, изъ сущности котораго слѣдуетъ существованіе, возможно, то (оно) существуетъ... Но Богъ есть существо, изъ сущности котораго слѣдуетъ существованіе. Слѣдовательно, если Богъ возможенъ, то Онъ существуетъ).

средневѣковой философіи весьма замѣтное мѣсто, значеніе ея для общаго міропониманія среднихъ вѣковъ очень незначительно.

Ни у одного изъ представителей этого періода онтологическій аргументъ не образуетъ основы всего систематическаго построенія.

Схоластика и здѣсь остается вѣрной своей основной тенденціи: она не расширяетъ и не обогащаетъ существующаго міросозерцанія, она принципіально отказывается отъ попытокъ перестроить его или, по крайней мѣрѣ, измѣнить традиціонное обоснованіе его. Главнѣйшія усилія „школьной науки“ направлены на такое распредѣленіе матеріала, унаслѣдованнаго отъ патристики и античной философіи, которое служило бы прежде всего цѣлямъ школьнаго преподаванія. Огромное большинство произведеній этой эпохи составляютъ школьныя руководства, не *изслѣдующія* и ищущія истину, а передающія ее въ готовомъ видѣ; всѣмъ инымъ формамъ доказательства схоластика предпочитаетъ силлогизмъ, весьма удобный для того, чтобы дѣлать тѣ или иные выводы изъ уже данныхъ истинъ, но совершенно непригодный для открытія новыхъ. Схоластика лишена главнаго условія нормальнаго философскаго развитія—внутренней свободы. Поэтому въ ней легко развиваются теченія, по существу совершенно противоположныя общему *духу* ея міропониманія, но *формально* ни въ какомъ отношеніи не выступающія противъ господствующей доктрины и, повидимому, служащія вящему торжеству ея.

Онтологистическая спекуляція, развивающаяся на всемъ протяженіи среднихъ вѣковъ, служитъ *раціональному* обоснованію основной истины всего христіанскаго вѣроученія.

Дѣйствительную природу своихъ предпосылокъ она обнаруживаетъ впервые въ новой философіи, гдѣ къ ней прямо примыкаютъ попытки строго отвлеченнаго построенія всего міросозерцанія, не справляющагося больше о своемъ соотвѣтствіи традиціонной религіозной философіи.

III. ПАНЛОГИСТИЧЕСКІЙ ХАРАКТЕРЪ ОСНОВНЫХЪ ЧАСТЕЙ ФИЛОСОФІИ СПИНОЗЫ.

III. Панлогистическій характеръ основныхъ частей философіи Спинозы.

Общій обзоръ двухъ важнѣйшихъ теченій, въ которыхъ отчетливо выступаютъ элементы панлогистической концепціи, позволилъ намъ выяснить необходимыя предпосылки ея и опредѣлить основные моменты ея послѣдовательнаго развитія.

Панлогизмъ вырастаетъ изъ монотеизма. Движущимъ нервомъ его построеній является строго раціоналистическая теорія познанія; метафизика, отвѣчающая ея требованіямъ, должна ставить своей задачей сведеніе всей дѣйствительности къ самодовлѣющей системѣ понятій, логическая связь которыхъ представляетъ собою единственный источникъ реальныхъ причинныхъ отношеній.

Усилія панлогизма, въ виду его генетической связи съ монотеизмомъ, направляются прежде всего на рѣшеніе проблемы подлинно сущаго въ его противоположности условной и преходящей дѣйствительности.

Первый моментъ панлогизма и логически, и исторически составляетъ отвлеченное ученіе о сущемъ, причемъ выводы Парменида о совершенной непричастности сущаго міру преходящихъ явленій, о безусловной замкнутости его въ своихъ абстрактныхъ опредѣленіяхъ представляютъ классически послѣдовательное и законченное выраженіе этого момента.

Второй моментъ панлогизма (сущее, какъ логическая основа конкретной дѣйствительности) предполагаетъ прежде всего отказъ отъ безусловной замкнутости сущаго.

Отказъ этотъ не вытекаетъ изъ необходимыхъ посылокъ панлогизма, а прямо противорѣчитъ неизбѣжнымъ выводамъ изъ нихъ; зато эта непослѣдовательность даетъ возможность связать абстрактное единство сущаго съ конкретной множественностью, данною въ нашемъ опытѣ, отношеніемъ основанія и слѣдствія.

Сведеніе внутренней реальности Божества къ отвлеченному понятію о немъ, разрѣшеніе нашей условной дѣйствительности въ систему понятій, закономѣрно *слѣдующихъ* изъ понятія абсолютнаго начала,—таковъ идеалъ панлогизма, къ достиженію котораго направлены всѣ усилія представителей его.

Предыдущее изслѣдованіе о начальныхъ формахъ панлогистическаго ученія значительно упростило намъ выполненіе нашей основной задачи: путемъ сопоставленія основныхъ предположеній системы Спинозы съ основными и неустранимыми утвержденіями *всякаго* панлогизма, выяснить ихъ внутреннее тождество.

Для этой цѣли намъ не придется даже измѣнять того систематическаго порядка, которому слѣдуетъ Спиноза, развивая свои идеи. Достаточно воспроизвести ихъ въ той послѣдовательности, которую мы находимъ въ самомъ зрѣломъ и полномъ ихъ выраженіи—„Этикѣ“, чтобы убѣдиться, что основныя утвержденія нашего философа безъ малѣйшаго насилія укладываются въ схему, намѣченную нами на предыдущихъ страницахъ.

Прежде, однако, чѣмъ перейти къ систематическому изложенію взглядовъ Спинозы въ той формѣ, въ которую онѣ сложились въ его послѣднемъ произведеніи, мы попытаемся въ самыхъ общихъ чертахъ выяснить ту *интимную* почву, на которой выросло его

міросозерцаніе и которая объединяетъ для него отдѣльныя и, повидимому, разрозненныя части системы въ одно цѣлое.

Центральною задачей всей философской дѣятельности Спинозы считаетъ познаніе природы высшаго блага и средствъ, ведущихъ къ нему. Очень рано приходитъ онъ къ убѣжденію, что единственное безусловное благо заключается въ „познаніи связи, которая объединяетъ (нашъ) разумъ со всей природою“ (cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet) [1]). Какимъ же путемъ можемъ мы прійти къ такому познанію?

Что оно вообще можетъ быть достигнуто, это Спиноза предполагаетъ съ самаго начала, возможность абсолютнаго познанія не составляетъ для него, какъ для представителя крайняго раціонализма, даже проблемы.

Весь вопросъ въ выборѣ средствъ для выполненія данной задачи, а не въ ея принципіальной выполнимости.

Познаніе осуществляется исключительно въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ. Если абсолютное начало познаваемо до конца не только въ своихъ проявленіяхъ, но и въ своей внутренней сути, то въ немъ не можетъ быть ничего, что бы принципіально выходило за предѣлы *нашихъ* понятій. Въ послѣднихъ дано все, что необходимо для абсолютнаго познанія: философъ находитъ въ нихъ всѣ средства для построенія такой системы понятій, которая представляла бы полное и адэкватное воспроизведеніе объективнаго порядка дѣйствительности. Безусловная раціональность [2]) всего существующаго, какъ условіе адэкватнаго познанія

---

[1]) Tract. de intellectus emendatione, II, 13.

[2]) Раціональность, въ смыслѣ безусловнаго соотвѣтствія отношеніямъ нашей отвлеченной мысли, не слѣдуетъ смѣшивать съ *разумностью* въ широкомъ смыслѣ слова. Конкретно-идеалистическое міропониманіе, напримѣръ, безусловно признаетъ разумность подлиннаго начала дѣйствительности, рѣши-

дѣйствительности—такова главная предпосылка системы Спинозы. Это предположеніе составляетъ въ то же время основу и движущій нервъ всякаго панлогизма.

Спиноза убѣжденъ, что въ его системѣ такое познаніе осуществлено на самомъ дѣлѣ, конкретная дѣйствительность, бытіе условное и приходящее *выведены* изъ бытія безусловнаго и вѣчнаго съ такою же необходимостью, съ какою изъ природы треугольника выведено равенство его угловъ двумъ прямымъ.

Такое утвержденіе имѣетъ своей необходимой предпосылкой, какъ я уже указывалъ, абсолютную раціональность всего существующаго и вытекающее изъ него наше право прилагать къ нему *наши* логическія категоріи. Въ однихъ и тѣхъ же логическихъ актахъ мы обнимаемъ дѣйствительность условную, обосновывающую ее дѣйствительность абсолютную и ихъ внутреннюю связь. Имманентность Бога вселенной implicite уже дана въ предпосылкахъ міросозерцанія: если бытіе безусловное трансцендентно міру, если оно «выше разума, выше бытія (ὑπέρνους, ὑπερούσιος—Плотинъ), то путь, намѣченный нашимъ философомъ, очевидно не ведетъ къ цѣли. Чтобы быть предметамъ адэкватнаго познанія, Богъ долженъ составлять съ конкретною дѣйствительностью одно неразрывное цѣлое, вполнѣ выразимое въ *нашихъ* логическихъ категоріяхъ.

Какое же изъ нашихъ понятій мы вправѣ приложить къ Богу

тельно отрицая его выразимость въ отвлеченныхъ актахъ нашей мысли. Въ своей внутренней природѣ абсолютная реальность недоступна нашей абстрактной мысли. Если бы наше отношеніе къ Божеству опредѣлялось исключительно отвлеченнымъ разсудкомъ, мы бы могли приписывать Ему одни только отрицательные признаки. Именно къ такому результату и приводитъ панлогизмъ.

такимъ образомъ, чтобы оно адэкватно выражало его внутреннюю сущность?

Отвѣтъ опять таки вытекаетъ изъ неустранимаго постулата системы.

Отношенія мыслимыя строго отвѣчаютъ отношеніямъ дѣйствительнымъ. «Первое» въ дѣйствительномъ порядкѣ вещей должно быть также «первымъ» для нашего мышленія «Primum ontologicum debet esse primum logicum» [1]). Какъ въ «порядкѣ дѣйствительности» существуетъ начало, все собою обусловливающее и ничѣмъ необусловливаемое, такъ и въ «порядкѣ идей» должно существовать такое понятіе, которое носило бы абсолютно первоначальный характеръ, возвышаясь и обусловливая собою все, что можетъ быть предметомъ нашей мысли.

Абсолютное познаніе должно представлять собою систему понятій, развивающихся и вытекающихъ съ безусловною необходимостью изъ одного основного, всеобъемлющаго понятія [2]). Разъ такая система *адэкватно* воспроизводить дѣйствительную связь вещей, то въ этой связи не можетъ быть ничего, что бы принципіально не укладывалось въ рамки чисто идеальныхъ отношеній. Если «порядокъ вещей» (ordo rerum) совершенно тотъ же, что «порядокъ идей» (ordo idearum) то между связью логической и связью реальною не можетъ быть никакого различія.

Если вещи «безъ Бога не могутъ ни существовать на быть поняты» (sine Deo nec esse nec concipi possunt), то ихъ зависимость отъ Бога не можетъ имѣть иного характера, кромѣ чисто-логическаго.

Но если всѣ отношенія сведены къ отношеніямъ логическимъ,

---

[1]) Формула эта принадлежитъ крупнѣйшему представителю католическаго онтологизма *Gioberti*.

[2]) См. Tr. de intelectus emendatione § 42.

то и абсолютное начало только логически отличается отъ міра конечныхъ вещей.

Различіе ихъ — это различіе обусловливающаго и обусловливаемаго.

Уже въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ Спинозы отчетливо выступаетъ, какъ это показываетъ набросанный нами очеркъ, панлогистическій характеръ его міросозерцанія. Особенно цѣненъ въ этомъ отношеніи «Tractatus de intellectus emendatione», который слѣдуетъ разсматривать, какъ важное дополненіе къ «Этикѣ». Поэтому въ дальнѣйшей характеристикѣ философіи Спинозы мы будемъ иногда привлекать матеріалъ, заключенный и въ этомъ Трактатѣ.

---

1. Панлогистическій характеръ ученія Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ.

Первыя же строки «Этики» вводятъ насъ въ средоточіе міросозерцанія Спинозы.

«Подъ *причиной самого себя* я понимаю то, сущность чего заключаетъ (въ себѣ) существованіе, или то, природа чего не можетъ быть понята иначе, какъ существующею» [1]).

«Подъ *субстанціей* я понимаю то, что въ себѣ есть и понимается черезъ себя, т.-е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи никакой другой вещи» [2]).

---

[1]) „Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens". (Eth. I Def. 1).

[2]) Per *substantiam* intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei. (Ib. Def. 3).

«Подъ *Богомъ* я понимаю сущность абсолютно безконечную, то-есть субстанцію, состоящую изъ безконечно многихъ аттрибутовъ, каждый изъ которыхъ выражаетъ вѣчную и безконечную сущность» [1]).

Казалось бы, мы имѣемъ здѣсь чисто номинальныя опредѣленія понятій, вся задача которыхъ выяснить съ возможною точностью, что именно понимаетъ авторъ подъ тѣмъ или инымъ терминомъ.

Спиноза смотритъ на этотъ вопросъ совершенно иначе.

Для него истинное опредѣленіе адэкватно выражаетъ природу опредѣляемой вещи [2]), при чемъ критеріемъ истинности являются исключительно имманентные признаки опредѣленія: его ясность и отчетливость. Поэтому приведенныя выше опредѣленія нужно разсматривать, какъ фактическія утвержденія, предвосхищающія въ значительной степени содержаніе основныхъ частей системы.

Мы коснулись уже въ началѣ настоящей главы основы всѣхъ построеній Спинозы—ультра-раціоналистической теоріи познанія—и пытались показать, что послѣдовательное и неуклонное проведеніе ея совмѣстимо только съ панлогистическимъ міропониманіемъ.

Единственнымъ орудіемъ раціонализма является опредѣленіе, полагающее природу вещи и служащее основой всѣхъ выводовъ о ней.

---

[1]) „Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit“ (Ib. Def. 6).

[2]) Eth. I 8, Schol. 2: ... veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere... praeter rei definitae naturam.

Ср. также Tr. de intell. emend. § 95.

Совершенное опредѣленіе должно выяснить подлинную сущность вещи [1]).

У Парменида природу подлинно-сущаго опредѣляетъ предикатъ бытія, аналитически вытекающій изъ понятія сущаго.

Точно также для Спинозы подлинное сущее есть «причина самого себя», изъ понятія которой слѣдуетъ (въ качествѣ ея предиката) существованіе (cuius essentia involvit existentiam). Весь сложный путь, ведущій сначала къ седьмой [2]), а затѣмъ къ одиннадцатой теоремѣ [3]) для доказательства необходимаго существованія безусловнаго совершенно излишенъ, такъ какъ его результатъ данъ въ исходномъ пунктѣ.

Опредѣленіе *субстанціи* по существу выражаетъ то же, что и понятіе «причины самого себя», именно логическую необусловленность никакимъ инымъ понятіемъ (id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat).

Наконецъ, опредѣленіе Бога обнимаетъ два момента, изъ которыхъ только первый (ens absolute infinitum) относится къ ученію о Богѣ въ немъ самомъ, тогда какъ второй моментъ, которому Спиноза придаетъ характеръ поясненія къ перво-

---

[1]) De intell. emend. § 95: *Definitio* ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare. (Ср. также вторую схолію къ восьмой теоремѣ первой книги).

Ib. § 94: ... recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare („Правильный путь къ открытію истины заключается въ образованіи мыслей изъ даннаго опредѣленія“).

[2]) Ad naturam substantiae pertinet existere (Къ природѣ субстанціи относится существованіе).

[3]) Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit (Богъ, или субстанція, состоящая изъ безчисленныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, существуетъ необходимо).

му [1]), на самомъ дѣлѣ уже заключаетъ переходъ къ слѣдующей части системы (ученіе о Богѣ, какъ логической основѣ міра). Подъ «*абсолютно* же безконечнымъ существомъ» Спиноза понимаетъ то, сущность чего исключаетъ какое бы то ни было ограниченіе и отрицаніе.

Иными словами «ens absolute infinitum» есть то-же, что «substantia» и «causa sui».

Всѣ эти понятія выражаютъ лишь отвлеченный и чисто отрицательный признакъ подлинно-сущаго—именно его (логическую) безусловность.

О внутренней реальности сущаго опредѣленій первой книги не говорятъ ничего.

Опять таки мы и здѣсь имѣемъ поразительное сходство съ Парменидомъ, у котораго природа сущаго исчерпывается самымъ общимъ и отвлеченнымъ предикатомъ бытія и выводимыми изъ этого предиката отрицательными признаками неизмѣнности, неподвижности и т. д.

Анализъ перваго, третьяго и шестого опредѣленія привелъ насъ къ убѣжденію, что мы имѣемъ въ нихъ варіаціи одной и той же мысли; проще было бы сразу разсматривать ихъ въ присущей имъ органической связи, чѣмъ прибѣгать къ псевдо-геометрическому методу для доказательства того, что цѣликомъ было дано уже въ отправномъ пунктѣ.

Этотъ исходный пунктъ въ краткой формулѣ можно выразить, какъ *необходимое бытіе логически безусловнаго*. Пользуясь терминологіей Парменида, мы можемъ адэкватно передать это положеніе слѣдующимъ образомъ: есть отвлеченное «сущее», не обу-

---

[1]) ... hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

словленное (логически) никакимъ инымъ «сущимъ», причемъ какъ отъ Парменида, такъ и отъ Спинозы мы узнаемъ только, что «сущее» *есть* и тщетно хотѣли бы узнать, *что́* оно есть.

Если бытіе «сущаго» слѣдуетъ изъ его понятія, то къ нему, очевидно, неприложима категорія времени: отношеніе предиката къ субъекту носить сверхвременный характеръ. *Сущее вѣчно.*

Такъ совершенно правильно заключалъ Парменидъ.

«Подъ вѣчностью,—говоритъ Спиноза,—я понимаю само существованіе, поскольку оно необходимо слѣдуетъ изъ одного опредѣленія вѣчной вещи» [1]). Но существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія одного только безусловнаго начала [2]) слѣдовательно абсолютно-сущее—вѣчно.

Сущее безконечно. Ибо нѣтъ другого «сущаго», которое бы его ограничивало, такова въ сокращенномъ видѣ аргументація Парменида. То же самое и такимъ же образомъ доказываетъ Спиноза.

Если бъ субстанція не была безконечной, ее ограничивала бы другая субстанція одинаковой съ первою природы (deberet terminari ab alia eiusdem naturae [3]), но эту возможность Спиноза отрицаетъ, опираясь на теорему пятую, утверждающую что «въ природѣ вещей не могутъ быть даны двѣ или больше субстанціи одной и той же природы» [4]).

Утвержденіе это съ формальной стороны выражаетъ то же, что и принципъ тождества неразличимыхъ (*principium identitatis*

---

[1]) ... Existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Eth. I Def. 8.

[2]) Напомнимъ читателю, что Спиноза опредѣляетъ безусловное (causa sui) какъ „id cuius essentia involvit existentiam“ (Def, I. 1).

[3]) Eth. I, 8. Dem.

[4]) „In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi“.

indiscernibilium) Лейбница: «Въ природѣ никогда не бываетъ двухъ существъ, которыя были бы одно совершенно, какъ другое и въ которыхъ нельзя было бы найти различія внутренняго» [1]).

Авторъ «Монадологіи» не допускаетъ возможности простого нумерическаго различія вещей, не сопровождаемаго качественными различіями. Но онъ не заключаетъ отсюда, что субстанція должна быть только одна, онъ принимаетъ, напротивъ, безконечное множество духовныхъ или точнѣе духообразныхъ существъ—монадъ или простыхъ субстанцій.

Очевидно, что пятая теорема придумана Спинозой неудачно, если изъ нея могутъ быть сдѣланы прямо противоложные выводы.

Самостоятельнаго значенія эта теорема не имѣетъ, она важна лишь тѣмъ, что на ней построенъ рядъ другихъ утвержденій, между прочимъ она играетъ важную роль въ доказательствахъ теоремы тринадцатой (о недѣлимости субстанціи) и четырнадцатой (субстанція существуетъ только одна).

Подвергая пятую теорему внимательному анализу, мы тѣмъ самымъ глубже проникнемъ въ методъ, которымъ пользуется Спиноза, развивая свои идеи.

Почему «въ природѣ вещей не можетъ быть двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы или аттрибута»? Если бы существовали многія различныя субстанціи—доказываетъ Спиноза—то онѣ бы отличались другъ отъ друга или различными атрибутами или различными аффекціями. Положеніе это слѣдуетъ для нашего философа изъ *анализа понятій* субстанціи, атрибута и аффекцій (модусовъ). Субстанція существуетъ въ себѣ,

---

1) La Monadologie § 9 Изд. Boutroux. Стр. 145. „Il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque".

аффекціи существуютъ въ другомъ, но все, что существуетъ (по аксіомѣ первой) существуетъ или въ себѣ или въ другомъ, слѣдовательно вещи не могутъ различаться ничѣмъ инымъ, «какъ субстанціями или что то же, ихъ аттрибутами и ихъ аффекціями» [1]).

Итакъ, если двѣ субстанціи различаются исключительно атрибутами, то ясно, что каждой субстанціи принадлежитъ отличный отъ другихъ атрибутъ или что существуетъ только одна субстанція съ однимъ и тѣмъ же атрибутомъ (non dari nisi unam eiusdem attributi). [2])

Если различіе субстанцій основано на различіи аффекцій (при одномъ и томъ же атрибутѣ), то вѣдь аффекціи или модусы не затрагиваютъ истинной природы субстанціи: субстанція первѣе своихъ аффекцій (что опять-таки вытекаетъ изъ ея понятія), поэтому она должна разсматриваться въ себѣ самой (in se considerata hoc est vere considerata) [1]) и разсматриваемая такимъ образомъ субстанція не можетъ быть отличной отъ другой и слѣдовательно существуетъ только одна съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ. Мы воспроизвели аргументацію Спинозы почти буквально и трудно не согласиться съ тѣмъ, что пресловутый «геометрическій методъ» безъ малѣйшей надобности усложняетъ ходъ аргументаціи, требуетъ постоянныхъ повтореній, утомляющихъ вниманіе и дѣлаетъ изложеніе крайне однообразнымъ и безцвѣтнымъ. Къ тому же онъ далеко не предохраняетъ отъ возможности прямыхъ логическихъ ошибокъ, общій источникъ которыхъ въ томъ, что односторонніе абстрактныя опредѣленія не могутъ покрыть дѣйствительности съ ея многообразными отношеніями.

---

[1]) Eth. I 4 Dem.
[2]) Ib. 5 Dem.

Такъ, въ воспроизведенной нами аргументаціи упущена изъ виду слѣдующая возможность: двумъ или болѣе субстанціямъ могутъ принадлежать въ одномъ отношеніи совершенно тождественные атрибуты и въ то же время *въ другомъ отношеніи* каждой изъ нихъ могутъ принадлежать различные атрибуты. Выводъ Спинозы былъ бы правиленъ съ формальной стороны только въ томъ случаѣ, если бы природа субстанціи всецѣло исчерпывалась *однимъ* атрибутомъ, но этого, какъ извѣстно, не допускаетъ и самъ авторъ «Этики». [1]).

Возвращаясь къ прерванному разсмотрѣнію пятой теоремы, мы можемъ констатировать, что центръ аргументаціи, какъ въ этой, такъ и въ предыдущихъ и подготовляющихъ ее теоремахъ, лежитъ въ отвлеченномъ анализѣ понятій субстанціи, аттрибута и модуса. Такъ какъ на эту теорему опирается, какъ мы указывали, теорема восьмая (о безконечности субстанціи), то нашъ анализъ даетъ намъ право придти къ заключенію, что и въ этомъ ученіи Спиноза слѣдуетъ по тому же отвлеченному пути, что и въ выведеніи тѣхъ признаковъ субстанціи, съ которыми мы познакомились на предыдущихъ страницахъ.

Способъ выведенія и результатъ его—мы еще разъ настаиваемъ на этомъ—*принципіально* одинаковы у Парменида и у Спинозы, только мысль перваго, не стѣсняемая требованіями геометрическаго метода, движется по самому прямому и естественному пути, тогда какъ мысль второго повсюду выбираетъ окольный, изви-

---

[1]) Мы не можемъ въ нашей статьѣ удѣлять много вниманія формальной критикѣ аргументаціи, которую мы находимъ въ „Этикѣ“. Интересующихся ею отсылаемъ къ сочиненію Erhardt'a „Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik“ 1908, Стр. 67—195. Къ сожалѣнію въ этомъ произведеніи, точно также, какъ и въ цѣнныхъ комментаріяхъ Кирхманна, не всегда выдержанъ имманетный характеръ критики.

листый и крайне утомительный путь: не желая во что бы то ни стало разстаться съ «геометрическимъ способомъ» изложенія, Спиноза рѣшительно игнорируетъ ту истину геометріи, которая гласитъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками.

Анализъ пятой теоремы значительно облегчитъ намъ изслѣдованіе того пути, по которому Спиноза идетъ къ установленію дальнѣйшихъ признаковъ абсолютнаго.

«Субстанція абсолютно-безконечная—недѣлима». [1]) Если бы субстанція была дѣлимой, то части, получившіяся отъ этого дѣленія, или сохраняли бы природу цѣлаго или теряли бы ее. Въ первомъ случаѣ мы должны были бы признать существованіе многихъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибуттомъ, что, *согласно теоремѣ пятой* невозможно. Во второмъ случаѣ субстанція, распадаясь на части, лишенныя ея природы, переставала бы существовать, но бытіе субстанціи есть ея необходимый предикатъ, вытекающій изъ ея отвлеченной сущности, слѣдовательно, сдѣланное допущеніе ведетъ къ логическому противорѣчію [2]).

И по поводу только что разсмотрѣнной теоремы мы могли бы съ полнымъ правомъ повторить наши замѣчанія о утвержденіяхъ, разсмотрѣнныхъ раньше.

Субстанція одна. [3]) Ея абсолютно безконечной сущности при-

---

[1]) Substantia absolute infinita est indivisibilis. (Eth. I, 13).

[2]) Въ корролларіи первомъ къ разсмотрѣнной нами теоремѣ общее положеніе о недѣлимости субстанціи абсолютно-безконечной прилагается къ матеріальной субстанціи (... nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem). Съ формальной стороны можно возразить, что мы вообще еще ничего не знаемъ о тѣлесной субстанціи и слѣдовательно не имѣемъ права утверждать что-либо о ней.

[3]) Praeter Deum nulla dari nezue concipi potest substantia (Eth. I, 14). (Кромѣ Бога не можетъ ни существовать (быть данной) ни быть понятой ни одна субстанція).

надлежатъ *всѣ* атрибуты, если бы мы допустили кромѣ абсолютно-безконечнаго существа еще другія субстанціи, то атрибуты послѣднихъ совпадали бы съ атрибутами безконечной субстанціи, что противорѣчитъ теоремѣ пятой.

Опять-таки этотъ результатъ могъ бы быть достигнуть болѣе прямымъ путемъ. Сопоставьте съ аргументаціей Спинозы тотъ силлогизмъ, при посредствѣ котораго Парменидъ доказываетъ единство (или точнѣе *единичность*) сущаго [1]) и вы несомнѣнно согласитесь съ замѣчаніемъ Гегеля: «Но (то утвержденіе, согласно которому) существуетъ только *одна* субстанція, заключается уже въ опредѣленіи субстанціи, доказательства представляютъ лишь формалистическія потуги мысли, которыя лишь затрудняютъ пониманіе Спинозы. [2])

Чтобы закончить нашъ общій обзоръ ученія Спинозы о подлинно-сущемъ въ немъ самомъ, мы укажемъ еще на то, что *неизмѣнность субстанціи* выводится въ корролларіи къ теоремѣ двадцатой [3]), какъ слѣдствіе тождества въ ней отвлеченной сущности (essentia) и бытія, или проще понятія и бытія. Тождество это подразумѣвается уже въ опредѣленіи causa sui, съ котораго начинается «Этика» и слѣдовательно весь утомительный путь, ведущій къ двадцатой теоремѣ для доказательства ея второго королларія оказывается излишнимъ.

---

[1]) Мы привели его въ началѣ главы посвященной Парменіду:

То что (существуетъ) внѣ сущаго (есть) несущее:

Несущаго нѣтъ вовсе.

Сущее—одно.

[2]) „Dass abes nur *eine* Substanz ist, liegt schon n der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen“.

[3]) ... Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia (XX, Cor. 2). (Богъ или всѣ аттрибуты Бога неизмѣнны).

Приговоръ Гегеля справедливъ такимъ образомъ и по отношенію къ доказательству неизмѣнности подлинно сущаго, съ полнымъ правомъ его можно распространить на *все* ученіе Спинозы о абсолютно-безконечной субстанціи въ ней самой. Отъ начала до конца мы имѣемъ въ немъ рядъ отвлеченныхъ выводовъ о природѣ безусловнаго изъ его понятія, цѣпь силлогизмовъ, начинающихся съ понятія «причины самаго себя, сущность которой заключаетъ въ себѣ существованіе».

Въ опредѣленіи этомъ содержится,—мы позволимъ себѣ еще разъ остановиться на этомъ исключительно важномъ пунктѣ,—метафизическое утвержденіе, составляющее основу всей философіи Спинозы.

Въ болѣе расчлененной формѣ оно содержитъ то же, что и исходная посылка системы Парменида.

Имѣя въ виду ученія Спинозы объ истинномъ опредѣленіи, полагающемъ природу вещи, мы можемъ опредѣленіе первое выразить въ слѣдующей формѣ: «Изъ отвлеченной сущности (или, проще изъ понятія) причины самого себя слѣдуетъ ея существованіе», совершенно какъ у Парменида изъ отвлеченнаго понятія сущаго слѣдуетъ то, что оно есть.

Мы пытались въ главѣ, посвященной элейскому философу, показать, что основа всей панлогистической концепціи лежитъ въ отождествленіи сущаго и бытія.

Бытіе, взятое отвлеченно отъ сущаго [1]), есть не что иное, какъ чистая мысль, голая абстракція, поэтому отождествленіе мысли и сущаго (...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) дано по существу уже въ исходномъ положеніи обѣихъ системъ.

Замѣтимъ при этомъ, что, если у Парменида тождество бытія

---

1) Ср. стр. 18 и 19 нашей статьи.

и сущаго можетъ быть установлено лишь путемъ отвлеченнаго анализа его доктрины, то у Спинозы мы находимъ его прямо и отчетливо выраженнымъ въ теоремѣ двадцатой первой книги: «Существованіе Бога и Его сущность есть одно и то же».

Мы вправѣ такимъ образомъ настаивать на томъ, что средоточіе всякаго панлогизма, проникнувъ въ которое мы можемъ легче всего раскрыть внутреннюю связь между всѣми его построеніями, образуетъ отождествленіе сущаго и его отвлеченнаго предиката бытія или сущаго и мысли [2]).

Принявъ это отождествленіе въ качествѣ своего отправного пункта, ученіе Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ цѣликомъ воспроизводитъ ученіе Парменида о сущемъ, представляющее классическую форму панлогизма, удивительно послѣдовательное и законченное выраженіе перваго, основного и безусловно неустранимаго момента его.

Это совпаденіе нельзя, разумѣется, объяснять непосредственною зависимостью Спинозы отъ Парменида. Нашъ философъ имѣлъ о своемъ великомъ предшественникѣ несомнѣнно лишь самое общее и смутное представленіе.

Установить *генетическую* связь между ними невозможно, хотя нѣкоторая, правда очень тонкая и мало замѣтная, историческая нить все же ведетъ отъ родоначальника панлогизма къ его крупнѣйшему продолжателю: несомнѣнно значительное вліяніе элейскаго мудреца на Платона; къ ученію Платона о идеяхъ, понятому правда очень односторонне, примыкаетъ черезъ посредство не-

---

[1]) „Dei existentia eius que essentia unum et idem sunt".

[2]) „Парменидъ,—замѣчетъ Плотинъ (Enneades V 1, 8),—„сводилъ въ одно и то же Сущее и Умъ и Сущее при томъ полагалъ не въ вещахъ чувственнаго міра".

(εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο).

оплатонизма логическій реализмъ Эріугены, Вильгельма Шампо и Ансельма Кентерберійскаго.

На почвѣ созданной ими теоріи выростаетъ онтологическій аргументъ, который воспринимается Спинозой и играетъ въ его отвлеченной спекуляціи центральную роль.

Исторически отправной пунктъ всей системы его — понятіе causa sui—непосредственно связанъ съ онтологистическими конструкціями среднихъ вѣковъ [1]).

Опредѣніе безусловно-сущаго, какъ «того, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе» (id cuius essentia involvit existentiam) встрѣчается въ схоластической философской литературѣ чрезвычайно часто, а неоднократное возвращеніе къ онтологическому аргументу во всѣхъ философскихъ произведеніяхъ Спинозы заставляетъ допустить, что именно изъ этого источника онъ заимствовалъ утвержденіе бытія сущаго, вытекающаго изъ его отвлеченнаго понятія.

Спиноза проводитъ до конца путь, вступить на который, схоластика сдѣлала лишь первую робкую попытку.

Допустивъ возможность выведенія бытія изъ понятія самаго совершеннаго существа (ens, quo nihil melius) [2]), схоластика въ

---

[1]) *Непосредственное* вліяніе на Спинозу оказала по всей вѣроятности поздняя схоластика, составлявшая предметъ школьнаго преподаванія въ его время. Freudenthal (Spinoza und die Scholastik въ сборникѣ „Philosopische Aufsätze, посвященномъ Эдуарду Целлеру 1887 г.) сопоставилъ основныя утвержденія „Cogitata metaphysica, первой и начала второй книги „Этики", съ различными мѣстами изъ сочиненій Суареца (крупнѣйшій представитель поздней схоластики), Мартини, Шейблера, Комбахіуса и Heerebord'a и установилъ длинный рядъ поразительныхъ совпаденій.

[2]) Изъ формулы Александра Галлесскаго Optimum est optimum—аргументируетъ doctor irrefragabilis—Ergo optimum est, quia intellectu eius quod est „optimum" intelligitur „esse" („Совершеннѣйшее есть совершеннѣйшее.....

принципѣ признала законность отвлеченныхъ конструкцій, касающихся основныхъ истинъ религіи.

Но она не предвидѣла и не могла предвидѣть результатовъ, къ которымъ должна было привести отвлеченная мысль, въ себѣ самой усматривающая единственную подлинную дѣйствительность.

Богъ Ансельма и Бонавентуры не только *логически* безусловное существо, которому принадлежатъ только отвлеченные и по существу чисто отрицательные признаки, аналитически выводимые изъ его понятія, но и живая творческая сила, въ своей внутренней сути недоступная нашему отвлеченному познанію.

Въ основѣ нашего понятія о Богѣ лежатъ прежде всего явленія религіознаго опыта, которыя мы относимъ къ Его дѣйствію на насъ, затѣмъ созерцаніе порядка, цѣлесообразности и красоты въ мірозданьи, властно ведущее нашу мысль къ признанію разумнаго Творца вселенной.

Источники познанія Божества для нашего ограниченнаго разума могутъ быть только *апостеріорными*.

Эти источники понятія о Богѣ обусловливаютъ для представителей религіозной мысли среднихъ вѣковъ увѣренность въ объективномъ существованіи Его: бытіе Бога, прежде чѣмъ сдѣлаться предметомъ отвлеченныхъ конструкцій, дано какъ несомнѣнный фактъ живого религіознаго сознанія. Спиноза извращаетъ это отношеніе: «Природа Божества, въ ея отличіи отъ ея реальности, т.-е. логическое о немъ понятіе, въ своей отвлеченности существующее только въ нашемъ разсудкѣ и нигдѣ внѣ его, оказывается реальнымъ основаніемъ, *причиною дѣйствительности* Божества»[1]). Въ этомъ извращеніи—основа всего панлогизма.

Слѣдовательно совершеннѣйшее существуетъ, ибо въ понятіи „совершеннѣйшаго“ уже заключается понятіе „существованія“).

[1]) Лопатинъ. Положительныя задачи философіи. Ч. 1, Изд. 2. Стр. 312.

2. Ученіе Спинозы о мірѣ, какъ о слѣдствіи отвлеченной сущности Божества.

Общій результатъ, къ которому мы пришли въ предыдущемъ изслѣдованіи, можно выразить слѣдующимъ образомъ. Ученіе Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ исторически примыкаетъ къ средневѣковой онтологистической спекуляціи, выросшей на почвѣ теоріи логическаго реализма; послѣдовательно развивая ученіе о бытіи, какъ отвлеченномъ предикатѣ, слѣдующемъ изъ понятія Божества, Спиноза создаетъ первую и основную часть своей системы, которая во всемъ существенномъ совпадаетъ съ классическимъ выраженіемъ перваго момента панлогизма въ системѣ Парменида. Такимъ образомъ мы можемъ считать доказаннымъ наше утвержденіе относительно панлогистическаго характера *основы* міросозерцанія Спинозы.

Представляетъ ли и дальнѣйшее развитіе его идей продолженіе того же отвлеченнаго пути, на который вступилъ нашъ философъ въ своемъ ученіи о Богѣ? Находимъ ли мы въ его міросозерцаніи отчетливо проведеннымъ и второй моментъ панлогистической концепціи?

Въ утвердительномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ едва ли можно колебаться.

Мы видѣли, что основную задачу всей своей философской дѣятельности Спиноза видитъ въ «познаніи связи, которая объединяетъ нашъ разумъ со всею природою». Связь эта, какъ мы пытались выяснить въ началѣ настоящей главы, не можетъ носить никакого иного характера, кромѣ чисто-логическаго. Если подлинно сущее понято, какъ отвлеченная обусловливающая самое себя сущность, или, проще, какъ понятіе необусловленное никакимъ инымъ понятіемъ, то міръ конечныхъ вещей не мо-

жетъ быть представленъ иначе, какъ логическое слѣдствіе этого понятія, всецѣло имъ обусловленное. Единство Бога и міра должно быть сведено къ единству основанія и слѣдствія [1]) обусловливающаго и обусловленнаго [2]). Понятіе Бога имѣетъ абсолютно первоначальный характеръ [3]), оно само отъ себя [4]) полагаетъ дѣйствительность Божества; напротивъ, всѣ конечныя вещи имѣютъ производный характеръ, основа ихъ бытія не въ нихъ самихъ, а въ безусловно-сущемъ [5]).

Какимъ же образомъ проводитъ Спиноза свое ученіе о мірѣ, какъ о слѣдствіи отвлеченной сущности Божества.

Прежде всего онъ сталкивается съ трудностью, которая неизбѣжно выступаетъ при переходѣ отъ перваго момента панлогизма ко второму. Подлинно-сущее у Спинозы, совершенно такъ же, какъ и у Парменида, абсолютно замкнуто въ себѣ; оно не можетъ быть ничьей причиной, такъ какъ причинное отношеніе предполагаетъ реальное раскрытіе силы, а отвлеченное сущее абсолютно бездѣйственно. Панлогизмъ отождествляетъ

---

[1]) Основаніе и слѣдствіе, какъ понятія соотносительныя, образуютъ неразрывное *логическое* единство.

[2]) Въ этомъ пункѣ панлогизмъ переходитъ въ пантеизмъ.

[3]) Eth. I 16, Соч. 3... Deum esse absolute causam primam. (... Богъ есть причина абсолютно первая).

[4]) Т.-е. не нуждаясь ни въ какомъ иномъ понятіи.

[5]) Богъ есть „вещь, которая въ себѣ есть и черезъ себя понимается“, („res quae in se est et per se concipitur“) конечныя же вещи суть модусы божественной субстанціи, которые „безъ субстанціи не могутъ ни существовать ни быть поняты“ („sine substantia nec esse nec concipi possunt“) (Eth. I 15, Dem.).

причину съ основаніемъ, а реальное причиненіе съ логическимъ слѣдованіемъ; однако это отождествленіе не устраняетъ указанной трудности: слѣдствіе отлично отъ своего основанія, міръ, какъ слѣдствіе отвлеченнаго сущаго, существуетъ внѣ его; но сущее—одно, и внѣ его ничего существовать не можетъ; такимъ образомъ взглядъ на сущее, какъ на основаніе міра вноситъ въ него неустранимое логическое противорѣчіе, изъ котораго — одинъ только выходъ, именно безусловное отрицаніе всякой иной реальности, кромѣ реальности сущаго (элеатизмъ).

Къ такому же заключенію можемъ мы придти путемъ разсмотрѣнія тѣхъ признаковъ, которые Парменидъ и Спиноза приписываютъ сущему.

Всѣ они имѣютъ чисто отрицательный характеръ.

Первоначальныя опредѣленія сущаго у Спинозы (causa sui, id, cuius conceptus non indiget eonceptu alterius rei, ens absolute infinitum), какъ мы пытались доказать, выражаютъ лишь логическую *необусловленность* сущаго. Вѣчность сущаго означаетъ лишь неприложимость къ нему опредѣленій времени, единичность субстанціи—лишь отсутствіе въ ней множественности, наконецъ, отрицательный характеръ такихъ опредѣленій, какъ недѣлимость и неизмѣнность, не требуетъ поясненій. Если мы затѣмъ обратимся къ міру конечныхъ вещей, то, даже разрѣшивъ его въ систему отвлеченныхъ понятій, мы принуждены будемъ приписать ему нѣкоторый положительный характеръ: о каждой вещи, какъ бы ничтожна и преходяща она ни была, мы знаемъ, какіе признаки принадлежатъ ей въ отличіе отъ другихъ вещей. Богъ и природа, производящая и произведенная природа (natura naturans и natura naturata)—говорятъ намъ дальше—образуютъ неразрывное единство, именно единство основанія и слѣдствія. Но

„знаніе слѣдствія зависитъ отъ знанія основанія“ [1]). Если мы знаемъ только то, какіе признаки *не* принадлежатъ основанію, то какое положительное слѣдствіе можемъ мы изъ него вывести? Какъ отъ отрицательныхъ предикатовъ подлинной дѣйствительности найти переходъ къ положительнымъ предикатамъ дѣйствительности условной?

Спиноза не только не показалъ возможности такого перехода, но въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей пришелъ къ выводамъ, ярко освѣщающимъ внутреннія противорѣчія такой попытки.

Отъ *акосмизма* первой общей части своей системы нашъ философъ переходитъ къ *пантеизму* [2]) слѣдующей общей части,

---

1) Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit (Eth. I Ax. 4).

Effectus (дѣйствіе) Спиноза отождествляетъ со слѣдствіемъ, causa (причину) съ основаніемъ; поэтому передавая аксіому четвертую, мы для краткости изложенія прямо подставляемъ «слѣдствіе» на мѣсто «дѣйствія», и «основаніе» на мѣсто „причины“.

2) Терминомъ „пантеизмъ“ въ его противоположности „теизму“ очень часто злоупотребляютъ. Если отвлечься отъ нѣкоторыхъ признаковъ, принадлежащихъ только отдѣльнымъ *частнымъ* формамъ пантеистическаго міропониманія (безсознательность абсолютнаго начала дѣйствительности, утверждаемая въ нѣмецкомъ идеализмѣ, теорія эманаціи неоплатониковъ и Каббалы и т. п.), то всѣ ходячія разграниченія пантеизма и теизма оказываются совершенно неудачными и приводятъ къ ряду весьма существенныхъ недоразумѣній. Пользуясь ходячими признаками пантеизма, можно очень легко причислить къ его сторонникамъ Августина, Эріугену, гностиковъ, Эккарта и Баадера, неизвѣстнаго автора такъ называемыхъ „Ареопагитикъ“ (конецъ V и начало VI вѣка) т.-е. цѣлый рядъ крупнѣйшихъ представителей христіанской мысли. Въ то же время такіе общіе и неясные признаки теизма, какъ личность абсолютнаго начала вселенной, даютъ полную возможность отнести къ его сторонникамъ Гассенди и Гоббеса, Бэкона и Вольтера. „Неужели,—говоритъ Лопатинъ,—мы имѣемъ здѣсь естественное дѣленіе системъ по ихъ внутренней однородности? Неужели... христіанскіе теологи сроднѣе

чтобы закончить рѣшительнымъ *атеизмомъ* въ спеціальныхъ частяхъ системы, обнимающихъ натурфилософію и психологію.

Въ ученіи о тѣлахъ, совпадающемъ съ господствовавшей въ его время корпускулярной теоріей и въ теоріи душевной жизни, представляющей важное звено въ исторіи ассоціативной школы, Спиноза совершенно забываетъ о томъ, что «вещи безъ Бога не могутъ ни существовать ни быть поняты», ихъ дѣйствительность изъ условной превращается въ извѣстномъ смыслѣ

по духу съ Гоббесомъ и Вольтеромъ, нежели съ Августиномъ и мистиками". (Положительныя задачи философіи. Ч. I, Изд. II, Стр. 281). Пантеистическими въ строгомъ смыслѣ слова являются только тѣ системы, «которыя утверждаютъ только *логическое* различіе между безусловнымъ и условнымъ, Богомъ и міромъ, и отрицаютъ различіе *реальное*,—для которыхъ Божество и вселенная въ самомъ дѣлѣ одна и та же вещь, только подъ двумя углами зрѣнія познающей мысли". (Тамъ же стр. 289).

Именно такъ смотритъ на отношеніе Бога къ міру Спиноза, и поэтому вторая общая часть его системы (ученіе о Богѣ, какъ основѣ вселенной) должна быть признана пантеистической въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова. Въ *первой* общей части (Ученіе о Богѣ въ немъ самомъ) нѣтъ и по существу не должно быть мѣста для міра, въ спеціальныхъ же частяхъ системы нѣтъ мѣста для Бога.

Выясненіе тождества послѣдовательнаго пантеизма и панлогизма принадлежитъ моему горячоуважаемому учителю Л. М. Лопатину и составляетъ чрезвычайно важное *открытіе* его, которое можетъ и должно весьма существеннымъ образомъ видоизмѣнить наши обычныя представленія о развитіи философской мысли.

Отсылаю читателей къ третьей части перваго тома „Положительныхъ задачъ философіи", гдѣ новый взглядъ на взаимоотношеніе панлогизма и пантеизма развитъ на широкой историко-философской основѣ. Ученикъ проф. Лопатина А. И.Огневъ въ своей прекрасной статьѣ „Пантеизмъ и панлогизмъ", напечатанной въ юбилейномъ сборникѣ Психологическаго общества, посвященномъ Л. М. Лопатину (Стр. 147—180), развиваетъ и дополняетъ выводы своего учителя.

въ дѣйствительность абсолютную и даже единственную, не нуждающуюся ни въ какомъ выведеніи и ни въ какой связи съ иною, высшей реальностью.

На первый взглядъ можетъ показаться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ вопіющимъ противо рѣчіемъ: конецъ системы ничего не знаетъ о началѣ ея и никакъ отъ него не зависитъ.

Вглядитесь однако внимательнѣе въ развитіе идей Спинозы и вы убѣдитесь, что надъ этимъ развитіемъ господствуетъ своеобразная внутренняя логика.

Подлинно-сущее, изъ котораго слѣдуетъ міръ конечныхъ вещей, есть ничто иное какъ безсодержательная абстракція, мысль, въ которой отсутствуетъ какое бы то ни было положительное содержаніе, голое ничто.

Поэтому выведеніе изъ него конкретной дѣйствительности не могло свестись ни къ чему иному, кромѣ болѣе или менѣе остроумной игры отвлеченными опредѣленіями, не затрагивающей ни дѣйствительныхъ вещей, ни дѣйствительныхъ отношеній.

Конецъ системы только раскрываетъ то, что въ скрытомъ видѣ содержится въ ея началѣ, убѣдительно доказывая несостоятельность всякой попытки выйти за предѣлыпонятія сущаго съ его чисто отвлеченными и отрицательными предикатами.

Продуктъ крайняго отвлеченія отъ всякаго положительнаго содержанія, понятіе, имѣющее единственнымъ предметомъ самое себя въ своей безусловной отвлеченности отъ всего, не можетъ быть единственной основой вселенной и господствующихъ въ ней отношеній.

Такимъ образомъ роковое противорѣчіе, выступающее при переходѣ отъ перваго момента панлогизма къ его второму моменту, цѣликомъ сохраняется и въ системѣ Спинозы.

Установивъ этотъ фактъ, мы можемъ перейти къ анализу

слѣдующей общей части міросозерцанія Спинозы въ ея отношеніи къ второму моменту панлогистической концепціи.

Мы видѣли, что панлогизмъ, стремясь къ объединенію отвлеченнаго сущаго съ міромъ конкретныхъ вещей, неизбѣжно приходитъ къ сведенію послѣдняго къ отвлеченнымъ понятіямъ и ихъ взаимноотношеніямъ.

Логическій реализмъ ранней схоластики, представляющій собою одностороннее развитіе ученія Платона объ идеяхъ, сводитъ всю дѣйствительность къ системѣ или—прибѣгнемъ къ наглядному образу—пирамидѣ понятій, расположенныхъ по ступенямъ убывающей логической общности. Логическій реализмъ *гипостазируетъ въ обратномъ порядкѣ* [1]) послѣдовательные акты нашей мысли, возвышающейся отъ понятій съ болѣе узкимъ объемомъ къ понятіямъ съ болѣе широкимъ объемомъ: ступени убывающей общности для него—ступени убывающей реальности. Высшая реальность принадлежитъ крайнему продукту отвлеченія, самой общей изо всѣхъ идей—идеѣ бытія; къ ней сходятся и изъ нея вытекаютъ всѣ остальныя идеи вплоть до понятій конкретныхъ вещей, занимающихъ низшую ступень пирамиды.

Какимъ образомъ самое отвлеченное изъ нашихъ понятій составляетъ основаніе, изъ котораго слѣдуетъ все, что существуетъ?—На этотъ вопросъ логическій реализмъ, составляющій одну изъ начальныхъ формъ панлогизма, не можетъ дать никакого отвѣта, точно также, какъ нашихъ сомнѣній не могутъ разрѣшить и болѣе развитыя формы этой концепціи.

Логическій реализмъ представляетъ собою классическій прообразъ второго момента всѣхъ дальнѣйшихъ видоизмѣненій

---

[1]) Естественный порядокъ ведетъ отъ понятій менѣе общихъ къ понятіямъ болѣе общимъ.

панлогизма, подобно тому, какъ система Парменида является классическимъ выраженіемъ перваго момента его. Однако ихъ значеніе для развитія панлогистическаго міропониманія далеко не одинаково.

Парменидъ создалъ неустранимую основу всѣхъ видоизмѣненій панлогизма, не допускающую по существу никакихъ отклоненій; напротивъ, логическій реализмъ допускаетъ нѣкоторыя колебанія.

Въ своей основѣ панлогизмъ — непремѣнно элеатизмъ [1]) (если онъ и не отрицаетъ множественности, то лишь потому, что не остается вѣрнымъ своимъ началамъ). Напротивъ въ примѣненіи его идей къ конкретной дѣйствительности возможны существенныя колебанія.

Первый моментъ одинаковъ во всѣхъ панлогистическихъ системахъ, второй же моментъ принимаетъ различныя, хотя и внутренно родственныя [2]) формы эріугенизма, спинозизма, гегельянизма и католическаго онтологизма XIX вѣка [3]).

---

[1]) Бытіе, какъ предикатъ подлинно-сущаго, полагающій всю его дѣйствительность, мы находимъ и въ „τὸ ὄν“ Парменида и въ „l'Être en général“ Мальбранша и въ „ens, cuius essentia involvit existentiam“ Спинозы и въ „das absolute Sein“ Гегеля и въ „esse in communi“ Gioberti, Фабра, Ubaghs и другихъ представителей католическаго онтологизма въ прошломъ столѣтіи.

[2]) Это внутреннее родство замѣтилъ отчасти еще Bayle, называя логическій реализмъ Вильгельма Шампо „spinozisme non développé“ (не развитымъ спинозизмомъ).

[3]) Установленіе *исторической* зависимости Спинозы отъ различныхъ идейныхъ теченій прошлаго не входитъ въ число задачъ нашего изслѣдованія. Если мы и касаемся иногда относящихся сюда вопросовъ, то лишь вскользь и не придавая имъ сколько-нибудь существеннаго значенія для нашей общей концепціи спинозизма. Мы не изслѣдуемъ вопроса о непосредственной зависимости составныхъ частей системы нашего философа отъ тѣхъ или иныхъ ученій Парменида, крупныхъ схоластиковъ и т. д. Мы пытаемся только выяснить, въ чемъ совпадаютъ и въ чемъ разнятся его воззрѣнія отъ его

Въ какомъ же отношеніи къ классическому прообразу второго момента панлогизма находится занимающая насъ форма?

Спиноза сохраняетъ ученіе о мірѣ, какъ о логическомъ слѣдствіи отвлеченной сущности Божества, но оставляетъ при этомъ путь онтологизированія іерархіи понятій. Въ теоріи по-

---

предшественниковъ. Замѣчая затѣмъ сходныя идейныя образованія у цѣлаго ряда мыслителей, подчасъ ничего не знающихъ другъ о другѣ, мы пытаемся опредѣлить общую идейную основу, на которой они вырастаютъ, ищемъ въ нихъ проявленій дѣятельности философскаго ума, вставшаго по отношенію къ дѣйствительности на одну изъ тѣхъ немногихъ основныхъ точекъ зрѣнія, многообразное взаимодѣйствіе и смѣна которыхъ и образуетъ исторію человѣческой мысли. Разумѣется, въ міросозерцаніи Спинозы сплетаются чрезвычайно многочисленныя и разнородныя вліянія, которыя въ большей или меньшей степени или отклоняютъ его мысль отъ ея основного панлогистическаго русла, или опять заставляютъ ее возвращаться къ нему. Мы не разсматриваемъ въ настоящей статьѣ этихъ колебаній, ограничивая свою задачу изслѣдованіемъ *основного* теченія, а оно, какъ намъ кажется, у Спинозы выступаетъ съ достаточной опредѣленностью, позволяющей намъ разсматривать его систему, какъ одно изъ классическихъ видоизмѣненій отвлеченно-идеалистическаго міропониманія.

Читателямъ, интересующимся *генезисомъ* философіи Спинозы, горячо рекомендуемъ книгу Дунина-Борковскаго: „Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie“ Münster i. W. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. 1910. Книга эта принадлежитъ къ самымъ глубокимъ и оригинальнымъ произведеніямъ всей историко-философской литературы вообще. По глубокой и необычайно разносторонней эрудиціи Дунинъ-Борковскій уступаетъ развѣ только Эдуарду Целлеру: онъ превосходный филологъ, въ совершенствѣ владѣющій всѣми важнѣйшими древними и новыми языками, первоклассный знатокъ древней, патристической и схоластической философіи, никѣмъ не превзойденный знатокъ философіи 17 вѣка; разсѣянныя въ его книгѣ замѣчанія культурно-историческаго характера свидѣтельствуютъ о глубокой исторической учености, а его тонкіе и блестящіе этюды (главнымъ образомъ въ журналѣ „Stimmen aus Maria-Laach“) по догматическому богословію, библейской критикѣ, исторіи искусства и исторіи

знанія нашъ философъ является сторонникомъ крайняго номинализма, онъ не можетъ поэтому прямо включить въ свою систему теорію, весь смыслъ которой въ признаніи логическаго и метафизическаго пріоритета за общими понятіями. Міръ (логически) *слѣдуетъ* изъ Бога, въ этомъ положеніи неустранимый

литературы (упомяну здѣсь о прекрасныхъ очеркахъ, посвященныхъ „Парсифалю" Вагнера, „Божественной комедіи" Данте, философскимъ драмамъ Кальдерона и т. д.) вызываютъ глубокое удивленіе передъ разносторонностью его духовныхъ запросовъ, чуждою малѣйшаго оттѣнка диллетантизма. Что же касается оригинальности въ освѣщеніи разсматриваемыхъ проблемъ, неподражаемой тонкости анализа, конгеніальности съ изучаемыми великими мыслителями прошлаго, наконецъ рѣдкаго художественнаго дарованія, то Дунинъ-Борковскій превосходитъ автора „Философіи грековъ". Въ спеціальной литературѣ, посвященной Спинозѣ, ни одно произведеніе не выдерживаетъ даже отдаленнаго сравненія съ книгой „іезуитскаго патера", какъ его презрительно называетъ г. Половцова въ своей рецензіи, напечатанной въ 105 книжкѣ „Вопросовъ философіи и психологіи". Рѣзко-отрицательный отзывъ г. Половцовой представляетъ, насколько мы знаемъ, единственное исключеніе среди весьма многочисленныхъ рецензій, замѣтокъ и статей, вызванныхъ книгою Дунина-Борковскаго. Противъ себя г. Половцова имѣетъ чуть ли не всѣхъ выдающихся знатоковъ Спинозы на Западѣ, единодушно признающихъ совершенно исключительныя достоинства разсматриваемаго произведенія.

Alfred Wenzel, самый горячій, порою неистовый почитатель Спинозы, усматривающій въ его системѣ чуть ли не окончательное и безусловное раскрытіе истины—его трудно поэтому заподозрить въ особомъ пристрастіи къ „іезуитскому патеру—"пишетъ въ лучшемъ нѣмецкомъ философскомъ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (T. 143, Стр. 1—19: „Ein neues Spinozabuch") „Ohne Zweifel gehört dieses grossangelegte Werk eines Iesuiten zu den *wertvollsten Erscheinungen der neueren Spinoza-Literatur*. Es ist ein Werk, das, um den geistigen Entwicklungsgang des jungen Philosophen an seinen geheimsten Quellen belauschen zu können, tief im Schutte der Vergangenheit wühlen musste, aber keinen toten Ballast (wir haben genug davon), sondern lebendige Quellen zum Licht emporhebt und eine *verschwende-*

постулатъ системы и ея движущій нервъ,—но это «слѣдованіе» нельзя разсматривать какъ постепенное нисхожденіе отъ понятія наиболѣе общаго и отвлеченнаго (идея бытія) къ понятіямъ съ болѣе узкимъ объемомъ. Міръ связанъ съ Богомъ, какъ свойство съ вещью или, если воспользоваться аристотелевски-

---

rische Fülle von feinen psychologischen Beobachtungen und von Anregungen zu neuen Forschungen in sich birgt" (стр. 1).

Рецензентъ такого серьезнаго журнала, какъ „Archiv für Geschichte der Philosophie" (27 т., Вып. I, Октябрь 1913), I. Halpern („Despinoza in neuer Beleuchtung"), хотя и дѣлаетъ Дунину-Борковскому рядъ принципіальныхъ возраженій по многочисленнымъ вопросамъ, затронутымъ въ его трудѣ, все же пишетъ о его книгѣ съ горячимъ и вполнѣ понятнымъ восторгомъ Изъ обширной статьи г. Halpern'a мы приведемъ нѣсколько наиболѣе характерныхъ мѣстъ: „Er beherrscht die oben geschilderten Methoden (методы историко-философскаго изслѣдованія) auf eine so meisterhafte Weise, dass man sein Werk nicht bloss zu *kaum erreichbaren Muster* nehmen, sondern auch zur Grundlage bei Ausarbeitung der Methodologie der Geschichtsforschung benutzen kann". (Стр. 49). Сочиненіе Дунина-Борковскаго представляетъ собою „eine hohe Schule der Philosophie, eine erbauliche Einleitung in ihre grosse Fabrik" (Ib). Въ своихъ выводахъ его авторъ „трогательно скроменъ и остороженъ" („rührend bescheiden und zurückhaltend"), по своей *конгеніальности* со Спинозой онъ призванъ въ высшей степени къ истолкованію его (стр. 59). Въ „мастерской разработкѣ матеріала" Дунинъ-Борковскій соединяетъ „polnische Observationsgabe und Befähigung zur Synthese mit der deutschen Gelehrsamkeit, methodischer Überlegung, Fleiss und Ehrlichkeit, mit englischer Klarheit und Pragmazität, mit französischem geistreichen Sinn, intuitiv treffenden Urtheil und Eleganz in der Ausführung". О художественномъ дарованіи автора Halpern говоритъ слѣдующее: „Endlich erhebt sich der Verfasser so sehr über die unangenehme Prosa der Forschungsarbeit, dass er sie in litterarische Gestalt voll künstlerischen Reizes bannt, selbst die philosophischen Ideen treten in diesem *wunderschönen Buch* gleichsam Figuren eines Romans oder eines Dramas auf". (Стр. 49). Въ заключеніе г. Halpern выражаетъ увѣренность, что произведеніе Д. Б. "auf lange Zeit das „standard-work" des Spinozismus bleiben wird" (Стр. 71). Я не стану утомлять читателя приведеніемъ многочисленныхъ аналогичныхъ

схоластической терминологіей—какъ акциденція съ субстанціей. Богъ—основа міра въ томъ же смыслѣ, въ какомъ вещь—основа своихъ свойствъ [1]).

Чѣмъ реальнѣе та или иная сущность, тѣмъ у нея больше свойствъ [2]). Абсолютно реальному существу (ens realissimum) должны поэтому принадлежать всѣ возможныя свойства и

отзывовъ, повторю только еще разъ, что всѣ компетентные изслѣдователи Спинозы, съ мнѣніемъ которыхъ мнѣ удалось ознакомиться, какъ бы радикально ни расходились они съ Д.-Б. по тѣмъ или инымъ вопросамъ, признаютъ чрезвычайно высокую цѣнность его изысканій. Изъ нѣмецкихъ ученыхъ я назову здѣсь проф. Ludwig'a Stein'a, автора превосходнаго обширнаго изслѣдованія „Spinoza und Leibniz", A. Menzel'я и Otto Hauser'a изъ англійскихъ — автора капитальнаго труда о Спинозѣ Pollock'a, изъ французскихъ P. Genys.

1) Предложенное Гегелемъ и усвоенное Эд. Эрдманомъ толкованіе ученія объ аттрибутахъ (аттрибуты, какъ *наши* субъективные углы зрѣнія на единую божественную субстанцію.—Эрдманнъ называетъ это толкованіе „модалистическимъ", Куно Фишеръ „формалистическимъ", Erhardt „субъективическимъ") можетъ считаться въ настоящее время окончательно отвергнутымъ.

Наиболѣе же распространенное въ новѣйшей литературѣ о Спинозѣ толкованіе аттрибутовъ, какъ *силъ* (die in der Substanz wirkenden Kräfte, die einzelnen in ihr befassten Potenzen.-Camerer) игнорируетъ отвлеченно-идеалистическій характеръ предпосылокъ системы Спинозы: въ міросозерцаніи, въ которомъ реальная причинная зависимость сведена всецѣло къ зависимости логической, нѣтъ мѣста для понятія силы и, если Спиноза то тутъ, то тамъ вводитъ его въ свою систему, то онъ впадаетъ этимъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собою. (См. объ этомъ въ концѣ нашей статьи.)

Толкованіе аттрибутовъ, какъ свойствъ субстанціи, является наиболѣе простымъ и естественнымъ уже хотя бы въ виду несомнѣнной зависимости терминологіи Спинозы отъ аристотелевски-схоластической: терминамъ субстанція и атрибуты отвѣчаютъ substantia и accidentia, ἡ οὐσία и τὰ συμβεβηκότα, вещь и свойство.

2) Eth. I 9: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

Спиноза уже въ шестомъ опредѣленіи первой книги говоритъ о Богѣ какъ о субстанціи, «состоящей изъ безчисленныхъ аттрибутовъ». Богъ проявляется въ мірѣ какъ вещь въ своихъ свойствахъ, категоріи вещи и свойства, субстанціи и акциденціи соотносительны, связь ихъ носитъ чисто логическій характеръ и, слѣдовательно, безусловно удовлетворяетъ основному требованію второго момента панлогистической концепціи.

Имѣемъ ли мы, однако, здѣсь дѣйствительное *выведеніе* міра изъ Бога, подобно тому, какъ свойства выводятся изъ вещи, которой они принадлежатъ.

То, что мы называемъ вещью, есть нѣкоторое опредѣленное сочетаніе общихъ свойствъ или признаковъ. Мы можемъ выдѣлять изъ этого сочетанія его элементы и противопоставлять ихъ цѣлому; если угодно, это выдѣленіе можно назвать *выведеніемъ*, очевидно, однако, что оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, чего требуетъ Спиноза. «Выведенію» свойствъ вещи изъ того комплекса свойствъ, который характеризуетъ данную вещь, предшествуетъ неизбѣжно *подведеніе* ихъ подъ категорію вещи; наша мысль исходитъ здѣсь изъ опытнаго матеріала и подчиняетъ его своимъ категоріямъ. Спиноза же требуетъ какъ разъ обратнаго: міръ конкретныхъ вещей долженъ быть цѣликомъ выведенъ изъ отвлеченной сущности Божества, связанъ съ нею логическимъ отношеніемъ вещи и свойства, субстанціи и акциденціи, субъекта и предиката. Невыполнимость этого требованія вытекаетъ уже изъ строго отвлеченнаго характера подлинносущаго: его единство исключаетъ всякую множественность, *въ томъ числѣ и множественность свойствъ*; изъ отвлеченной сущности Божества вытекаютъ одни лишь *отрицательные* признаки и, слѣдовательно, всякая попытка вывести изъ нея конкретную дѣйствительность съ ея *положительными* признаками сталкивается

съ отвлеченнымъ ученіемъ о сущемъ въ немъ самомъ [1]); однимъ словомъ, вырастаютъ тѣ же трудности при переходѣ отъ перваго момента панлогизма ко второму, на неустранимости которыхъ мы недавно подробно останавливались.

Спиноза игнорируетъ эти трудности и совершенно не замѣчаетъ, что переходъ отъ первой части системы къ слѣдующимъ частямъ заключаетъ несомнѣнную μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος.

Богъ проявляется во вселенной, какъ вещь въ своихъ свойствахъ.

Каждый изъ аттрибутовъ божественной субстанціи выражаетъ нѣкоторую опредѣленную сторону ея безконечной сущности [2]). Въ каждомъ изъ нихъ субстанція проявляется во всей своей полнотѣ: Богъ, разсматриваемъ ли мы его подъ тѣмъ или инымъ атрибутомъ,—одинъ и тотъ же Богъ.

Но вѣдь каждый изъ аттрибутовъ, выражая «реальность или сущность субстанціи», [3]) также неизмѣненъ и безконеченъ, какъ она.

Какимъ же образомъ изъ *безконечныхъ* свойствъ Божества слѣдуетъ міръ *конечныхъ* вещей.

Трудность удваивается.

Сначала подлинно-сущее съ его строго отвлеченными и

---

[1]) Такъ Спиноза приписываетъ божественной субстанціи атрибуты мышленія и протяженія. „Сущность абсолютно безконечная“ (Ens absolute infinitum) оказывается не только ничѣмъ не обусловленною, вѣчною, недѣлимою и неизмѣнною сущностью, но и мыслящею и протяженною субстанціей. Ясно, что послѣднія два опредѣленія субстанціи, добыты совершенно инымъ путемъ, чѣмъ всѣ остальныя. Въ то время, какъ признаки безусловности, недѣлимости, неизмѣнности носятъ чисто отрицательный характеръ, аттрибуты мышленія и протяженія выражаютъ положительную природу субстанціи.

[2]) Per Deum intelligo... substantiam constantem infinitis attributis, *quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.* (Eth I Def. 6).

[3]) Eth I 10 Dem. ... realitatem sive esse substantiae»

отрицательными признаками объявляется субъектомъ безчисленныхъ и внутренно безконечныхъ свойствъ или аттрибутовъ, потомъ эти безконечные аттрибуты оказываются логической основой конкретныхъ вещей.

Пока Спиноза остается въ области отвлеченныхъ построеній, онъ ничего не можетъ сказать намъ о томъ, каковы тѣ свойства, которыя выражаютъ безконечную сущность субстанціи. Если бы онъ неуклонно слѣдовалъ по единственно законному съ точки зрѣнія панлогистической концепціи пути, онъ совершенно не могъ бы выйти изъ заколдованнаго круга отвлеченныхъ опредѣленій, которымъ нѣтъ никакого дѣла до конкретной дѣйствительности.

Онъ переходитъ поэтому въ совершенно иную область, призываетъ себѣ на помощь міровоззрѣніе, не имѣющее съ панлогизмомъ ничего общаго и, воспользовавшись этимъ новымъ кругомъ идей, *подводитъ* его основныя утвержденія подъ свои онтологистическія конструкціи.

Изъ безчисленныхъ аттрибутовъ субстанціи намъ извѣстны только два—протяженіе и мышленіе [1]).

Что даетъ намъ право именно протяженіе и мышленіе считать свойствами Бога?

Очевидно что самыя остроумныя и блестящія отвлеченныя операціи надъ понятіями «причина самого себя», «абсолютно

---

[1]) Замѣтимъ при этомъ, что Спиноза, утверждая что изъ всѣхъ свойствъ Бога мы знаемъ только два, страннымъ образомъ не замѣчаетъ противорѣчія этого утвержденія съ требованіемъ „адэкватнаго познанія природы Бога“: вѣдь если всѣ свойства субстанціи, кромѣ двухъ совершенно намъ неизвѣстны, то о какомъ же адэкватномъ познаніи можетъ быть рѣчь?! Ультра-раціоналистическая система Спинозы въ самомъ началѣ допускаетъ безусловно *ирраціональный* моментъ.

безконечная сущность» и т. п. не подвинутъ насъ въ этомъ направленіи ни на шагъ.

Спиноза обращается къ иному источнику или, точнѣе, къ инымъ источникамъ, объединеннымъ впрочемъ тѣсною внутреннею связью: корпускулярной физикѣ Галилея и Декарта и ассоціативной теоріи душевной жизни Гоббеса. Въ *подведеніи* этихъ двухъ идейныхъ теченій подъ отвлеченное ученіе о сущемъ (при чемъ *подведенію* придана видимость *выведенія*) и заключается главнымъ образомъ оригинальность Спинозы.

Въ его системѣ скрещиваются и многообразно сплетаются пути средневѣковой онтологистической спекуляціи и новаго механическаго естествознанія.

Что же позволяетъ Спинозѣ въ протяженіи видѣть аттрибутъ субстанціи?

Матеріалистическія представленія о Божествѣ философъ могъ найти напримѣръ въ Каббалѣ, но не этотъ источникъ опредѣлилъ собою его ученіе о протяженной субстанціи (substantia extensa).

Господствовавшая во время Спинозы корпускулярная теорія отождествляла тѣло физическое съ тѣломъ геометрическимъ, матерію съ пространствомъ.

Съ другой стороны открытія Коперника, Кеплера и Галилея устранили античную теорію ограниченности мірозданія.

Матерія оказывалась безконечной, неизмѣнной, вѣчной; реальныя измѣненія касаются лишь ея модификацій и совершенно не затрагиваютъ ея истинной природы, цѣликомъ исчерпывающейся предикатомъ протяженноети. Механическое естествознаніе, замыкая всѣ физическіе процессы въ одинъ непрерывный рядъ и разсматривая ихъ, какъ модификаціи единаго и неизмѣннаго субстрата, настаиваетъ на безусловной независимости послѣдняго

отъ чего бы то ни было, оно приписываетъ матеріи тотъ же характеръ, который религіозное міропониманіе приписываетъ Божеству (схоластика обозначаетъ его терминомъ aseitas, a se esse).

Въ этомъ «обожествленіи» матеріи, столь характернымъ для механической натурфилософіи новаго времени, несомнѣнно и заключается основа ученія Спинозы о Богѣ, какъ о матеріальной субстанціи.

Слишкомъ очевидно однако, что мы имѣемъ тутъ дѣло не съ *выведеніемъ* атрибута протяженности изъ отвлеченной божественной сущности, а съ совершенно недопустимымъ съ точки зрѣнія панлогистическаго метода сближеніемъ двухъ идей, изъ которыхъ первая возникла строго апріорнымъ путемъ (дѣйствительность божества, какъ слѣдствіе понятія о немъ) вторая же выросла на почвѣ теоріи, ставящей своею задачей объясненіе конкретныхъ процессовъ природы и слѣдовательно обладаетъ апостеріорнымъ характеромъ.

Ученіе о мышленіи, какъ аттрибутѣ божества, отличается крайнею сложностью и изобилуетъ странностями [1]), которыя дѣлаютъ его анализъ исключительно труднымъ.

Укажемъ только на главные мотивы приведшіе къ его созданію.

Возникнувшая въ несомнѣнной зависимости отъ механическаго естестествознанія, ассоціаціонная теорія душевной жизни свела все разнообразіе психическихъ процессовъ къ представленіямъ и ихъ разнообразнымъ сочетаніямъ. Какъ въ мірѣ матеріальномъ на самомъ дѣлѣ существуютъ только корпускулы, ча-

---

[1]) Какъ напримѣръ понять утвержденіе, согласно которому Богу не принадлежатъ ни воля ни *мышленіе*, (ad Deum nec voluntas nec *intellectus* pertinent) если Богъ есть *мыслящая* субстанція (substantia cogitans)

стицы вещества, лишенныя какихъ бы то ни было опредѣленій, кромѣ геометрическихъ, такъ и въ мірѣ духовномъ реальны лишь представленія. «Я признаю говоритъ Декартъ,—не болѣе, какъ два высшихъ разряда вещей, одинъ разрядъ—вещей духовныхъ другой—вещей матеріальныхъ» [1]).

Матеріальныя вещи—доказываетъ Спиноза,—предполагаютъ субстратъ, модификаціями котораго онѣ являются, этотъ субстратъ есть въ то же время свойство божественной субстанціи.

При посредствѣ этого аттрибута всѣ вещи и процессы физическаго міра объединяются съ абсолютно-безконечнымъ существомъ отношеніемъ слѣдствія къ основанію. Если всѣ явленія духовнаго міра связаны съ безконечною субстаціей такимъ же отношеніемъ,—а это панлогизмъ предполагаетъ съ самаго начала, — то и у нихъ долженъ быть нѣкоторый субстратъ, связанный съ ens realisimum такимъ же образомъ, какъ и аттрибутъ протяженности.

Отдѣльные психическіе процессы предполагаютъ нѣкоторый аттрибутъ, въ которомъ онѣ даны въ качествѣ его модификацій [2]) и который связываетъ ихъ съ Божествомъ, какъ слѣдствіе съ основаніемъ. Спиноза называетъ его аттрибутомъ мышленія.

Основу ученія объ этомъ аттрибутѣ образуетъ такимъ образомъ интеллектуалистическая психологія и въ еще большей степени аналогія съ ученіемъ объ атрибутѣ протяженности.

Ученіе о Богѣ, какъ мыслящей субстанціи, представляетъ еще болѣе произвольное и натянутое подведеніе основного [3]) про-

---

[1]) Principia philosophiae *I* 48. Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco, unum rerum intellectualium... aliud rerum materialium.

[2]) Eth. II, 1 Dem. Competit... Deo attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur.

[3]) *Основного* съ точки зрѣнія интеллектуалистической теоріи.

цесса душевной жизни подъ понятіе абсолютной субстанціи въ качествѣ ея аттрибута, такъ какъ въ мышленіи, какъ таковомъ, очевидно отсутствуютъ такіе признаки, какъ неизмѣнность и безконечность; между тѣмъ только эти признаки даютъ нѣкоторое правда весьма ничтожное основаніе для сближенія матеріи (или протяженности) съ безконечною субстанціей [1]).

На предыдущихъ страницахъ мы пытались показать, какимъ образомъ панлогистическая основа системы Спинозы вытекаетъ изъ центральной задачи всей его философской дѣятельности и тѣхъ предпосылокъ, съ которыми онъ связываетъ принципіальную возможность ея рѣшенія. Мы пришли къ тому выводу, что главная особенность системы, заключающаяся въ замѣнѣ реальныхъ причинныхъ отношеній отношеніями логическими, implicite дана уже въ требованіи чисто отвлеченнаго, не опирающагося ни на внѣшній, ни на внутренній опытъ, познанія дѣйствительности. Отвлеченная конструкція подлинно сущаго, въ себѣ самомъ (т.-е. въ своемъ понятіи) заключающаго источникъ своей и всякой иной дѣйствительности, образуетъ основу всего міросозерцанія Спинозы.

Подчиненіе остальныхъ частей системы этой основной концепціи носитъ, разумѣется, крайне искусственный и натянутый характеръ. Мы могли уже отчасти убѣдиться въ этомъ, разсматривая ученіе объ аттрибутахъ, еще болѣе рѣзкое нарушеніе предпосылокъ системы и отклоненіе отъ единственно законнаго

---

[1]) Основаніе это дано исключительно въ двусмысленности термина безконечность: отвлеченной сущности Божества безконечность принадлежитъ въ чисто отрицательномъ смыслѣ (именно томъ, что понятіе ея „не нуждается въ понятіи другой вещи“), тогда какъ матеріи корпускулярная теорія, изъ которой исходитъ Спиноза, приписываетъ безконечность въ положительномъ смыслѣ.

съ точки зрѣнія послѣдовательнаго панлогизма пути представляетъ, напримѣръ, ученіе о стремленіи къ сохраненію бытія, какъ подлинной сущности каждой вещи [1]). Подобныя отклоненія, а ихъ у Спинозы чрезвычайно много, вытекаютъ изъ принципіальной невыполнимости поставленной имъ себѣ задачи: реальныя отношенія не могутъ быть безъ остатка сведены къ отношеніямъ мыслимымъ, познаніе наше не можетъ замкнуться въ самодовлѣющую систему отвлеченныхъ понятій. Но какъ разъ къ этому идеалу упорно стремится нашъ философъ. Въ попыткѣ подчинить всѣ части системы основной панлогистической концепціи и заключается вся оригинальность міросозерцанія Спинозы. Устраните ее и что останется отъ его «системы»? Механическая философія природы? Ассоціативная психологія? Всѣ эти ученія *сами по себѣ* ничего оригинальнаго и характернаго для Спинозы не содержатъ, они выступаютъ у многихъ предшественниковъ и современниковъ нашего философа. Безъ теоріи субстанціи, безъ ученія о аттрибутахъ [2]) занимающая насъ система была бы совершенно лишена внутренняго единства, и ея колоссальное вліяніе на философскую мысль послѣднихъ двухъ столѣтій было бы какимъ то страннымъ недоразумѣніемъ. Для исто-

---

[1]) Eth. III 7. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Это утвержденіе вводитъ въ систему волюнтаристическій моментъ, разрушающій ея общій интеллектуалистическій характеръ. „Вещи — замѣчаетъ по этому поводу Лопатинъ (Положительныя задачи философіи. Ч. I. Стр. 318 прим), — изъ безсамостныхъ и пассивныхъ состояній, переживаемыхъ субстратомъ вселеной, обращаются въ самодѣятельные центры силъ, упорно отстаивающіе свою независимость".

[2]) Т.-е. безъ тѣхъ частей системы, которыя имѣютъ рѣзко выраженный панлогистическій характеръ.

ріи философіи Спиноза важенъ прежде всего, какъ самый смѣлый и послѣдовательный выразитель панлогистической доктрины, впервые попытавшійся подчинить ей *всѣ* философскія проблемы [1]).

Какимъ образомъ происходитъ въ системѣ нашего философа это подчиненіе и къ какимъ результатамъ оно приводитъ, этому вопросу будутъ посвящены дальнѣйшія части нашего изслѣдованія.

---

1) Въ этомъ прежде всего лежитъ и разгадка вліянія Спинозы на новую европейскую фисософію. Господствующій въ ней догматическій раціонализмъ, послѣдовательно развитой, не можетъ привести ни къ какому иному міропониманію, кромѣ панлогистическаго.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе 5
I. Система Парменида, какъ классическая форма панлогизма 9
II. Средневѣковый логическій реализмъ и его значеніе для развитія панлогистической концепціи 23
III. Панлогистическій характеръ основныхъ частей философіи Спинозы . 43
1. Панлогистическій характеръ ученія Спинозы о Богѣ въ немъ самомъ 50
2. Ученіе Спинозы о мірѣ, какъ о слѣдствіи отвлеченной сущности Божества. 64