Профессоръ Е. А. Бобровъ.

ЭТЮДЫ

по

МЕТАФИЗИКѢ ЛЕЙБНИЦА.

ВАРШАВА.

Типографія Варшавскаго Учебнаго Округа.
Краковское-Предмѣстье № 3.

1905.

Ка... №...

Пров 38
ПРОВ. 1957
Пр.

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Варшавскаго Университета.

Ректоръ проф. *П. А. Зилова.*

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
1866
26

Этюды по метафизикѣ Лейбница.

I.

Какъ мы уже не разъ отмѣчали въ своихъ трудахъ [1]), философская система Лейбница до сихъ поръ еще не реконструирована съ достаточной точностію и ясностію. И по нынѣ нѣкоторые, даже основные вопросы монадологіи у разныхъ изслѣдователей понимаются не одинаково, подчасъ и прямо въ противуположномъ смыслѣ. Много еще остается работы для тѣхъ, кто бы захотѣлъ посвятить свои силы этому трудному дѣлу — изученію и возсозданію подлинныхъ мыслей Лейбница.

Особенную важность имѣетъ изученіе Лейбница для приверженцевъ того направленія, которое въ исторіи новой философіи было именно основано Лейбницемъ и которое можно назвать *панпсихизмомъ* или *критическимъ индивидуализмомъ* [2]). Для „критическихъ индивидуалистовъ" вопросъ о томъ, какъ

[1]) См. „Новая реконструкція монадологіи Лейбница" и „Переписка Лейбница съ де-Боссомъ".

[2]) См. мои труды: „Изъ исторіи критическаго индивидуализма" и „Бытіе индивидуальное и бытіе координальное". Ср. также мои книги: „Философія и литература" и „Этическія воззрѣнія графа Л. Н. Толстого".

надлежитъ правильно понимать то или другое мѣсто въ сочиненіяхъ Лейбница, ту или другую его теорію, есть не только вопросъ *исторіи* философіи, но и вопросъ самого ихъ направленія, самого *систематическаго* построенія ихъ науки.

Полную и строгую систему критическаго индивидуализма далъ самъ основатель этого направленія, самъ Лейбницъ. Но, разумѣется, для успѣховъ философіи вообще, и критицизма въ частности, два столѣтія, почти истекшія со дня смерти Лейбница, не могли пройти даромъ. Отсюда возникаетъ невольное желаніе опредѣлить *теперь*, съ точки зрѣнія нынѣшнихъ успѣховъ и философіи, и отдѣльныхъ наукъ [1]) цѣнность того построенія, той системы, которую завѣщалъ Лейбницъ своимъ ученикамъ. Спрашивается, безусловно ли еще и теперь, и во *всемъ* ли можно соглашаться съ Лейбницемъ; или же нѣкоторыя его доктрины, сообразно успѣхамъ спеціальныхъ наукъ и философской *критики*, необходимо исправить, и даже совсѣмъ отбросить? и въ послѣднемъ случаѣ почему и что именно отбросить?

Безупречна ли система Лейбница, или нынѣ самые представители основаннаго имъ философскаго направленія уже дѣлаютъ ей упреки, — и если дѣлаютъ, то: каковы это упреки, и насколько они основательны? Выдерживаетъ ли система Лейбница остріе этихъ упрековъ, или она сокрушается ими? Имѣютъ ли эти упреки силу и основательность, или же они сами, отпрядая отъ несокрушимой твердыни Лейбницевой монадологіи, обнаруживаютъ свою неправоту и доказываютъ непреходящую доброту, вѣчную цѣнность идей великаго мыслителя славянской крови?

Не беря на себя общее рѣшеніе задачи о цѣнности Лейбницевой философіи, мы имѣемъ въ виду ограничиться разсмотрѣніемъ только одной части этой задачи. Особенную силу могутъ имѣть тѣ упреки, которые дѣлаютъ Лейбницу нынѣш-

---

[1]) Спеціальныя науки въ ихъ тогдашнемъ видѣ, какъ извѣстно, съиграли большую роль при построеніи монадологіи.

ніе крупные представители того же направленія. Если современные мыслители, идя по тому же пути, что́ и Лейбницъ, находятъ въ его системѣ важные недостатки, то на первый разъ и всего пока важнѣе заняться провѣркою именно этихъ, такъ сказать, „семейныхъ" обвиненій. Необходимо разсмотрѣть, чѣмъ же недовольны теперешніе панпсихисты въ системѣ Лейбница, и нельзя ли достигнуть въ этомъ *родственномъ* раздорѣ примиренія.

Однимъ изъ самыхъ крупныхъ представителей лейбниціанства, или критическаго индивидуализма, или панпсихизма былъ въ наши дни покойный профессоръ *Густавъ Тейхмюллеръ*. Пріобрѣтши себѣ почетную извѣстность своими трудами по исторіи греческой философіи, онъ впослѣдствіи перешелъ къ работамъ по философіи систематической, изъ которыхъ очень важное значеніе имѣли (кромѣ „Философіи Религіи") Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, 1882 и Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, 1889 [1]).

Системные труды Тейхмюллера, предпринятые имъ подъ вліяніемъ знаменитаго нѣмецкаго мыслителя *Лотце*, несомнѣнно, имѣли очень большое значеніе для разработки и углубленія основныхъ идей направленія критическаго индивидуализма въ наше время. При громадномъ знаніи фактовъ исторіи философіи одаренный еще проницательностію, остроуміемъ и оригинальнымъ творчествомъ, Тейхмюллеръ то велъ упорную борьбу съ противоположными направленіями, расчищая почву для новыхъ построеній въ духѣ истинной критической философіи, то принимался за изложеніе своихъ собственныхъ идей, отъ которыхъ всегда вѣяло свѣжестію и самобытностію. Преждевременная смерть въ довольно раннемъ для мыслителя

---

[1]) Послѣдняя книга появилась уже послѣ смерти автора. Выше указанныя сочиненія цитируются у насъ *M.* и *Ps.*

возрастѣ не дала Тейхмюллеру довести свои философскіе замыслы до конца. [1]).

Но отдавая должное талантамъ и заслугамъ Тейхмюллера въ области систематической философіи, мы можемъ произвести правильную и безпристрастную оцѣнку его взглядовъ при одномъ непремѣнномъ условіи: сохраненіи *исторической перспективы*. При этомъ вопросъ будетъ состоять не только въ томъ, чтобы опредѣлить величину и важность услугъ, оказанныхъ Тейхмюллеромъ философіи вообще и критическому индивидуализму въ частности, но еще и въ томъ, чтобы установить, въ какой мѣрѣ взгляды Тейхмюллера соотвѣтствуютъ *основнымъ* и *традиціоннымъ* чертамъ, которыми отличается *критическій индивидуализмъ* отъ другихъ направленій. Необходимо выяснить, укладываются ли взгляды Тейхмюллера въ историческое русло критическаго индивидуализма, въ то русло, которое было проложено основателемъ этого направленія, или же, наоборотъ, быть можетъ, Тейхмюллеровы идеи представляютъ собою нѣкоторыя уклоненія въ сторону отъ ясно выраженной исторической схемы, такъ, какъ она была выработана величайшимъ представителемъ критицизма и индивидуализма, а именно безсмертнымъ *Г. В. Лейбницемъ*.

Цѣль этого нашего перваго этюда будетъ такая. На основаніи подлинныхъ мѣстъ изъ важнѣйшихъ въ чисто *философскомъ* отношеніи книгъ Тейхмюллера, его „Метафизики“, „Психологіи съ логикою“ и др. точно опредѣлить отношеніе Тейхмюллера къ ученіямъ Лейбница. При разборѣ могущихъ оказаться контроверсій мы будемъ принуждены прибѣгать къ текстамъ Лейбница: и для того, чтобы согласиться съ его утвержденіемъ, и для того, чтобы отвергнуть послѣднее, мы должны будемъ прежде всего стараться правильно истолковать Лейбница, точно интерпретировать его. Такимъ обра-

---

[1]) Изложенію, критикѣ и оцѣнкѣ его мыслей, кромѣ моихъ статей, посвящены еще очерки *А. А. Козлова*, *Я. Ѳ. Осе*, *Мащи*, *Пфеннигсдорфа*, *Адольфа Мюллера* и др.

зомъ мы не только опредѣлимъ основательность упрековъ Лейбницу, но и принесемъ свою посильную ленту для возсозданія философіи безсмертнаго мыслителя, такъ долго страждущаго отъ непониманія. А правильное истолкованіе мыслей Лейбница будетъ способствовать и правильной оцѣнкѣ его воззрѣній съ точки зрѣнія нынѣшнихъ успѣховъ науки философіи. И какъ сказано выше, мы видимъ, что эти вопросы подлежатъ самому тщательному вырѣшенію не только въ цѣляхъ исторической справедливости, но и въ интересахъ *современнаго* положенія философской работы въ духѣ критицизма и индивидуализма. Въ самомъ дѣлѣ — нужно ли намъ принимать и признавать тѣ новыя модификаціи, которыя, какъ можетъ оказаться, привлечены въ основной фондъ, преподанный намъ Лейбницемъ? или же отвергая новизну, какъ ненужную прибавку, критическіе индивидуалисты и впредь могутъ держаться торной Лейбницевской колеи и идти по ней прямо, не уклоняясь въ сторону?

Мы уже предначертали себѣ методъ работы. Прежде всего мы постараемся сгруппировать сужденія Тейхмюллера о системѣ Лейбница и объ отношеніи къ ней его собственныхъ новыхъ доктринъ. Затѣмъ каждое изъ этихъ сужденій мы будемъ сличать съ подлинными мыслями Лейбница и наконецъ попытаемся съ общелогической и историческихъ точекъ зрѣнія опредѣлить, насколько упреки Тейхмюллера Лейбницу основательны, и *кто* въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ изъ нихъ *правъ*: Лейбницъ или Тейхмюллеръ?

Еще не приступая къ детальной разработкѣ, мы съ перваго же взгляда можемъ убѣдиться, что отношеніе Тейхмюллера къ системѣ Лейбница было въ разное время *различное*. Въ первомъ своемъ трудѣ по систематической философіи, по-

пулярномъ сочиненіи „Безсмертіе души" Тейхмюллеръ говоритъ о Лейбницѣ съ великимъ почтеніемъ и свои собственныя, оригинальныя мысли считаетъ лишь дальнѣйшимъ развитіемъ міровоззрѣнія, основаннаго Лейбницемъ. Въ „Метафизикѣ" Тейхмюллеръ подвергаетъ уже систему Лейбница критикѣ, хотя и съ оговорками; продолжая относиться къ Лейбницу съ симпатіею и почтеніемъ, онъ, однако, *свою* метафизику уже не считаетъ лейбниціанскою. Наконецъ, въ посмертномъ трудѣ „Психологіи и Логикѣ" Тейхмюллеръ обнаруживаетъ запосчиво рѣзкое отношеніе къ Лейбницу, говоритъ о немъ только съ цѣлью выставить его ошибки и заблужденія, и даже какъ будто старается заставить позабыть, что когда то самъ называлъ его своимъ учителемъ. За какія-нибудь 7 — 8 лѣтъ, протекшія между писаніемъ „Метафизики" и „Психологіи", отношеніе Тейхмюллера къ Лейбницу перемѣнилось до неузнаваемости. Онъ не ограничивается уже однимъ лишь скромнымъ заявленіемъ, что его собственная философія (для которой онъ придумалъ особое названіе „персонализма") не имѣетъ якобы ничего общаго съ монадологіей; Тейхмюллеръ пытается „предать сожженію" философію Лейбница, т. е. то могучее дерево, на которомъ — какъ бы то ни было — именно и разцвѣлъ пышнымъ цвѣтомъ его собственный „персонализмъ".

Переходимъ къ детальному обслѣдованію первоисточниковъ.

I. „Безсмертіе души".

Въ „Безсмертіи души" Тейхмюллеръ заявляетъ себя безусловнымъ приверженцемъ и послѣдователемъ Лейбница. „Пускай меня", говоритъ онъ въ предисловіи (стр. 4 русскаго перевода), „причислятъ къ той вольной общинѣ, направленіе которой обозначается именами Лейбница и Лотце". — „Противоположеніе идейнаго и матеріи я считаю ложнымъ" (стр. 30). Оттого я ищу четвертаго міровоззрѣнія, которое примы-

кается къ понятію *матеріи*, выработанному *Лейбницемъ*. Согласно ученія послѣдняго, матеріальность не существуетъ дѣйствительно, но есть только феноменъ, свойственный нашимъ чувствамъ, которыя сами-то относятся къ области духа, — есть способъ представленія или созерцанія. Если такъ, то этимъ устраняется громадное затрудненіе, ведущее къ непримиримой борьбѣ между идеалистами и матеріалистами, а изъ гибельной борьбы, которую они по праву ведутъ другъ противъ друга, цѣлымъ выходитъ непричастное спору четвертое міровоззрѣніе“ [1]).

Не моя задача, продолжаетъ Тейхмюллеръ, излагать здѣсь эту четвертую метафизику. Я упомяну только, что въ ней необходимо признавать *индивидуальныя* субстанціи, которыя можно назвать атомами или монадами или реальными единицами. На стр. 80 — 81 Лейбницъ прямо именуется *основателемъ* этого четвертаго міровоззрѣнія, т. е. *критическаго индивидуализма*. „Мы не смѣемъ свои представленія о пространствѣ, времени, движеніи и т. д. проектировать во внѣшній міръ: постоянно должно помнить то, что все это только формы представленій, которыя образуются на чувственныхъ ощущеніяхъ и при представленіи таковыхъ въ сознаніи.... *Первый* мыслитель, который за столѣтіе до Канта снялъ это заклятіе, былъ Лейбницъ. Онъ видѣлъ, сколь необдуманно и непозволительно признавать *внѣ* себя матеріальныя, т. е. протяженныя субстанціи, и заключилъ *по аналогіи* въ качествѣ необходимаго *для объясненія природы* предположенія, что находящійся внѣ насъ міръ долженъ состоять изъ точно такихъ же нематеріальныхъ субстанцій, какъ та, о которой мы имѣемъ знаніе и опытъ внутри себя. Этими мыслями было разсѣяно волшебство, сковывавшее изслѣдованіе вещей. Ибо съ одной стороны былъ побѣжденъ неизлечимый дуализмъ двухъ несоединенныхъ міровъ, съ другой — устраненъ спинозизмъ

[1]) Третьимъ —Тейхмюллеръ, примыкая здѣсь къ схемѣ міровоззрѣній *Тренделенбурга*, считаетъ спинозизмъ.

со своимъ противорѣчащимъ опыту параллелизмомъ. Поэтому Лейбница можно считать *поворотнымъ пунктомъ* философіи, не потому, чтобы онъ нашелъ *полное* разрѣшеніе проблемы познанія, или, чтобы съ его времени всѣ стали философствовать въ его смыслѣ (послѣднее далеко не такъ), но потому, что *онъ* дѣйствительно *положилъ основаніе*, на которомъ мало по малу путемъ *общаго* научнаго труда *воздвигнется* четвертое міровоззрѣніе. Ибо только съ признаніемъ субстанцій такъ называемаго матеріальнаго міра подобными душѣ и мыслящей субстанціи и при взглядѣ на всѣ роды субстанцій, лишь какъ *на степени развитія*, можно освободиться изъ круга, въ предѣлахъ котораго мы бросаемся изъ матеріализма въ идеализмъ и обратно."

Сужденія Тейхмюллера о Лейбницѣ, приведенныя выше, чрезвычайно здравы и исторически вѣрны. Мы можемъ только подписаться подъ ними. Лейбницъ признается основателемъ критическаго индивидуализма, положившимъ первый камень, на которомъ со временемъ общими трудами критическихъ мыслителей можетъ быть построено зданіе истинной философіи.

2. „Дарвинизмъ и философія".

Въ предисловіи къ этой своей актовой рѣчи, произнесенной въ 1876 г., и посвященной знаменитому *К. Э. Беру*, Тейхмюллеръ такъ высказывается о своемъ направленіи въ философіи (стр. 6 русскаго изданія).

Матеріализмъ не могъ объяснить законовъ и формъ природы и духовной жизни. Идеализмъ не нашелъ перехода отъ общаго къ сущему. Спинозизмъ трактовалъ объ стороны своего вымышленнаго равенства, не имѣя основанія для этого дуалистичнаго представленія и не давая никакого источника познанія для второй стороны — для міра протяженности. Поэтому и перешли къ позитивному скептицизму и вмѣстѣ съ критическимъ Кантомъ отказались отъ познанія міра. Я не

слѣдую этому теченію времени, но ищу *четвертаго* міровоззрѣнія, основанія котораго изложены еще *Лейбницемъ* въ *краткихъ*, смѣлыхъ афоризмахъ. *Будущности* принадлежитъ *развитіе* и *систематическое* проведеніе этой *новой* теоріи, которой и *Лотце* посвятилъ свои великія силы."

Какъ мы видимъ, и во второмъ своемъ системномъ сочиненіи Тейхмюллеръ заявляетъ о своей принадлежности къ міровоззрѣнію Лейбница и возлагаетъ надежды на будущее, когда это міровоззрѣніе, благодаря трудамъ Лотце и другихъ, получитъ надлежащее развитіе.

3. „Метафизика".

О Лейбницѣ Тейхмюллеръ заговариваетъ въ самомъ началѣ этой книги, когда перечисляетъ различные способы трактованія проблемы бытія. Среди прочихъ философовъ указывается и Лейбницъ.

Съ удивленіемъ станемъ мы слѣдить, говоритъ авторъ, за тонкими и *всегда оригинальными* мыслями Лейбница. Но, къ сожалѣнію, онъ исходилъ изъ *Демокрита* и поэтому образовалъ свои монады *чрезъ дѣленіе объективно данныхъ тѣлъ*. Поэтому онъ ошибся въ источникѣ понятія *бытія*. Правда, онъ проникъ глубже всѣхъ прежнихъ философовъ; но, къ сожалѣнію, его мышленіе черезчуръ сильно руководилось интересами *того времени*, къ которымъ мы теперь совершенно равнодушны. Такъ и у Лейбница мы, къ сожалѣнію, не находимъ изслѣдованія о томъ, какъ мы собственно приходимъ къ понятію бытія: онъ можетъ намъ сообщить все возможное о различныхъ родахъ сущаго и о способѣ ихъ сосуществованія, но не указываетъ методы, слѣдуя которой, мы могли бы дать себѣ отчетъ въ самомъ бытіи, какъ таковомъ [М., 6.]. Тейхмюллеръ совершенно справедливо указываетъ здѣсь, что Лейбницъ въ пониманіи бытія не представилъ ничего новаго. Дѣйствительно, понятіе бытія у Лейбница въ общемъ старое, традиціонное, *аристотелево*-схоластическое. Правильности того

упрека, будто Лейбницъ получилъ свои монады чрезъ дѣленіе реальныхъ тѣлъ, мы коснемся еще ниже, стр. 14 и слѣд. Справедливо и то указаніе, что Лейбницъ въ своей философіи черезчуръ руководился *современными* (т. е. по преимуществу богословскими) интересами. Отмѣтимъ, что, хотя Тейхмюллеръ и вынужденъ здѣсь порицать Лейбница, но дѣлаетъ это съ оговорками и троекратно повторяетъ свое сожалѣніе о томъ (leider).

Оставляя въ сторонѣ мимолетныя замѣтки о томъ, что въ теоріи небытія Лейбницъ и Гербартъ раздѣляютъ элейскую точку зрѣнія [М. 143] и что Лейбницъ представлялъ себѣ „я", какъ атомъ [М. 71], мы найдемъ у Тейхмюллера въ „Метафизикѣ" разборъ ученія Лейбница въ главѣ о времени. Здѣсь Тейхмюллеръ указываетъ, что Лейбницъ и Кантъ впервые познали *субъективность* времени [М. 238]. Кантъ молча и безъ дальнѣйшаго изслѣдованія идетъ *за Лейбницемъ*, полагая, что „первоначальное представленіе времени дано намъ, какъ неограниченное", то есть по величинѣ безконечнымъ и что „всякая опредѣленная величина времени возможна только черезъ ограниченія единаго времени, лежащаго въ основаніи" [М., 207—208].

Но отдавая должное памяти Лейбница, Тейхмюллеръ указываетъ и на недостаточность мнѣнія, высказаннаго Лейбницемъ о времени.

Легко замѣтить, что Лейбницъ не пускался въ *подробное* объясненіе времени. Иначе Кантъ для восполненія Локкова пониманія не воспользовался бы лишь однимъ тѣмъ замѣчаніемъ, что де *время* и *пространство* соотносится (zusammengehöre) съ вѣчными истинами (Nouv. Ess., p. 242 у Эрдманна), и что оба они — вещи идеальныя (Lettres entre Leibniz et Clarke, p. 769).

Если бы Лейбница, какъ и Августина, черезчуръ не занимали *теологическіе* вопросы, полагаетъ Тейхмюллеръ, то мы, конечно, собрали бы съ него болѣе богатую жатву для этого понятія времени, *главенствующаго* во всей феноменологіи. Лейбницъ не говоритъ подробнѣе о природѣ *идеальности* времени и не пытается дать ея дедукцію. Несмотря, однако, на то,

даже эти немногія замѣчанія есть *самое лучшее*, что́ писано о времени послѣ Аристотеля и Августина. Если бы Лейбницъ продумалъ далѣе ту свою мысль, что монада есть *зеркало* вселенной и отражаетъ ее перспективно, и если бы онъ привлекъ эту мысль къ идеямъ времени и пространства, то онъ долженъ былъ бы искать — и нашелъ бы, почему же это отображеніе не есть объективное, но можетъ быть только перспективнымъ; онъ нашелъ бы, что формы пространства и времени именно и составляютъ собою *перспективный* характеръ мірового изображенія. Но Лейбницъ въ своемъ только объективномъ разсмотрѣніи остался при аристотелевомъ пониманіи, — распозналлъ лишь *относительную* природу времени и пространства для *міра*, такъ какъ объ категоріи *вні* міра не имѣютъ значенія. Но перспективнаго происхожденія ихъ не замѣтили ни Аристотель, ни Лейбницъ; поэтому объ формы они прилагали постоянно только къ самимъ вещамъ, несмотря на необъяснимую идеальность этихъ формъ, которая должна была обратить на себя ихъ вниманіе [М., 242 — 243].

И здѣсь Тейхмюллеръ говоритъ о Лейбницѣ съ большимъ піэтетомъ. Несмотря на отсутствіе дедукціи времени, несмотря на то, что Лейбницъ, по мнѣнію Тейхмюллера, не провелъ послѣдовательно своей собственной мысли о томъ, что душа есть зеркало вселенной, и въ общемъ остался относительно понятія времени на аристотелевой точкѣ зрѣнія, все же афоризмы Лейбница оказываются, по Тейхмюллеру, самымъ лучшимъ, что́ было высказано о времени послѣ Аристотеля и Августина. Упрекъ въ чрезмѣрномъ увлеченіи Лейбница современною теологіею повторенъ и здѣсь.

Небольшого разъясненія, на нашъ взглядъ, заслуживаетъ только упоминаніе о „зеркалѣ вселенной". У Лейбница всякая монада есть зеркало вселенной не въ томъ смыслѣ, что она де отражаетъ въ себѣ весь *внѣшній* міръ въ его перспективныхъ формахъ, въ пространствѣ и во времени. Зеркальность души состоитъ въ томъ, что благодаря всемірной согласованности не внѣшнія событія въ мірѣ тѣлъ и движеній, а *внутреннія* состоянія *прочихъ* монадъ, прямо и непосредственно никакъ

недоступныя для моего „я", отражаются и находятъ себѣ соотвѣтствующій отзвукъ во *внутреннихъ* же состояніяхъ *моей* души. Зеркальность души, слѣдовательно, состоитъ въ ея способности отражать всѣ наималѣйшія перемѣны *внутри* другихъ монадъ; эта идея „зеркала вселенной" есть сама выводъ изъ понятія *предустановленной гармоніи* и не имѣетъ отношенія къ феноменологическому міру, къ пространству и ко времени. Въ этомъ случаѣ Тейхмюллеръ, намъ кажется, неправильно понимаетъ лейбницево выраженіе о „зеркалѣ".

Въ цѣляхъ опредѣленія отношенія Тейхмюллера къ Лейбницу всего важнѣе для насъ то мѣсто, гдѣ онъ хочетъ разъяснить, какова его собственная метафизика, — есть ли она метафизика кантіанская или *лейбниціанская* (kantisch oder leibnizisch). Здѣсь Тейхмюллеръ сообщаетъ слѣдующее.

Въ своихъ сочиненіяхъ я многократно имѣлъ случай хвалить Лейбница и ставить его въ основатели спеціально германской философіи. Въ этомъ хотѣли видѣть указаніе, что я считаю за благо ходить по стезѣ Лейбница. Правда, я *охотно хочу слыть лейбницеведемъ, ибо считаю это для себя за величайшую честь:* вѣдь всѣ прочіе философы, за исключеніемъ Платона, далеко отстаютъ отъ него въ отношеніи *осмотрительности, творческой оригинальности* и *остроты мышленія*. Но все-таки это моя обязанность открыто высказать *совершенное различіе* моей метафизики отъ метафизики Лейбница. Ибо, чтобы характеризовать какую-либо философію, важны *не результаты*, которые всегда могутъ быть одинаковы при совершенно различныхъ системахъ: такъ, напр., почти всѣ системы морали рекомендуютъ справедливость.

Философія стремится къ *обоснованію* всѣхъ нашихъ знаній; слѣдовательно, при различеніи системъ дѣло — въ *методѣ* и въ специфическихъ теоремахъ, лежащихъ въ основаніи. Ибо я разсчитываю быть въ согласіи, какъ съ Лейбницемъ, такъ и съ общимъ сознаніемъ образованныхъ людей, и мои результаты можетъ подписать всякій добрый христіанинъ. Но *способъ обосновки* этихъ результатовъ здѣсь у меня совсѣмъ

новый, и я, *къ сожалѣнію*, долженъ отказаться отъ чести слыть въ этомъ отношеніи за лейбницевца.

Лейбницъ, по собственному его разсказу, сначала держался самъ ученій Демокрита и Эпикура и хотѣлъ выстроить міръ изъ *атомовъ*. Но позже онъ усмотрѣлъ, что безконечная дѣлимость пространства не позволяетъ намъ мыслить атомы пространственно протяженными. Поэтому онъ отбросилъ въ *атомѣ* этотъ аттрибутъ, и у него остались только реальныя единства, *монады*. Отсюда мы видимъ, что Лейбницъ исходилъ изъ той *иллюзіи*, будто бы такъ называемыя вещи, данныя въ чувственномъ созерцаніи, суть *реальное* въ собственномъ смыслѣ. Относительно этихъ то вещей, такъ какъ онѣ измѣняются, и возникаютъ, и уничтожаются, онъ и отыскивалъ, каковы ихъ непреходящія, элементарныя части. Для оцѣнки всей этой методы совершенно безразлично, полагать ли этими элементами атомы, или монады, или центры силъ, или еще что-либо иное: ибо весь этотъ путь мышленія покоится на *иллюзіи*. Вѣдь такъ называемыя „вещи" вообще нельзя свести на реальную основу, — а можно только на *идейную*; онѣ суть только наши *образы* или представленія, но не реальныя субстанціи. Мой путь toto coelo отличается отъ вышеуказаннаго; я готовъ былъ бы вмѣстѣ съ Кантомъ назвать Лейбница *догматикомъ* и стать на сторону „критической" философіи, если бы только самъ Кантъ не ввелъ снова грубѣйшій догматизмъ несравненно худшимъ образомъ, чѣмъ Лейбницъ. По крайней мѣрѣ, Лейбницъ, пытаясь разложить явленіе такъ называемыхъ сложныхъ вещей, пришелъ *потомъ* къ дѣйствительнымъ существамъ, которыя онъ полагалъ въ аналогіи съ душею; невѣрною дорогою онъ, благодаря своему тонкому уму, самъ пришелъ на вѣрный путь. Кантъ же, наученный Лейбницемъ, сначала увидѣлъ вѣрно и отдѣлилъ такъ называемыя „вещи" чувственности, какъ просто явленія, — отъ „вещи въ самой себѣ", а потомъ впалъ въ заблужденіе: увлекаемый своими *сенсуалистическими* предразсудками, онъ уклонился съ правильнаго пути и объявилъ субстанціями только такія вещи, которыя могутъ быть даны

въ воззрѣніи (Anschauung); онъ такъ погрязъ въ этой иллюзіи, что и гипотезу объ интеллектуальномъ воззрѣніи ввелъ только для того, чтобы возложить на нее въ видѣ обязанности свой сенсуализмъ: онъ требуетъ, чтобы при нечувственномъ понятіи субстанціи мы вмѣстѣ съ тѣмъ имѣли и *чувственное* воззрѣніе ея—или иначе не будетъ и интеллектуальнаго воззрѣнія. Поэтому *много лучше съ догматикомъ Лейбницемъ мыслить критически*, нежели *съ критическимъ Кантомъ погрязать въ слѣпомъ догматизмѣ* [М., 138—139].

Въ этомъ avis au lecteur Тейхмюллеръ желаетъ выставить на первый планъ три обстоятельства:

1) Собственная метафизика его совершенно независима, какъ отъ Канта, такъ и отъ Лейбница.

2) Лейбницъ предпочтительнѣе Канта, называющаго себя критическимъ по преимуществу.

3) Лейбницъ — догматиченъ.

Для насъ всего важнѣе третье утвержденіе.

Если Лейбницъ въ самомъ дѣлѣ *догматиченъ*, а не критиченъ, то, разумѣется, новая философія не можетъ за нимъ слѣдовать. Но въ чемъ же догматичность Лейбница, и можно ли поддержать это обвиненіе противъ него?

По объясненію Тейхмюллера, догматизмъ Лейбница состоитъ въ томъ пути, какимъ онъ добываетъ свои монады. Вторично (см. выше, стр. 9) Тейхмюллеръ изображаетъ дѣло такъ, будто бы Лейбницъ получилъ монады изъ дробленія матеріальныхъ и реальныхъ тѣлъ, какъ они даны намъ нашими чувствами.

Методъ Лейбница, полагаетъ Тейхмюллеръ, совершенно *неправильный* — и только благодаря своему геніальному *чутью*, Лейбницъ случайно пришелъ къ правильному выводу, къ *панпсихическому* пониманію міра.

Тейхмюллеръ приводитъ собственное признаніе Лейбница, что онъ въ годы своей юности былъ матеріалистомъ и придерживался атомистическаго мірообъясненія. Потомъ онъ отказался отъ атомизма, ибо убѣдился въ невозможности про-

странственнаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и недѣлимаго тѣла, какимъ долженъ былъ бы быть предполагаемый атомъ (а — томъ — ἄ — τομον).

Все это правильно; но разъ уже Лейбницъ отказался отъ своего первоначальнаго, *юношескаго* міровоззрѣнія, и если онъ потомъ основалъ новое, собственное, именно уже не матеріалистическое, а *имматеріалистическое*, то это прежнее заблужденіе остается не при чемъ, и его нечего намъ тревожить. Матеріализмъ не есть *составная* часть методы Лейбница; намъ въ данномъ случаѣ важно не то, что́ думалъ Лейбницъ въ годы своей юности, намъ нужно опредѣлить ту методу, съ помощью которой онъ построилъ *имматеріализмъ*. Итакъ, догматизмъ Лейбница не можетъ состоять въ томъ, что онъ когда то былъ въ заблужденіи и признавалъ атомы за субстанціи. Язычникъ, принявшій христіанство, дѣлается христіаниномъ, и послѣ крещенія никто уже не можетъ его называть язычникомъ. Лейбницъ когда то былъ въ догматическомъ заблужденіи, отъ котораго потомъ начисто отказался. Какое же право имѣемъ мы называть его по гробъ жизни „догматичнымъ?"

Какова же та метода, съ помощью которой Лейбницъ строитъ и выводитъ свой истинный взглядъ, свой оригинальный имматеріализмъ? Замѣтимъ, что этотъ вопросъ очень точно надо отличать отъ другого вопроса, родственнаго первому: какимъ путемъ Лейбницъ *отказался* отъ матеріализма, и какъ чрезъ разныя промежуточныя стадіи перешелъ къ послѣднему своему міровоззрѣнію, къ имматеріализму? Исторія смѣны міровоззрѣній въ Лейбницѣ еще не написана, да и самъ Тейхмюллеръ ея не начерталъ. Значитъ, второй вопросъ, благодаря слабой разработкѣ Лейбница историками философіи, долженъ оставаться безъ отвѣта. Что же касается перваго, поставленнаго нами вопроса, то дѣятельность Лейбница состоитъ, по Тейхмюллеру, въ томъ, будто бы Лейбницъ держится въ исходномъ пунктѣ своей методы — той иллюзіи, что тѣла суть нѣчто реальное, и якобы эти реальныя тѣла Лейбницъ хочетъ разложить на безтѣлесные или психическіе атомы,

т. е. на *монады*. Тѣла же суть, объясняетъ Тейхмюллеръ, только наши *образы* и могутъ быть разложены только на *идейные* элементы.

Построяя матеріальныя тѣла изъ монадъ, и считая тѣла, по крайней мѣрѣ, въ началѣ методы, реальностями, Лейбницъ идетъ догматическимъ путемъ.

Мы уже сдѣлали необходимое указаніе, что юношескій матеріализмъ Лейбница не есть исходная точка для его *позднѣйшей*, истинной методы. Теперь мы должны въ опроверженіе Тейхмюллера выяснить себѣ еще двѣ вещи: 1) изъ чего исходитъ всякій *критическій* философъ при построеніи своего міровоззрѣнія, и 2) точно ли Лейбницъ при построеніи своей монадологіи полагалъ тѣла *реальностями*?

Въ отвѣтъ на первое, мы должны констатировать тотъ историческій фактъ, что не только всѣ такъ называемые „критическіе“ философы (начиная съ *Декарта*), но и вообще вся теорія познанія (начиная съ *Парменида* или даже еще ранѣе) всегда исходила изъ разсмотрѣнія *чувственныхъ* вещей, т. е. тѣлъ, и подвергала ихъ критикѣ. Разсмотрѣніе тѣлъ есть исходный пунктъ всякой гносеологіи, и если Лейбницъ пользовался этимъ методомъ, то за это одно его нельзя еще называть догматичнымъ!

Во-вторыхъ, Лейбницъ, созидая свою монадологію, отнюдь не считалъ тѣла реальностями и вовсе не хотѣлъ пространственныя тѣла построить изъ *безпространственныхъ* монадъ.

Для правильнаго пониманія системы Лейбница необходимо твердо помнить различіе *двухъ* міровъ, открытое еще Парменидомъ. Философъ долженъ постоянно имѣть въ виду два міра: міръ истиннаго бытія и міръ кажущійся, Sein и Schein. Одинъ міръ закономѣренъ безусловно, другой міръ тоже закономѣренъ, но только съ точки зрѣнія нѣкотораго предварительнаго *допущенія*, съ точки зрѣнія условной истины. Въ одномъ мірѣ вещи расположены въ порядкахъ (ordres des choses) времени и пространства; эти вещи матеріальны, тѣлесны, здѣсь имѣется механическое взаимодѣйствіе, движеніе по мѣсту, существованіе во времени и т. д. Этотъ міръ под-

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

чиняется законамъ механики и различныхъ естественныхъ наукъ. Содержаніе этихъ наукъ истинно, но не вполнѣ и обусловлено предварительными допущеніями.

Другой міръ, это — міръ безпространственный и безвременный, міръ панпсихическій, міръ душъ, осуществляющихъ предвѣчную *гармонію*; здѣсь нѣтъ взаимодѣйствія, и все движеніе сводится къ смѣнѣ сознанія въ отдѣльныхъ монадахъ. Съ точки зрѣнія безусловной истины матерія есть лишь феноменъ призрачный, какъ радуга (ut iris). Правда, этотъ феноменъ есть нѣчто, хорошо обоснованное истинною природою вещей (bene fundatum). Событія внѣшняго, матеріальнаго міра символизируютъ внутреннія перемѣны въ монадахъ. Но тѣла и души, это — два совершенно различные порядка вещей, и было бы грубою ошибкою, непониманіемъ кажущіяся или *символическія* происшествія одного порядка переносить въ другой порядокъ — и на оборотъ. Физика и механика справедливы, но въ обусловленной степени; онѣ не имѣютъ ни малѣйшаго примѣненія къ міру монадъ. И наоборотъ, монадологія или метафизика никогда не можетъ замѣнить собою физику. Только этимъ строгимъ различеніемъ двухъ царствъ вещей мы можемъ объяснить себѣ тотъ фактъ, что Лейбницъ съ одинаковымъ успѣхомъ работалъ въ двухъ областяхъ знанія, и въ философіи, и въ природовѣдѣніи. Только этимъ различеніемъ можно сохранить самостоятельность обѣихъ отраслей знанія и съ философской точки зрѣнія спасти естественныя науки.

Понявъ это, мы поймемъ и то, на сколько несправедливо будетъ *критическаго* Лейбница, строго отличавшаго міръ монадъ отъ міра тѣлъ, происшествія механическія въ матеріальныхъ тѣлахъ отъ смѣны перцепцій въ монадахъ, заставлять *перепутывать* тѣла и монады, и принуждать его строить пространственныя сложныя массы изъ простыхъ психическихъ субстанцій.

Если бы онъ допускалъ это, то онъ точно, въ самомъ дѣлѣ, былъ бы *догматикомъ*. Но этого онъ не допускаетъ, а стало быть, онъ не догматикъ, и тѣ, кто его такъ называютъ, неправы.

Пространственныя матеріальныя тѣла состоятъ изъ пространственныхъ же частей. Путемъ ихъ дробленія мы въ концѣ концовъ можемъ дойти не до монадъ (какъ полагаетъ Тейхмюллеръ),—а только до новыхъ, болѣе мелкихъ, но все еще *пространственныхъ* же частей. Мы никогда не дойдемъ до недѣлимаго пространственнаго *атома*, ибо пространство дѣлимо до *безконечности*. Но сколько бы мы ни бились съ пространствомъ, и какъ бы мелко его ни дѣлили, мы не дойдемъ до истины. Если мы хотимъ познать *истинные* атомы или элементы вещей, то мы вообще должны совсѣмъ откинуть *феномены*, пространство, матерію и т. д. Тогда мы должны *перепрыгнуть* въ другое царство — въ царство душъ или монадъ, ибо недѣлимое, или не имѣющее частей, или безпространственное, это—только монада, психическая единица, душа.

Въ „Монадологіи“ Лейбницъ получаетъ понятіе монады изъ противуположенія понятій *сложнаго* и *простого*. Вещи внѣшняго міра сложны, а сложное предполагаетъ собою тѣ простыя части, изъ которыхъ это сложное (аггрегатъ) составлено. Простое—это значитъ, не имѣющее само частей или недѣлимое. Всѣ вещи въ *внѣшнемъ* мірѣ, т. е. заключенныя *въ пространствѣ* дѣлимы до безконечности. Значитъ, истинные атомы вообще не имѣются *во внѣ*. Оставляя чувственный міръ, мы находимъ недѣлимыя единства лишь *въ душахъ*.

Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, Лейбницъ, подобно всякому критическому философу, исходитъ изъ разсмотрѣнія тѣлъ. Онъ создаетъ свою особенную методу философствованія, при которой особенную роль играютъ понятія пространства и дѣлимости, сложнаго и простого. Отбрасывая чувственный міръ, какъ это дѣлаетъ каждый критическій философъ, Лейбницъ переходитъ въ міръ истиннаго бытія и находитъ своимъ особеннымъ, ему принадлежащимъ, *оригинальнымъ путемъ*, что простыя субстанціи суть души или *монады*. Самое названіе имѣетъ цѣлью показать, что истинное бытіе есть нѣчто единое и недѣлимое („истинный атомъ“). Не понятіе атома преобразуетъ Лейбницъ, откидывая въ немъ *одинъ* ат-

трибутъ (какъ полагаетъ Тейхмюллеръ), а наоборотъ, Лейбницъ совсѣмъ отбрасываетъ или уничтожаетъ самое понятіе *матеріальнаго* атома, какъ понятіе *ложное*.

Въ этомъ *уничтоженіи* тѣлеснаго атома заключается и его побѣда надъ матеріализмомъ, и центръ его оригинальной методы: уничтожая атомъ, онъ *замѣняетъ* его понятіемъ монады, психическаго единства. Въ установленіи монады заключается начало и первый камень его *имматеріализма*. Но, развивая систему истиннаго бытія, т. е. монадологіи, Лейбницъ закономѣрность условную („хорошую обоснованность") оставляетъ и за феноменами другого міра, міра тѣлъ и пространственныхъ движеній.

Этимъ онъ гарантируетъ самобытность естествовѣдѣнія.

Добавимъ еще, что иной методъ, болѣе убѣдительный, чѣмъ тотъ, который примѣняетъ Лейбницъ въ согласіи со всѣми критиками познанія, и придумать трудно. Нельзя прямо излагать истинную философію, положительное ученіе, науку о подлинныхъ субстанціяхъ, не разрушивъ предварительно обычнаго дофилософскаго представленія о мірѣ. Только показавъ его неудовлетворительность, и пробудивъ въ пытливомъ духѣ жажду познанія истины, можемъ мы перейти къ возсозданію разрушеннаго, но на иномъ основаніи. Выгодная сторона ученія Лейбница сравнительно съ другими новѣйшими критиками познанія (напр., съ *Беркли*) состоитъ въ томъ, что онъ не требуетъ окончательнаго разрыва съ обычнымъ донаучнымъ и съ естественнонаучнымъ взглядомъ на міръ. Философія Лейбница показываетъ не полную негодность послѣднихъ, а только ихъ недостаточность. То, чего не достаетъ физикѣ, и доставляется въ метафизикѣ.

Итакъ, Лейбницъ есть строжайшій критическій философъ, и Тейхмюллеръ не имѣлъ никакого права заставлять его лѣзть въ догматическую петлю. А если Лейбницъ — не догматикъ, а критическій философъ, то намъ не за чѣмъ и отказываться отъ него.

Изображенная нами критическая метода Лейбница показываетъ такъ же неправильность и того утвержденія Тейх-

мюллера, будто имматеріализмъ Лейбница есть лишь *случайная* находка его геніальнаго чутья, обрѣтенная *вопреки* его собственной методѣ. Мы видѣли, наоборотъ, что метода Лейбница неизбѣжнымъ и неуклоннымъ путемъ приводитъ отъ сложнаго къ простому, отъ матеріи — къ душѣ.

Выяснивши себѣ характеръ лейбницевой философіи, мы въ заключеніе этого отдѣла можемъ еще рѣшить и тотъ вопросъ, правъ ли былъ Тейхмюллеръ, объявляя, хотя и съ сожалѣніемъ, что его метафизика не есть метафизика лейбниціанская, что онъ долженъ отказаться отъ великой чести слыть лейбницевцемъ.

Правда, что въ философскихъ системахъ надо различать *методъ* отъ результатовъ, что одни и тѣ же результаты могутъ быть получены различными методами, какъ и въ математикѣ для однѣхъ и тѣхъ же теоремъ можно предлагать различныя доказательства. Мы охотно оставляемъ за Тейхмюллеромъ тѣ его заслуги, что онъ во многихъ случаяхъ изобрѣталъ новыя важныя теоремы, расширявшія область философскихъ наукъ; во многихъ случаяхъ Тейхмюллеръ отыскивалъ такъ же оригинальныя доказательства, новыя дедукціи и для старыхъ результатовъ, извѣстныхъ уже ранѣе его, и данныхъ прежними панпсихистами и критицистами. Но здѣсь онъ возбуждаетъ вопросъ о *классификаціи*, о томъ, куда отнести его собственную метафизику, можно ли ее считать лейбниціанскою. Системы же можно классифицировать лишь по ихъ характернымъ признакамъ, т. е. теоремамъ, или по „результатамъ“.

Если же взять предложенную Тейхмюллеромъ метафизику съ точки зрѣнія ея результатовъ, или конечныхъ выводовъ, характерныхъ въ смыслѣ опредѣленія ея направленія, то, несомнѣнно, тейхмюллерова метафизика окажется одною изъ разновидностей того панпсихизма, или имматеріализма, или критическаго индивидуализма, который основанъ въ новой философіи именно Лейбницемъ; а по-стольку она и должна быть названа *лейбниціанскою*, какою считалъ ее и самъ авторъ

въ первомъ своемъ системномъ трудѣ, въ „Безсмертіи души“ (ср. выше, стр. 6).

4. „Психологія и логика”.

Отзывы о Лейбницѣ въ этомъ послѣднемъ и посмертномъ трудѣ Тейхмюллера носятъ двоякій характеръ. Съ одной стороны слышатся въ этихъ отзывахъ отзвуки прежнихъ похвалъ, и повторяются оговорки по поводу высказываемыхъ упрековъ. Съ другой стороны вновь отысканные слабые, по мнѣнію Тейхмюллера, пункты метафизики Лейбница подвергаются весьма рѣзкой, суровой, хотя и не всегда справедливой критикѣ. Особенное недовольство, выраженное въ несдержанной формѣ, вызвали теоремы Лейбница о взаимодѣйствіи, о всеобщей связанности вещей въ мірѣ и о гармоніи. Къ первому разряду, къ классу отзывовъ спокойныхъ относится нижеприводимое мѣсто о методѣ въ философіи.

Лейбницъ *превышаетъ* другихъ философовъ *на голову*, говоритъ Тейхмюллеръ, но его геній ведетъ только къ открытіямъ въ спеціальныхъ областяхъ, какъ то въ математикѣ и въ физикѣ. Въ высшей сферѣ мышленія онъ только бьется изъ-за того, чтобы разобраться съ традиціонными понятіями Аристотеля и теологовъ — и благодаря своему болѣе ученому образованію, устранить неудовлетворительныя попытки новѣйшихъ философовъ, Картезія, Локка и другихъ. Но Лейбницъ *не находитъ никакой новой методы* въ философіи и пользуется *аристотелевыми* стезями, которыя онъ только опредѣляетъ точнѣе [Ps., 244].

Приведенныя обвиненія намъ отчасти уже знакомы. Мы уже видѣли выше (стр. 10), что Лейбницъ, по мнѣнію Тейхмюллера, черезчуръ позволилъ себѣ увлечься современными ему богословскими теоріями, которыя его отвлекли отъ философіи, и что (стр. 13 выше) онъ будто не нашелъ новой и самобытной методы. Такимъ образомъ величіе Лейбница состоитъ будто бы только въ открытіяхъ по математикѣ и по

механикѣ. Въ философіи же, къ нашему изумленію, Лейбницъ оказывается только исправителемъ аристотелевыхъ понятій.

Это утвержденіе, безъ всякаго сомнѣнія, совершенно несправедливо, и говоритъ не въ пользу критическаго такта Тейхмюллера въ послѣдніе годы его жизни. Отзывы въ первыхъ его книгахъ — о Лейбницѣ, какъ объ основателѣ новаго міровоззрѣнія, были несравненно точнѣе и ближе къ исторической правдѣ. Что аристотелева терминологія употреблялась Лейбницемъ (да и то не всегда), это вѣрно. Но что Лейбницъ въ эти понятія (напримѣръ, въ понятіе субстанціи, энтелехіи и т. д.) вкладывалъ свой собственный, *новый* смыслъ, это очевидно для всякаго, кто читаетъ Лейбница въ подлинникѣ, и вообще, полная независимость Лейбница отъ Аристотеля уже была доказана учеными историками философіи еще при жизни Тейхмюллера; это не могло не быть ему извѣстно, да и должно было быть ему очевидно самому, какъ одному изъ лучшихъ въ свое время знатоковъ Аристотеля во всей Европѣ.

Итакъ, называть Лейбница только *аристотеликомъ* неправильно.

Обратимъ вниманіе еще и на тотъ фактъ, что съ такою же легкостію и съ такою же самостоятельностію Лейбницъ пользовался и греко-латинскимъ жаргономъ схоластиковъ, и терминологіею картезіянцевъ; онъ умѣлъ и въ этой чуждой одеждѣ излагать свою новую философію, о которой не догадывались ни схоластики, ни Декартъ. Но можно ли Лейбница считать схоластикомъ или картезіянцемъ?

Затѣмъ и здѣсь, и выше (стр. 14) наше вниманіе обращаетъ на себя нѣсколько неопредѣленное употребленіе термина „метода". Мы уже указали выше, что Лейбницъ именно обладаетъ своею *специфическою* методою перехода въ мышленіи отъ тѣлъ къ душѣ, отъ атома къ монадѣ. Но если здѣсь Тейхмюллеръ употребляетъ терминъ „метода" въ болѣе широкомъ смыслѣ, какъ „общая теорія мышленія", то и въ такомъ случаѣ указаніе его несправедливо. Какъ разъ тотъ же Лейбницъ стяжалъ себѣ безсмертную заслугу въ исторіи ло-

гики своимъ открытіемъ главнаго и основного закона мышленія, а именно *закона достаточнаго основанія.*

Не совсѣмъ понятна и та полемика, которую ведетъ Тейхмюллеръ противъ лейбницева пониманія *организма.*

Неудовлетворительны, говоритъ Тейхмюллеръ, и лейбницева „машина", которая въ своихъ наималѣйшихъ частяхъ все еще остается машиною, и кантовъ организмъ, въ которомъ каждая часть есть сразу и средство, и цѣль. Оба пониманія имѣютъ въ виду *части*, т. е. такъ называемые тѣлесныя сущности (Wesen), изъ которыхъ состоитъ *тѣло.* Но достаточно очевидно, что воздухъ, коимъ мы дышимъ, и плоды, и мясо, которое мы ѣдимъ, какъ и вода, или вино, которыя мы пьемъ, тотчасъ же превращаются въ наши ткани, а нѣкоторое время спустя снова выдѣляются въ обмѣнѣ веществъ. Какъ намъ повѣрить, что эти чуждыя тѣлесныя сущности обладаютъ разсудкомъ — настолько, чтобы тотчасъ же распознать въ насъ сразу и цѣль, и средство и вести себя сообразно этому такъ, чтобы образовывать машину, распадающуюся на безчисленное множество машинъ. Наоборотъ, части, какъ только онѣ покинули тѣло, становятся столь же неразумными, какими были прежде, образуютъ между собою угольную кислоту, воду и другія элементарныя соединенія, и имъ вовсе не вспадаетъ болѣе на умъ образовывать человѣческія ткани [Ps., 213].

Изреченіе Лейбница о томъ, что организованное живое тѣло въ свою очередь распадается на организованныя системы, и вплоть до малѣйшихъ своихъ дѣленій есть организмъ, представляется намъ однимъ изъ глубокомысленнѣйшихъ его ученій и стоитъ въ полномъ согласіи съ нынѣшнимъ ученіемъ естествовѣдѣнія объ организмѣ и его послѣдней составной части, *клѣткѣ.* Организмъ и живое тѣло относятся, по Лейбницу, въ область внѣшняго или матеріальнаго бытія, а потому и должны быть объясняемы не метафизически, а физически и физіологически. И самъ Лейбницъ создалъ свое ученіе о тѣлѣ подъ вліяніемъ новыхъ и впервые только въ его время сдѣланныхъ *микроскопическихъ* открытій естествовѣ-

довъ надъ организмами, недоступными простому, не вооруженному инструментами зрѣнію.

Переходимъ теперь къ одному изъ важнѣйшихъ для нашихъ цѣлей мѣстъ въ „Психологіи и Логикѣ", гдѣ дается суммарная оцѣнка Лейбница.

Благодаря своей *великой* учености, Лейбницъ, по мнѣнію Тейхмюллера, располагалъ гораздо болѣе широкимъ горизонтомъ, нежели Картезій и Локкъ; духъ Лейбница былъ много тоньше и работалъ энергичнѣе. Поэтому онъ *вторично* открылъ несознаваемость малыхъ раздраженій и ощущеній (les perceptions insensibles), отмѣченную еще Платономъ и Аристотелемъ. Но сущности сознанія (conscience) онъ еще не понялъ, ибо отождествлялъ сознаніе съ узнаваніемъ и мышленіемъ (apperception, „Монадологія", § 14 и далѣе), слѣдовательно, полагалъ его въ познавательной способности.

Много критичнѣе, чѣмъ его предшественники, Лейбницъ, однако, въ общемъ, какъ правильно замѣтилъ Кантъ, погрязъ въ догматизмѣ. Такъ свой метафизическій принципъ, монаду, онъ прямо вывелъ *догматическимъ* путемъ. По ему собственному сообщенію, онъ вышелъ изъ принятія атома; потомъ только, какъ математикъ, онъ не захотѣлъ отрицать дѣлимости атома ради безконечной дѣлимости наполненнаго атомомъ пространства; въ концѣ концовъ, чтобы построить матеріальныя тѣла, ему пришлось вмѣсто атомовъ постулировать безпространственныя единства или монады. Такъ какъ, однако, изъ безпространственныхъ единствъ не получить пространства (какъ изъ однихъ нулей не получается числа), то Лейбницъ пришелъ къ феноменальности пространства. Хотя правильность многихъ результатовъ Лейбница бросается въ глаза, но всѣ они получены догматическимъ путемъ: вѣдь, если бы онъ сперва догматически *не предположилъ* существованія тѣлъ внѣ насъ, то онъ не потребовалъ бы ни атомовъ, ни монадъ. Поэтому Канту и думалось, что своею критикою познанія онъ *опровергъ* принципъ лейбницевой „Монадологіи" (ср. ниже, стр. 27).

Наблюдать за геніемъ Лейбница при его работѣ доставляетъ большое удовольствіе. Но при этомъ съ нѣкоторымъ удивленіемъ замѣтишь, что Лейбницъ не отыскалъ себѣ *самостоятельной исходной точки*, изъ которой онъ могъ бы построить *новую систему* философіи; онъ всегда примыкаетъ къ работамъ ближайшихъ своихъ предшественниковъ: Картезія, Спинозы, Мальбранша и т. д.; критикою и собственными открытіями онъ расширяетъ ихъ пути и исправляетъ ихъ ошибки; это удивительнымъ образомъ удается ему, благодаря его болѣе обширному знанію древности, схоластиковъ, отцовъ церкви, естественныхъ наукъ и математики. Но, чтобы убѣдиться въ томъ, что безъ сильнаго догматическаго ослѣпленія Лейбницъ не только не нашелъ бы вовсе своего принципа монады, но и не построилъ бы совсѣмъ и прочихъ частей своей системы, попробуемъ діалектически разобрать пару его тезисовъ. Такъ, примыкая къ Спинозѣ и Картезію, Лейбницъ ставитъ теорему („Монадологія“, § 23), что движеніе обусловливается только движеніемъ, а перцепція только перцепціею. Такая теорема вообще возможна только *при слѣпомъ догматизмѣ*: вѣдь о движеніяхъ во внѣшнемъ мірѣ мы ничего не можемъ знать, если наши мысли опредѣляются только мыслями же, а не внѣшнимъ міромъ, который, по предположенію, отнюдь не можетъ какимъ-либо движеніемъ воздѣйствовать на перцепціи. Если мы теперь подступимъ къ Лейбницу вплотную, чтобы потребовать съ него отчетъ касательно *внѣшняго міра*, который у него постоянно предполагается, и захотимъ помѣриться оружіемъ, то намъ не придется даже извлекать шпагу изъ ноженъ: къ изумленію своему мы увидимъ, что Лейбницъ самъ себѣ урѣзалъ руки и ноги (sic) и такъ крѣпко замуровалъ себя въ свою монаду, что не оставилъ наружу и окошечка. Такъ какъ онъ теперь не можетъ сдѣлать движенія наружу и не можетъ получить снаружи вѣсточки, ибо онъ отрицаетъ всякій influxus physicus, то мы безбоязненно отнимемъ у него и теорему о зависимости движенія, и теорему относительно influxus physicus, и ученіе о предустановленной гармоніи, а значитъ, и о всѣхъ прочихъ монадахъ,

кромѣ его собственной. Лейбницъ же ни на чуточку не замѣтитъ этого отнятія у него всего его міра: вѣдь онъ сидитъ себѣ, какъ мумія въ своемъ ящикѣ, не видя и не слыша ничего: онъ имѣетъ только желаніе (appetion) переходить отъ одной мысли къ другой мысли (percepti̇on); это удовольствіе мы ему оставимъ: безоружный, онъ выдалъ намъ весь свой міръ.

Я охотно причисляю себя, продолжаетъ нашъ авторъ, къ тѣмъ, *кто дивится* Лейбницу, но вмѣстѣ съ тѣмъ я не одобряю манеры историковъ философіи, которые черезчуръ довѣрчиво пересказываютъ только его *утвержденія*, не различая, что̀ представляетъ собою слѣпо догматическія, хотя и столь геніальныя догадки, и что̀ есть научно согласующіяся теоремы. Лейбницъ не сумѣлъ даже основать *субъективный идеализмъ*, хотя безконечная монада, собственно говоря, находится въ положеніи субъекта, существующаго лишь самъ для себя: самую эту монаду Лейбницъ образовалъ только въ силу догматическаго предположенія — тѣлеснаго міра и еще не нашелъ исходнаго пункта въ сознаніи.

Такъ какъ Лейбница мысли всегда интересны, то я охотно желалъ бы обратить вниманіе еще и на тотъ удивительный пунктъ, что, несмотря на свое индивидуалистическое ученіе о монадахъ, онъ не пришолъ къ тому, чтобы найти сущность и понятіе „я". Что это понятіе не играетъ никакой роли въ его системѣ, въ этомъ можно убѣдиться изъ чисто внѣшнихъ критеріевъ, напр., изъ того, что объ этомъ ничего нѣтъ въ Эрдманновомъ Index rerum et materarium. Я искалъ Nous-mêmes, Ego; ничего не нашлось. И подъ Monas, Individuum, Principe, Substance напрасно было бы искать слѣдовъ „я", а терминъ Persona совсѣмъ не вошелъ. Но Эрдманна надобно оправдать: Лейбницъ такъ далекъ отъ того, чтобы понять сущность „я" и правильный исходной пунктъ философіи, что, наоборотъ, въ этомъ пунктѣ онъ совершенно стоитъ на точкѣ зрѣнія платонова идеализма и „я" (ср. „Монадологію" §§ 29 и 30) полагалъ въ разумѣ, т. е. въ познаніи общихъ понятій. Поэтому, если я въ своей книгѣ о безсмертіи души указывалъ на Лейбница, какъ на своего пред-

шественника, то это надобно понимать cum grano salis. Я нахожу въ Лейбницѣ разбросанными много тонкихъ мыслей, которыми, *если* уже полученъ для философіи новый исходной пунктъ, можно пользоваться, какъ цѣнными указаніями; мы можемъ хвалить ихъ. Но у самого Лейбница онѣ не привели къ какой-либо удобопріемлимой системѣ; несмотря на ихъ отличное качество, самъ онъ остался *въ старомъ догматизмѣ*. И такъ мы не смѣемъ мѣшать, когда Кантъ, не заботясь о такихъ тонкихъ исключеніяхъ, предаетъ Лейбница на критическомъ *кострѣ огню* вмѣстѣ съ прочими догматиками [Ps., 5 — 8].

И здѣсь, несмотря на разныя оговорки, Тейхмюллеръ старается провести уже отмѣченныя нами положенія. Величіе Лейбница не въ философіи. Его великія философскія открытія сдѣланы имъ не сознательно, не методически, а чутьемъ, вопреки своей методѣ. Онъ самъ не понималъ всего значенія своихъ геніальныхъ, чутьемъ сдѣланныхъ нововведеній и не умѣлъ ихъ провести систематически. Поправки, привнесенныя имъ въ теоріи своихъ предшественниковъ-философовъ, объясняются не его бо́льшимъ пониманіемъ и проницательностію, а лишь его широкою ученостью. Великое открытіе *безсознательныхъ* душевныхъ явленій сдѣлано будто бы не имъ, а еще Платономъ.

Если въ „Метафизикѣ" Тейхмюллеръ еще предпочиталъ мыслить критически съ догматическимъ Лейбницемъ, чѣмъ догматически съ критическимъ Кантомъ (ср. выше, стр. 14), то теперь Тейхмюллеръ не возбраняетъ Канту предать Лейбница огню.

Но чѣмъ же оправдывается такое сильное неблаговоленіе къ безсмертному нашему общему учителю? Мы не станемъ долго останавливаться на упрекахъ, опровергнутыхъ нами выше (стр. 18), какъ то, напр., о происхожденіи понятія монады. И здѣсь Тейхмюллеръ повторяетъ, якобы Лейбницъ *сначала* предполагаетъ существованіе тѣлъ. Мы уже указывали, что философія вообще исходитъ въ своей критикѣ познанія изъ данныхъ наивнаго проективизма, т. е. изъ раз-

смотрѣнія такъ называемаго объективно даннаго намъ чувственнаго, пространственнаго міра.

Сущность критики познанія и состоитъ въ томъ, чтобы разоблачить *призрачность* или феноменальность этого внѣшняго міра. Лейбницъ же, не забудемъ, всѣ объясненія ведетъ *двоякимъ* путемъ, т. е. событія въ мірѣ тѣлъ, въ мірѣ призрачномъ, идутъ и объясняются своимъ порядкомъ, а происшествія міра истиннаго или субстанціальнаго опять-таки своимъ особеннымъ. Значитъ, нельзя сказать, чтобы *сначала* полагался чувственный міръ; этотъ міръ всегда *остается* у Лейбница и не отметается, а закономѣрность его научная признаётся, но *самый* то чувственный міръ есть призракъ,—и этого отличія двухъ міровъ у Лейбница не долженъ забывать тотъ, кто не только хочетъ во что бы то ни стало раскритиковать его, а желаетъ его понять и подвергнуть справедливой оцѣнкѣ.

Нельзя не коснуться и замѣчанія, якобы Лейбницъ смѣшивалъ сознаніе съ познаніемъ. Цитируемый Тейхмюллеромъ § 14 „Монадологіи“ говоритъ только о томъ, что *перцепцію* нужно отличать отъ *апперцепціи* или сознанія. Это различіе правильно, ибо перцепціи бываютъ, по Лейбницу, и *малыя*, т. е. безсознательныя. Слѣдовательно, перцепцію и впрямь нельзя отождествлять съ сознаніемъ. Вотъ и все, что́ желаетъ разъяснить Лейбницъ.

Всѣ историки философіи и всегда, хотя бы и не одобряя Лейбница, признавали за нимъ, что онъ построилъ *новую систему* философіи, либо предустановленной гармоніи, либо оптимизма. Одинъ Тейхмюллеръ не признаётъ этого. Но, пускай эта система догматична, пускай она и получена ненаучнымъ путемъ, но система остается системой, а творцемъ ея—Лейбницъ. Въ пылу упоенія своими собственными открытіями, которыя онъ ставитъ выше открытій Лейбница, Тейхмюллеръ высокомѣрно не одобряетъ манеры историковъ философіи, пересказывающихъ утвержденія Лейбница. Чтобы окончательно разбить его, Тейхмюллеръ хочетъ діалектически разобрать нѣ-

которыя его положенія. Къ этому разбору мы теперь и обратимся.

Для образца Тейхмюллеръ избираетъ „догматическую“ теорему § 23 „Монадологіи“, якобы общую у Лейбница со Спинозою и Декартомъ:

„Перцепція [1]) естественнымъ путемъ можетъ произойти только отъ другой перцепціи, какъ и движеніе можетъ произойти естественнымъ путемъ только изъ движенія“.

Чтобы правильно понять эту теорему мы должны помнить и § 17:

„Перцепція и все, что́ отъ нея зависитъ, необъяснима причинами механическими, т. е. съ помощью фигуръ и движеній... Въ простой субстанціи, а не въ сложной (т. е. не въ тѣлахъ), и не въ машинѣ нужно искать перцепцію. Ничего иного нельзя найти въ простой субстанціи, кромѣ этого, т. е. кромѣ перцепцій и ихъ измѣненій. И только въ нихъ однѣхъ могутъ состоять всѣ *внутреннія дѣйствія* простыхъ субстанцій“.

Мысль Лейбница до нельзя проста и справедлива. Въ субстанціи, въ истинно сущемъ, въ душѣ, возможны лишь явленія *душевныя*, психическія, и наблюдается смѣна или *потокъ сознанія*. Въ мірѣ феноменальномъ, въ мірѣ тѣлъ имѣются механическія движенія тѣлъ. Оба царства ведутъ свои особые порядки, которые другъ съ другомъ не пересѣкаются и не встрѣчаются. Отличіе отъ Спинозы заключается въ томъ, что у послѣдняго оба порядка *равноцѣнны* въ метафизическомъ отношеніи, а у Лейбница одинъ только рядъ явленій, явленія въ индивидуальной душѣ — есть истинный и реальный, а другой рядъ явленій, явленія тѣлъ во внѣшнемъ мірѣ — есть только хорошо обоснованный, т. е. призракъ, но не случайный, а призракъ, при данныхъ условіяхъ необходимый, какъ

---

[1]) Цитирую по собственному переводу въ моей книгѣ „Философія и литература“.

необходимо видѣть радугу при опредѣленныхъ физическихъ условіяхъ.

Въ чемъ же, по Тейхмюллеру, грѣшитъ Лейбницъ?

Если видимыя движенія не воздѣйствуютъ на мысли Лейбница, то ему, по мнѣнію Тейхмюллера, не откуда знать о внѣшнемъ мірѣ и его движеніяхъ.

„Діалектическое" возраженіе Тейхмюллера весьма слабо. Одинъ только грубѣйшій и догматичный матеріалистъ можетъ допустить такое непосредственное воздѣйствіе матеріальнаго движенія на нашу психику. Новая философія, даже и экспериментальная психологія, такого матеріализма, какой Тейхмюллеръ противопоставляетъ Лейбницу, не допускаетъ.

Да и нужно ли непремѣнно, чтобы внѣшнее движеніе грубо и непосредственно врывалось въ мою душу, — для обладанія правомъ знать и судить о внѣшнихъ движеніяхъ?

Здѣсь нужно указать на громадный пробѣлъ, допускаемый философіею до сихъ поръ: въ самомъ дѣлѣ — какъ возникаетъ въ насъ идея о внѣшнемъ мірѣ или метафизическомъ „не-я"? [1]). Разсужденіе самого Тейхмюллера въ его „Метафизикѣ" по указанному вопросу нельзя не признать неудовлетворительнымъ.

Но какъ бы мы потомъ въ концѣ концовъ ни опредѣлили способы взаимодѣйствія между внѣшними тѣлами и нашею психикой, несомнѣнно то, что Лейбницъ имѣетъ *опытъ*. Пускай данныя этого опыта недостовѣрны, — да Лейбницъ и считаетъ этотъ міръ опыта — феноменальнымъ — но въ опытѣ, который мы всѣ имѣемъ — и отъ котораго мы даже никакъ *не можемъ* отдѣлаться — намъ данъ внѣшній міръ тѣлъ съ ихъ движеніями. Лейбницъ и говоритъ объ этихъ движеніяхъ, какъ о нереальныхъ и протекающихъ на нереальномъ, на тѣлахъ. Для того, чтобы уличить Лейбница въ догматизмѣ, надо было бы доказать, что онъ эти внѣшнія механическія движенія

---

[1]) Этому вопросу посвящена наша монографія въ „Вѣстникѣ психологіи", кн. IV.

считаетъ, подобно Спинозѣ, *настолько* же реальными, какъ и перцепціи. Но именно этого и нѣтъ! Лейбницъ строго различаетъ два царства событій, — событій психическихъ и реальныхъ съ одной стороны, тѣлесныхъ и нереальныхъ — съ другой. Какое же право имѣемъ мы вносить путаницу и нелѣпицу туда, гдѣ ихъ нѣтъ?... Критика должна исходить изъ правильнаго пониманія, правильной интерпретаціи подлинника. Иначе, вся „діалектика" превратится въ *эристику* дурного тона.

Доходящее до крайности (въ послѣднемъ сочиненіи) пристрастіе Тейхмюллера къ картиннымъ уподобленіямъ заставляетъ его изображать себя въ видѣ какого то „фехтовальщика", подступающаго де къ Лейбницу, какъ бы къ муміи, сидящей въ своемъ ящикѣ, причемъ у Лейбница, не видящаго, что́ съ нимъ дѣлаютъ, отбирается весь внѣшній міръ, и вся его „гармонія". Единственное удовольствіе оставляетъ ему Тейхмюллеръ переходить отъ одной перцепціи къ другой....

Тейхмюллеръ полагаетъ, что Лейбницъ, не допуская взаимодѣйствія субстанцій между собою, не вправѣ говорить о внѣшнемъ мірѣ. Но дѣло въ томъ, что для критическаго философа вопросъ о реальномъ взаимодѣйствіи при рѣшеніи вопроса о внѣшнемъ мірѣ безразличенъ. Вѣдь еще Декартъ разъяснилъ, что ощущенія могутъ быть разсматриваемы и только, какъ психическія явленія, безотносительно къ тому, является ли въ нихъ намъ внѣшній міръ или нѣтъ („Медитація" II-я). Ощущенія—на критической точкѣ зрѣнія—не доказываютъ намъ существованія чего либо *внѣ* насъ.

Затѣмъ предположимъ, что, дѣйствительно, въ ощущеніяхъ мы приходимъ въ непосредственное общеніе со внѣшнимъ міромъ. Что же даютъ намъ ощущенія? τόδε τι красное, синее, соленое, теплое, гладкое и т. д. *Понятіе* внѣшняго міра не дается намъ въ ощущеніяхъ. Это понятіе есть плодъ моего *разума*. Какъ это понятіе внѣшняго міра построяется, это вопросъ очень важный, и прежде чѣмъ критиковать Лейбница, Тейхмюллеръ долженъ былъ бы начертать картину возникновенія и развитія этого понятія, дать исторію, психоге-

незисъ внѣшняго міра. Быть можетъ, онъ нашелъ бы тогда, что разуму при построеніи этого понятія нѣтъ никакого дѣла до того, допускаемъ ли мы реальное взаимодѣйствіе между нашимъ духомъ и окружающимъ насъ міромъ. Быть можетъ, это понятіе транссубъективнаго есть понятіе, построяемое нашимъ разумомъ не изъ ощущеній, а и изъ *другихъ* элементовъ сознанія [1]). Если же понятіе внѣшняго міра есть понятіе, возникающее въ нашей душѣ *независимо* отъ реальнаго взаимодѣйствія нашего съ матеріальнымъ и психическимъ внѣшнимъ міромъ, тогда Лейбницу нельзя отказать въ правѣ трактовать о внѣшнемъ мірѣ, въ такомъ видѣ, какъ онъ представленъ въ *его* разумѣ, — тѣмъ болѣе, что онъ этотъ внѣшній міръ и не считаетъ за безусловную реальность. А если такъ, то не зачѣмъ ему было впадать и въ *солипсизмъ* или строить „субъективный идеализмъ", какого требуетъ отъ него Тейхмюллеръ.

Тейхмюллеръ въ вышеприведенномъ мѣстѣ упрекаетъ Лейбница и за то, что онъ не понималъ сущности „я". Исходной пунктъ для философіи въ самосознаніи былъ уже указанъ *Декартомъ*.

Въ такомъ великомъ историкѣ философіи, какимъ мы считаемъ Тейхмюллера, намъ кажется прямо курьёзнымъ стремленіе опредѣлить ученіе Лейбница объ „я" съ помощью *индексовъ*. Во-первыхъ, на индексы, на ихъ полноту, конечно, никогда и нигдѣ нельзя полагаться.... А во-вторыхъ, для *гегельянца* Эрдманна [2]), издателя сочиненій Лейбница, понятіе „я" не представляло ни важности, ни интереса, и онъ не позаботился собрать всѣ относящіяся сюда мѣста изъ сочиненій Лейбница. Это необходимо имѣть въ виду тѣмъ, кто бы захотѣлъ изучать Лейбница по индексамъ....

---

[1]) См. наше вышеупомянутое собственное изслѣдованіе по этому вопросу „Психогенезисъ внѣшняго міра".

[2]) Тейхмюллеръ пользовался, очевидно, этимъ устарѣлымъ изданіемъ.

Касательно самоочевидности „я" напомнимъ хоть одно мѣсто, напр., изъ Nouveaux Essays (ч. IV, глава IX, § 3, стр. 415, т. V по изданію Герхардта).

Филалетъ: Интуиція, дающая намъ познать наше существованіе, даетъ намъ познать его съ цѣлою очевидностью, которая не можетъ быть доказываема, да и не нуждается въ томъ. Такъ что, когда я даже начинаю сомнѣваться во всемъ, то и это сомнѣніе не позволяетъ мнѣ усумниться въ моемъ существованіи. Наконецъ, относительно этого, мы обладаемъ *наивысшею* степенью достовѣрности, какую мы себѣ можемъ только воображать.

Теофилъ (т. е. самъ Лейбницъ): Я совершенно съ этимъ *согласенъ*. И я прибавлю, что непосредственная апперцепція нашего существованія и нашихъ мыслей (pensées) доставляетъ намъ *первыя* истины a posteriori, или истины *факта*, т. е. *первые опыты*, точно такъ же, какъ идентичныя предложенія содержитъ первыя системы a priori, или истины разума (raison), т. е. первый свѣтъ (lumières). И тѣ, и другія неспособны къ доказательству и могутъ быть названы *непосредственными*; первыя — потому, что есть непосредственность (иммедіація) между разумомъ (entendement) и его объектомъ, а вторая — потому, что есть иммедіація между субъектомъ и предикатомъ.

Какъ мы видимъ, Лейбницъ признаётъ непосредственность и самоочевидность самосознанія; но одинаковую непосредственность онъ приписываетъ и первоначальнымъ системамъ разума [1]).

Горячему опроверженію и строгому сужденію подвергаетъ Тейхмюллеръ предустановленную гармонію и самобытность монады также и въ слѣдующемъ мѣстѣ. Если въ предшествовавшемъ изложеніи онъ готовъ былъ уже предоставить Лейбница Канту для сожженія, то здѣсь и самъ Кантъ оказывается не

---

[1]) См. объ этомъ въ нашемъ трудѣ: „Бытіе индивидуальное и бытіе координальное", гл. II.

болѣе, какъ лейбницевцемъ и даже еще худшимъ догматикомъ, чѣмъ Лейбницъ.

Лейбницъ рѣшительно отрицаетъ influxus physicus на насъ и не хочетъ признавать за душою ни одного окна, черезъ которое она могла бы вступить въ общеніе со внѣшнимъ міромъ. Кантово опроверженіе, къ сожалѣнію Тейхмюллера, *не опровергло* лейбницевой системы (ср. выше, стр. 24). Съ критической точки зрѣнія Кантъ либо, подобно Лейбницу, запертъ въ своемъ собственномъ субъектѣ и судитъ объ явленіяхъ въ своей чувственности только по собственнымъ категоріямъ, вообще не зная внѣшняго міра, либо согласно своему въ тихомолку предвзятому догматизму. отличаетъ, правда, явленія объективныя,—имѣющія, значитъ, отношеніе ко внѣшнему міру, — отъ субъективныхъ, но этимъ самымъ уничтожаетъ свою собственную критику.

Въ строгомъ смыслѣ слова Кантъ есть только послѣдовательный лейбницевецъ, потому что онъ черезчуръ окончательно закладываетъ у субъекта окна наружу. Возвращаясь къ Лейбницу, мы къ нашему крайнему изумленію не находимъ у него никакого, ему собственно принадлежащаго доказательства въ пользу его отрицанія influxus physicus. Наоборотъ онъ только указываетъ, что онъ удовлетворенъ доказательствами картезіанцевъ и въ этомъ пунктѣ вполнѣ примыкаетъ къ нимъ (сравни Système nouveau 13 initio): то новое, что, повидимому, онъ принесъ своею предустановленною гармоніею, есть только *гипотеза*, совершенно недоказанная: въ пользу ея по образцу теологовъ онъ приводитъ нѣкоторыя возможности, исходя изъ догматическихъ представленій о Божескихъ Всемогуществѣ, да Премудрости; но *индуктивнаго* доказательства Лейбницъ даже и не попытался дать. Наоборотъ, эта гипотеза, если въ цѣляхъ аналогіи ее даже и предположить за истинную, дѣлаетъ невозможнымъ всякое разумное объясненіе, а стало быть, и всякую науку. Ибо, если состоянія психическія, напр., явленія внѣшнихъ чувствъ объяснять *только* изъ существа самой монады,

то немедленно *прекращается естествовѣдѣніе:* вѣдь въ монадѣ нельзя найти условій явленій, а въ насъ не происходитъ тогда *смѣны* перцепцій, которую можно было бы обосновать *законосообразно*. Лейбницъ замѣтилъ это и поэтому установилъ *идеальную зависимость* нашихъ состояній отъ состояній въ *другихъ* существахъ чрезъ посредство Бога. Но такъ какъ мы ничего не должны (по предположенію) узнавать о внѣшнихъ событіяхъ, то наши собственныя состоянія въ порядкѣ своей смѣны не могутъ быть объясняемы ни изъ самихъ себя, ни изъ законосообразнаго идеальнаго соотношенія съ другими существами: изъ самихъ себя потому—нѣтъ, что они якобы идеально зависятъ отъ внѣшняго міра (von Aussen); а изъ идеальной закономѣрной связи тоже нѣтъ — потому, что мы приняли послѣднюю только гипотически, не узнавая что-либо отъ внѣшнихъ существъ. И такъ, лейбницева гипотеза и не плодотворна, и мертва [Ps., 58—59].

Предустановленная гармонія, по мнѣнію Тейхмюллера, выведена изъ теологическихъ предпосылокъ, а не есть научно-философскій выводъ; она есть просто гипотеза, да вдобавокъ гипотеза безплодная. Неизвѣстно только, въ чемъ же именно могло бы состоять то *индуктивное* доказательство этой метафизической гипотезы, котораго требуетъ Тейхмюллеръ. Какъ мы уже выше показали, именно лейбницева манера самостоятельнаго разсмотрѣнія двухъ областей, царства природы и царства душъ, весьма удобна и развязываетъ ему, какъ метафизику, руки для разработки естествовѣденія. Тейхмюллеръ же все старается навязать Лейбницу то свое собственное представленіе, что для естествовѣденія необходимо и въ *метафизикѣ* признавать реальное взаимодѣйствіе духа и матеріи. Именно то, чего, по Лейбницу, *нельзя* смѣшивать, и что́ надо строго различать, того должны держаться и мы; иначе мы перестанемъ его понимать, а переставши понимать его, мы мы уже не замедлимъ и разыскать у него *массу* противорѣчій, которыхъ у Лейбница на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Дѣйствительно, возьмемъ хоть ту аналогію, которую продѣлываетъ Тейхмюллеръ съ „идеальною“ зависимостью однѣхъ монадъ

отъ другихъ. Въ § 51 „Монадологіи" говорится: „въ простыхъ субстанціяхъ бываетъ только *идеальное* вліяніе *одной монады на другую*, которое можетъ оказывать свое дѣйствіе лишь *чрезъ посредство Бога*, поскольку въ идеяхъ Божіихъ одна *монада съ основаніемъ* требуетъ, чтобы Богъ, устанавливая въ *началѣ* вещей порядокъ между *другими* монадами, принялъ въ соображеніе *и ее*. Ибо, такъ какъ одна сотворенная монада не можетъ имѣть *физическаго* вліянія на *внутреннее* бытіе другой, то лишь указаннымъ способомъ одна монада можетъ находиться отъ другой въ зависимости".

Дѣло въ томъ, что здѣсь говорится не о зависимости *состояній* одной монады отъ *состояній* другихъ монадъ, а о *зависимости* самихъ монадъ одна отъ другой. Въ началѣ вещей Богъ не имѣетъ пока предъ Собою *сотворенныхъ* монадъ, а только еще извѣстные ихъ *характеры* или индивидуальныя ихъ понятія, которыя Онъ и приводитъ во взаимное соотношеніе, или въ *зависимость*. Нигдѣ не говорится, чтобы отдѣльныя *состоянія* одной монады — хотя бы только *идеально* зависили отъ состояній другой, какъ представляетъ дѣло Тейхмюллеръ. Признать это послѣднее мнѣніе для Лейбница значило бы потерять самую сущность предустановленной гармоніи. Каждая монада живетъ совсѣмъ самобытно, не заботясь о состояніяхъ другихъ монадъ, и исполняетъ планъ дѣйствій, предначертанный ей Великимъ Зодчимъ міра. Такимъ образомъ сотворенная монада *внутри* хранитъ свой законъ, изъ себя совершаетъ свои дѣйствія и ни до какого *внѣ* ей дѣла нѣтъ. Но всѣ дѣйствія всѣхъ монадъ вмѣстѣ въ совокупности исполняютъ предустановленную гармонію, подобно тому, какъ всѣ музыканты въ оркестрѣ исполняютъ каждый свою особенную партію, не заботясь о томъ, что́ играетъ другой инструментъ, — а всѣ звуки вмѣстѣ даютъ ту гармонію, какую предначерталъ въ партитурѣ композиторъ. Теорія предустановленной гармоніи не получила бы для себя ни малѣйшаго авторитета, если бы монада „узнавала что-либо отъ внѣшнихъ существъ", какъ полагаетъ Тейхмюллеръ.

На почвѣ понятія *взаимодѣйствія* и его условій Тейхмюллеръ рѣзко полемизируетъ съ Лейбницемъ еще въ одной главѣ своего посмертнаго труда.

Ограниченность нашего сознанія, этотъ несомнѣнный фактъ, насъ, однако, непріятно въ началѣ поражающій, можно де легко объяснить чрезъ противоположность *части* и *цѣлаго*, а именно: мы находимъ себя, какъ *часть*, и по тому самому, вездѣ ограниченными. Нашей двигательной силы достаточно на то, чтобы поднять центнеръ вѣсу, но не хватитъ на подъемъ пушки или горы; мы стоимъ въ соотношеніи со многими людьми, но не со всѣми: одно мы слышимъ и видимъ постоянно, а иного не ощущаемъ. Принимая въ соображеніе перспективное отношеніе части къ цѣлому, мы найдемъ естественнымъ то, что сознаніе должно быть ограничено; поэтому мы и образуемъ понятія, относящіяся ко времени, и отличаемъ воспоминанія отъ настоящаго. Кое-что изъ этого Лейбницъ предузналъ пророчески: напр., душу онъ называетъ зеркаломъ вселенной, которая де отражается въ безчисленныхъ монадахъ безконечно многими и различными способами; въ этомъ онъ видитъ совершенство міра, возможно большее разнообразіе въ единствѣ; но его великая математика безконечности испортила здѣсь ему его метафизику, которая не переноситъ понятія *безконечности*: вѣдь безконечное никогда не бываетъ *явленіемъ*. Такъ обманулся Лейбницъ и въ томъ предположеніи, будто наималѣйшее измѣненіе въ состояніи *одной* монады должно производить соотвѣтствующее измѣненіе въ *цѣлой вселенной*. Для насъ все равно, полагалъ ли Лейбницъ въ основаніи этой теоремы старый influxus physicus или свою идеальную гармонію: при такомъ разсужденіи обходится вопросъ, не зависитъ ли вообще происхожденіе слѣдствія отъ *величины* причины. *Ничто не препятствуетъ тому*, чтобы только при *бо́льшей* интенсивности движенія въ a—происходила перемѣна въ состояніи b. А то, что, если болѣе сильное движеніе имѣетъ *видимое слѣдствіе*, то и движеніе, все уменьшающееся въ геометрической прогрессіи должно, будто бы, имѣть и соотвѣтствующее все меньшее вліяніе, никогда не

сходя къ нулю, это есть лишь *ложный* выводъ и удобно только для счета, такъ какъ это никогда не можетъ быть провѣрено *опытами* (?). *Ничто не мѣшаетъ намъ принимать*, что вообще только при *извѣстныхъ* степеняхъ интенсивности *толчка* воспослѣдуетъ хотя бы малѣйшее измѣненіе въ b, c и т. д.

Явленія, повидимому, одинаково хорошо можно объяснять обѣими гипотезами; вѣдь гипотеза *незамѣтныхъ* измѣненій не вредитъ, поскольку ихъ ничуть не замѣчаешь. А все-таки надо сказать, что одно только второе пониманіе согласуется съ явленіями: вѣдь съ чего же, напр., цѣлой вселенной перемѣниться отъ того, что въ туранской пустынѣ дикій оселъ ревётъ свое „I — я!“ Не будетъ ли много *естественнѣе*, что только ближайшая окрестность, благодаря этому звуку, испытаетъ извѣстныя небольшія измѣненія, которыя, однако, не достаточно сильны для того, чтобы распространиться на болѣе отдаленныя части воздуха и песку, но обращаются въ *нуль* (?), т. е. находятъ себѣ конецъ въ маленькихъ измѣненіяхъ тѣхъ монадъ или атомовъ, которые по близости ими затрагиваются. Вѣдь не только никто изъ насъ не слышитъ туранскаго осла, но и наука къ этой причинѣ не можетъ свести какія-либо перемѣны въ Европѣ, не говоря уже о перемѣнахъ на звѣздномъ небѣ. Итакъ, явленія вообще лучше объясняются, если извѣстныя малыя величины вообще не переходятъ предѣловъ личной жизни и не вліяютъ на сосѣднія существа, но производятъ опредѣленное *конечное* координованное слѣдствіе только при *нарастаніи* ихъ до закономѣрно опредѣляемой интенсивности [Ps., 80—82].

Обвиняя Лейбница въ томъ, что ему математика испортила метафизику, Тейхмюллеръ самъ пытается *эмпирическій* психическій фактъ ограниченности отдѣльнаго момента нашего сознанія объяснить метафизически съ помощью *математическихъ* отношеній части къ цѣлому, какъ будто *вся* наша внутренняя жизнь можетъ быть объясняема только съ помощью воздѣйствій внѣшняго міра, какъ будто наша субстанціальная душа, микрокосмъ, есть *часть* вселенной. Онъ опять хвалитъ

(ср. выше, стр. 11) Лейбница за его выраженіе „зеркало вселенной“. Не забудемъ, однако, что, по Лейбницу, душа отражаетъ вселенную не благодаря *фактическому* взаимодѣйствію, а совершенно самобытно, спонтанно, осуществляя *ей лично* предписанный порядокъ теченія перцепцій, причемъ гармонія, т. е. отраженіе или встрѣча дѣйствія и испытыванія въ разныхъ монадахъ, и во вселенной, и въ моей душѣ происходитъ въ силу предвѣчнаго установленія Бога. Главнымъ пунктомъ контроверсіи въ данномъ случаѣ между Лейбницемъ и Тейхмюллеромъ служитъ вопросъ о томъ, *всякое* ли дѣйствіе одного агента вызываетъ соотвѣтствующее измѣненіе въ другомъ существѣ, какъ бы это дѣйствіе ни было мало, или же для производства перемѣны въ состояніи другого элемента требуется опредѣленная величина интенсивности дѣйствія. Тейхмюллеръ, очевидно, хочетъ здѣсь перенести въ метафизику понятія чисто *механическія* и даже прямо упоминаетъ о *толчкѣ*. У Лейбница этотъ вопросъ въ метафизикѣ вовсе не можетъ быть поднятъ, ибо при совершенной гармоніи нѣтъ уже рѣчи о *количествѣ* или величинѣ: малѣйшее исключеніе, малѣйшее несоотвѣтствіе нарушало бы гармонію и уничтожало бы всю теорію. Слѣдовательно, по Лейбницу, вопросъ, поднятый Тейхмюллеромъ, есть чисто вопросъ механики и относится только къ явленіямъ *внѣшняго* міра, къ царству *тѣлъ*. Лейбницъ придерживался не демокритовой, а *элейской* физики, физики наполненнаго пространства и говоритъ въ § 61 „Монадологіи“: „Такъ какъ все наполнено (что̀ дѣлаетъ всю матерію связною), и такъ какъ въ наполненномъ пространствѣ всякое движеніе производитъ нѣкоторое дѣйствіе на *отдаленныя* тѣла, по *мѣрѣ* ихъ *разстоянія*, такъ что каждое тѣло не только подвергается вліянію тѣхъ тѣлъ, которыя съ нимъ соприкасаются, и само чувствуетъ нѣкоторымъ образомъ все то, что̀ съ послѣдними происходитъ, но чрезъ посредство ихъ испытываетъ вліяніе и тѣхъ тѣлъ, которыя соприкасаются съ первыми, касающимися его непосредственно, то отсюда слѣдуетъ, что подобное сообщеніе происходитъ на *какомъ угодно разстояніи*“.

Тейхмюллеръ желаетъ предать теорію Лейбница осмѣянію, и чтобы увеличить комическій эффектъ, припутываетъ даже туранскаго *осла*, крикъ котораго не отражается на теченіи небесныхъ свѣтилъ. Но смѣхъ не есть признакъ правоты и логическаго превосходства. Въ пользу своего предположенія, или вѣрнѣе сказать, утвержденія, Тейхмюллеръ приводитъ лишь то, что „въ этомъ намъ ничто не препятствуетъ", и что дескать его собственное объясненіе будто бы „естественнѣе". При этомъ онъ особенно упираетъ на слово „замѣтныя" перемѣны. Что значитъ „замѣтныя" — и чѣмъ именно и кому *замѣтныя?* Неужели, если въ состояніи тѣлъ мы нашими глазами или другими чувствами не можемъ замѣтить перемѣны, то такъ-таки, значитъ, и никакой перемѣны и вправду не произошло? Напрасно Тейхмюллеръ приглашалъ къ себѣ на помощь противъ Лейбница— осла! Лейбницъ отнюдь не утверждаетъ, что туранское Esclei стронетъ звѣзды на небѣ съ ихъ вѣчнаго пути.

Какъ мы видѣли выше (стр. 39), Лейбницъ признаётъ ослабленіе механическаго эффекта толчка *по мѣрѣ отдаленія* или *разстоянія*. Весь вопросъ въ томъ, что можетъ ли и въ самомъ дѣлѣ, какъ предполагаетъ Тейхмюллеръ, какая бы то ни было механическая работа вообще обратиться въ *нуль* — или нѣтъ. Лейбницъ говоритъ „нѣтъ", Тейхмюллеръ утверждаетъ „да". Съ философской точки зрѣнія, разумѣется, ни одно *бытіе* не можетъ обратиться въ небытіе, а съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ, какъ мы знаемъ, нынѣшняя механическая теорія теплоты соглашается съ Лейбницемъ, а не съ Тейхмюллеромъ.

На этомъ мы можемъ пока закончить нашъ этюдъ. Мы разобрали всѣ главнѣйшія упреки, какіе дѣлаетъ новѣйшая система критическаго индивидуализма (въ лицѣ „персонализма" Тейхмюллера) первой и старѣйшей системѣ того же рода —

монадологіи Лейбница. Эти спорные пункты мы старались поставить въ исторически правильномъ освѣщеніи и пытались заставлять отвѣчать на упреки, по большей части, самого Лейбница. Въ продолженіи нашего изслѣдованія мы убѣждались въ томъ, что иногда указывались и дѣйствительные промахи, допущенные Лейбницемъ, напр., слабое развитіе теорій времени, самосознанія, бытія.

Въ другихъ случаяхъ, благодаря точной интерпретаціи мыслей Лейбница, оказывалось, что упреки новаго мыслителя неосновательны и не могутъ опрокинуть „хорошо обоснованную“ (bene fundatum) систему стараго философа. Такимъ несокрушимымъ пунктомъ оказалась „предустановленная гармонія“. Попытка Тейхмюллера отвергнуть ее и замѣнить старымъ и нелѣпымъ influxus physicus неудачна. Принципъ гармоніи можетъ казаться несимпатичнымъ, и мы не знаемъ ни одного новаго мыслителя, который безбоязненно и вполнѣ подписался бы подъ рѣшеніемъ Лейбница. Но если его „гармоніи” суждено когда-либо быть *логически* опровергнутой, то это должно быть сдѣлано болѣе сильными аргументами, чѣмъ тѣ, которые мы только-что слыхали. Правильно говоритъ *Дильманъ*, одинъ изъ наилучшихъ и наиболѣе оригинальныхъ комментаторовъ Лейбница, что система монадологіи, чѣмъ болѣе мы въ нее вдумываемся, тѣмъ болѣе кажется обоснованною и стройною до самыхъ послѣднихъ мелочей [1]).

II.

Центральнымъ пунктомъ метафизики Лейбница обыкновенно считается понятіе *Бога*. Правильное установленіе этого понятія дастъ намъ ключъ къ пониманію величественной си-

---

[1]) См. нашу брошюру „Новая реконструкція монадологіи Лейбница”, стр. 16.

стемы монадологіи въ полномъ ея объемѣ. Но, если такое указаніе на важность правильнаго пониманія Бога для объясненія системы Лейбница справедливо, то вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не сказать, что, несмотря на давную работу надъ Лейбницемъ, именно это понятіе Бога донынѣ является однимъ изъ наименѣе установленныхъ и мало опредѣленныхъ, причемъ, пожалуй, вина въ этомъ случаѣ лежитъ не столько на Лейбницѣ, сколько на его комментаторахъ и изслѣдователяхъ, зачастую стремящихся читать въ текстахъ Лейбница то, что́ они *ожидаютъ* прочесть, и не всегда ограничивающихъ себя скромною ролью усвоенія того, что́ именно хотѣлъ сказать самъ Лейбницъ.

Первый нашъ этюдъ представилъ уже нѣсколько яркихъ примѣровъ того, какое непониманіе встрѣчаетъ Лейбницъ даже у замѣчательныхъ историковъ философіи, каковъ *Тейхмюллеръ*, — историковъ, принадлежащихъ притомъ къ тому же самому философскому лагерю. Между тѣмъ большинство издателей и изслѣдователей его принадлежали какъ разъ къ другимъ философскимъ партіямъ, напримѣръ, были гегельянцами или кантіанцами. Особенно можетъ потерпѣть система Лейбница въ рукахъ пантеистовъ, т. е. такихъ философовъ, которые расходятся съ Лейбницемъ въ самомъ существенномъ пунктѣ, въ понятіи Бога, и отвергая Бога Личнаго и Индивидуальнаго, признаютъ Бога безличнаго и совпадающаго въ своей сущности съ міромъ...

Въ данномъ вопросѣ надо вдобавокъ различать двѣ стороны. Лейбницъ былъ не только великій философъ, но и великій *богословъ* христіанской церкви (безъ опредѣленнаго вѣроисповѣданія). Богословскіе взгляды Лейбница уже давно нашли себя преданнаго изслѣдователя, Пихлера, автора превосходной въ своемъ родѣ книги „Die Theologie des Leibniz", 1869 — въ 2 томахъ.

Для насъ важна въ данномъ случаѣ не характеристика богословскихъ воззрѣній Лейбница, а философская обработка имъ понятія Бога, какъ понятія *метафизическаго*. Поэтому

насъ и не можетъ удовлетворить вышеназванное сочиненіе *Пихлера*.

Къ сожалѣнію, равноцѣннаго изслѣдованія для философской стороны вопроса о Богѣ у Лейбница еще не появилось.

Разумѣется, полная реконструкція философской „теологики" Лейбница требуетъ объемистаго сочиненія.

Въ скромномъ нашемъ этюдѣ мы хотимъ привести лишь нѣсколько важнѣйшихъ мѣстъ изъ различныхъ сочиненій Лейбница, гдѣ онъ говоритъ о своемъ пониманіи Бога въ метафизическомъ смыслѣ [1]) опредѣленно и ясно. Притомъ теоріи Лейбница будутъ нами расположены по сочиненіямъ въ порядкѣ времени ихъ написанія, дабы одновременно становилась намъ ясною и *эволюція* понятія Бога у Лейбница. Мы совершенно не согласны съ обычною у историковъ философіи манерою излагать систему Лейбница сразу по *всѣмъ* его сочиненіямъ, нахватывая цитаты изъ сочиненій и писемъ, писанныхъ въ разные годы, къ разнымъ лицамъ, по разнымъ поводамъ, на разныхъ языкахъ и въ разной терминологіи (то схоластической, то картезіанской и т. п.).

Цитата безъ своего контекста всегда даетъ волю нѣкоторому произволу. Одного и того же Лейбница цитатами изъ однихъ и тѣхъ же сочиненій характеризуютъ историки философіи, а пониманіе ихъ подчасъ діаметрально-противоположное. Единственно надежный методъ, по нашему мнѣнію, тотъ, чтобы излагать Лейбница не по обрывкамъ, а непремѣнно всякій разъ по *цѣлому* трактату, и притомъ изображенія того или другого понятія по различнымъ сочиненіямъ сопоставлять для полученія окончательныхъ выводовъ въ строго хронологическомъ порядкѣ, прочно сохраняя путь историческаго развитія мыслей Лейбница.

Переходимъ къ самимъ трактатамъ [2]).

---

[1]) Этику мы пока оставляемъ въ сторонѣ.

[2]) Цитаты приводятся по изданію Герхардта съ сохраненіемъ особенностей правописанія подлинниковъ.

„Исповѣданіе природы".

Однимъ изъ первыхъ сочиненій Лейбница является его „Исповѣданіе природы противъ атеистовъ" (Confessio naturae contra atheistas), 1668, въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ первая резюмируется такъ: „вещественныя явленія не могутъ быть объяснены безъ *невещественнаго* начала, т. е. *Бога*" [1]). Свой вѣкъ Лейбницъ называетъ „столь же обильный знаніемъ, какъ и *нечестіемъ*".

Блестящіе успѣхи математическихъ наукъ и попытки проникнуть путемъ химіи и анатоміи въ нѣдра вещей привели къ тому, что весьма многія явленія стало возможнымъ объяснять *механически* изъ фигуры и движенія тѣла. Древніе прибѣгали въ этомъ случаѣ къ Богу или къ невещественнымъ формамъ. Въ новое время начали объяснять феномены тѣлесные „*безъ предположенія Бога* [2]), и не принимая его въ разсчетъ". Это привело къ открытому *атеизму*. Естественнымъ путемъ нельзя де найти *ни Бога, ни безсмертія души*. Эти двѣ доктрины суть де только предметъ *вѣры*, возникшей либо изъ историческаго преданія, либо изъ гражданскихъ установленій.

Между тѣмъ для самого Лейбница „увѣренность въ вѣчномъ существованіи послѣ смерти и надежда на то, что благость Божія снизойдетъ нѣкогда на добрыхъ и невинныхъ", составляли „*величайшее* благо въ жизни" [3]). Ухищренія такихъ новыхъ *философовъ* отторгали отъ него это благо. Но недостойно, чтобы умъ вводился въ заблужденіе своимъ собственнымъ свѣтомъ, т. е. *философіею*.

Отсюда ясна для насъ та роль, какую принимаетъ на себя Лейбницъ. Онъ хочетъ выступить *апологетомъ* вѣры въ Бога

---

[1]) Ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit sine incorporeo principio, id est Deo.

[2]) Deo non supposito, nec ad ratiocinandum assumpto.

[3]) Maximo vitae bono.

и въ безсмертіе индивидуальной души. Но эта аналогія отнюдь не можетъ быть *богословскою*, не можетъ опираться ни на Св. Писаніе, ни на историческія свидѣтельства, ибо эти источники уже *утратили* свой авторитетъ въ глазахъ невѣрующихъ и атеистовъ. Сообразно духу своего вѣка, Лейбницъ хочетъ дать *апологію физико-механическую*.

Онъ согласенъ съ атеистами въ томъ, что при объясненіи *тѣлесныхъ* явленій *не слѣдуетъ безъ нужды* [1]) прибѣгать къ Богу или къ какимъ бы то ни было *нематеріальнымъ вещамъ: по возможности* слѣдуетъ выводить все изъ *природы* тѣла и его *первичныхъ* свойствъ [2]), а именно *величины, фигуры, движенія*.

Лейбницъ обращается къ *мысленному разсѣченію* тѣлъ и поставляетъ себѣ задачею „совершенно ясно и просто доказать", что въ *природѣ* тѣла нельзя найти начала даже вышеуказанныхъ свойствъ. Тогда окажется, что тѣла сами по себѣ не могутъ существовать *безъ* невещественнаго начала, и что безъ предположенія невещественной причины нельзя объяснить то, что́ является въ тѣлахъ нашимъ чувствамъ.

Въ наши цѣли не входитъ изложеніе самихъ доказательствъ Лейбница. Для насъ важенъ здѣсь лишь принципъ и методъ. Выводы, къ коимъ приходитъ Лейбницъ, таковы:

1) Изъ природы тѣлъ ихъ *опредѣленная* величина или фигура [3]) (напримѣръ, *эта* квадратная) не можетъ быть объяснена.

2) Въ тѣлахъ, предоставленныхъ *самимъ себѣ*, нельзя найти основанія *движенія*.

3) Изъ природы самихъ тѣлъ никѣмъ еще не объяснена причина ихъ *связнаго состава* (consistentia).

Предполагаютъ въ послѣднемъ составѣ тѣлъ нѣкоторыя недѣлимыя тѣльца, называемыя *атомами:* разнообразными со-

---

[1]) Sine necessitate non confugiendum esse.

[2]) Ex natura corporis primisque ejus qualitatibus.

[3]) Determinatam figuram et magnitudinem, motum in corporibus sibi relictis esse non posse.

четаніями своихъ разнообразныхъ фигуръ эти атомы производятъ де различныя качества чувственно познаваемыхъ тѣлъ. Но и въ этихъ послѣднихъ тѣльцахъ рѣшительно не откуда взяться сцѣпленію и недѣлимости. Итакъ, для объясненія атомовъ надо прибѣгнуть въ концѣ концовъ *къ Богу* [1]), который даетъ прочность этимъ послѣднимъ основамъ вещей. Природа *не можетъ* обойтись безъ Бога.

Итакъ, тѣла могутъ имѣть опредѣленную фигуру и величину, а также и движеніе *только* при предположеніи Невещественнаго Существа. Далѣе Лейбницъ выводитъ качества этого Невещественнаго Существа или Бога: Богъ 1) *единъ*, 2) *разуменъ*, 3) *мудръ*, 4) *всемогущъ*, т. е. онъ есть Разумъ, *управляющій* вселенною [2]).

Аттрибуты Бога выводятся такъ:

1) Богъ *единъ* для всѣхъ [3]) въ виду всеобщей взаимной *гармоніи*, особенно когда тѣла получаютъ движеніе не каждое порознь, отъ своей сущности, но *взаимно* другъ отъ друга.

2) Только, если Богъ *разуменъ* (intelligens), можно объяснить, *почему* онъ избралъ именно *такую*, а не иную какую величину, фигуру и движеніе.

3) *Мудрость* Бога вытекаетъ изъ красоты вещей [4]).

4) *Всемогущъ* Богъ потому, что вещи повинуются его мановенію [5]).

„Метафизическое разсужденіе“.

„Discours de métaphysique”, писанный въ 1686 году [6]), принято считать *первымъ* выраженіемъ Монадологіи въ ея окончательномъ видѣ.

---

[1]) Recte confugiemus.
[2]) Ens incorporale, Mens totius mundi Rectrix.
[3]) Pro omnibus unicum.
[4]) Sapiens ob rerum pulchritudinem.
[5]) Potens ob rerum obedientiam ad nutum.
[6]) Самъ Лейбницъ оставилъ этотъ трактатъ безъ заглавія.

Первый же § этого сочиненія именно трактуетъ о Богѣ. Самое распространенное и самое содержательное, по мнѣнію Лейбница, понятіе о Богѣ „довольно хорошо" выражается въ словахъ: *Богъ есть безусловно совершенное существо* [1]). Богъ обладаетъ всѣми извѣстными совершенствами въ ихъ совокупности, и каждое принадлежитъ Ему въ высочайшей степени. Обладая высочайшей и безконечной *мудростью*, Богъ *дѣйствуетъ* самымъ *совершеннымъ* образомъ не только въ метафизическомъ, но и въ *нравственномъ* смыслѣ [2]). Нельзя утверждать (§ 2), что въ природѣ вещей, или въ идеяхъ, которыя Богъ имѣетъ о нихъ, совсѣмъ нѣтъ законовъ *благости* или совершенства. Творенія Бога хороши не только по той формальной причинѣ, что Богъ ихъ создалъ. Говоря, что вещи хороши не по какому-либо закону благости, а только въ силу одной воли Бога, мы, сами того не думая, разрушаемъ любовь къ Богу и Его славу. Куда же дѣнутся Его *справедливость* и *мудрость* [3]), если воля заступитъ въ Богѣ мѣсто разума? Да вѣдь всякая воля предполагаетъ нѣкоторое основаніе къ хотѣнію [4]), и это основаніе по природѣ *предшествуетъ* волѣ. Итакъ, дѣйствія воли Божіей суть слѣдствія Его разума, который нисколько не зависитъ отъ Его воли [5]).

Нельзя такъ же думать, что сотворенное Богомъ (§ 3) не находится на высшей ступени совершенства, и что Богъ могъ бы дѣйствовать гораздо лучше [6]). Это мнѣніе основывается только на томъ, что мы *слишкомъ мало* знаемъ всеобщую гармонію вселенной и *скрытыя основанія* дѣятельно-

---

[1]) Estre absolument parfait.

[2]) Dieu possedant la sagesse supreme et infini agit de la manière la plus parfaite non seulement au sens metaphysique, mais encor moralement parlant.

[3]) Où sera donc sa justice et sa sagesse... si la volonté tient lieu de raison....

[4]) Toute volonté suppose quelque raison de vouloir.

[5]) ...Son entendement... ne depend point de sa volonté...

[6]) Il auroit pû agir bien mieux.

сти Бога [1]). Думающіе такъ—ошибочно воображаютъ, что нѣтъ ничего столь совершеннаго, чтобы не нашлось вещи, еще болѣе совершенной. Не увеличивается этимъ и свобода Бога, ибо высшая степень свободы состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать въ совершенствѣ, согласно съ высшимъ *разумомъ* [2]). Не согласно со славой Божіей думать, будто Богъ дѣйствуетъ, не имѣя основанія для Своей воли.

Общее познаніе (§ 4) великой истины, что Богъ постоянно дѣйствуетъ самымъ совершеннымъ и наивозможно желательнымъ образомъ, составляетъ основаніе любви, которая есть наша преимущественная обязанность къ Нему. Достаточно питать къ Богу увѣренность (§ 5) въ томъ, что Онъ все дѣлаетъ къ лучшему [3]); ничто не можетъ повредить тѣмъ, кто любитъ Его. Блаженство духовъ составляетъ главную цѣль Бога, которую Онъ осуществляетъ, насколько это допускается всеобщею гармоніею. Для Бога все возможно: стóитъ Ему только постановить рѣшеніе, чтобы произошелъ дѣйствительный міръ [4]). Разумъ требуетъ избѣгать множественности въ основныхъ качествахъ. Поэтому пути Божіи просты.

Велѣнія или дѣйствія Бога (§ 6) обыкновенно раздѣляютъ на *обычныя* и *чрезвычайныя* [5]). Но Богъ ничего не дѣлаетъ *внѣ* порядка. Необычайнымъ считается что-либо лишь по отношенію къ какому-нибудь *частному* порядку въ мірѣ твореній; все согласно со всеобщимъ порядкомъ. Въ мірѣ ничего не бываетъ абсолютно неправильнаго, и ничего подобнаго нельзя себѣ и вообразить. Какъ бы Богъ ни сотворилъ міръ, послѣдній всегда былъ бы *закономѣрнымъ* и соотвѣтствовалъ бы нѣкоторому общему порядку. Но Богъ выбралъ самый совершенный міръ, такой, который и *проще* всѣхъ по началамъ,

---

[1]) Des raisons cachées de la conduite de Dieu.

[2]) Suivant la souveraine raison.

[3]) Il fait tout pour le mieux.

[4]) Dieu n'a que des decrets à faire, pour faire naistre un monde réel.

[5]) Ordinaires ou extraordinaires (volontés ou actions).

лежащимъ въ его основѣ, и *богаче* всѣхъ явленіями. *Чудеса* (§ 7) точно такъ же входятъ въ *порядокъ* вещей, какъ и *естественныя* дѣйствія, согласныя съ нѣкоторыми *второстепенными* или подчиненными законами, которые называются *природою вещей*. Природа есть ничто иное, какъ нѣкоторая *привычка* [1]) или нѣкоторое обыкновеніе Бога; но это обыкновеніе Онъ можетъ оставить на какомъ-нибудь основаніи, которое сильнѣе того, что́ побудило Его руководствоваться обыкновенными законами.

Порядокъ вещей (§ 13) свободно выбранъ Богомъ и основанъ на изначальномъ свободномъ Его рѣшеніи, состоящемъ въ томъ, чтобы всегда дѣлать *наиболѣе совершенное*, — и на рѣшеніи, которое Богъ сдѣлалъ въ силу перваго рѣшенія по отношенію къ природѣ человѣка, а именно, чтобы человѣкъ постоянно, хотя и свободно, совершалъ то, что́ представляется лучшимъ.

Сотворенныя субстанціи (§ 14) зависятъ отъ Бога [2]), Который *сохраняетъ* ихъ и даже *непрерывно* производитъ ихъ путемъ нѣкотораго рода *эманаціи*, подобно тому, какъ мы *производимъ* свои *мысли*.

Въ этомъ параграфѣ Лейбницъ изображаетъ болѣе подробнымъ образомъ одинъ изъ труднѣйшихъ и темнѣйшихъ пунктовъ своей системы: какимъ образомъ Богъ творитъ міръ.

Со всѣхъ сторонъ и на всѣ лады Богъ оборачиваетъ общую систему явленій, которыя Онъ считаетъ за благо произвести, чтобы *проявить свою славу* [3]). Богъ разсматриваетъ всѣ стороны міра всѣми возможными способами [4]): вѣдь нѣтъ ни одного отношенія, которое укрылось бы отъ Его всевѣдѣ-

---

[1]) Cette nature (des choses) n'est qu'une coustume de Dieu.

[2]) Substances créées dependent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'emanation, comme nous produisons nos pensées.

[3]) Pour manifester sa gloire.

[4]) De tous costés et façons.

нія. *Въ результатѣ каждаго взгляда* на *міръ*, разсматриваемый съ извѣстной стороны, *является субстанція* [1]), выражающая міръ, сообразно этому *взгляду*, если Богъ признаетъ за благо осуществить свою мысль и *произвести* эту субстанцію. Каждая субстанція есть въ нѣкоторомъ родѣ особый міръ, независимый отъ всего другого, кромѣ Бога. Отъ Бога *непрерывно исходятъ* всѣ индивиды [2]). Все, что́ бываетъ съ нами, происходитъ отъ насъ,—наши мысли и перцепціи [3]), и всѣ наши будущія мысли и перцепціи суть только слѣдствія, хотя и случайныя, нашихъ прошлыхъ мыслей и перцепцій, такъ что, если бы я былъ въ состояніи отчетливо разсмотрѣть все, что́ происходитъ со мною, или представляется мнѣ теперь, я могъ бы увидѣть все, что́ произойдетъ со мною, или будетъ мнѣ представляться во всякое другое время; и это будущее не преминуло бы произойти со мною, даже, если бы *все внѣ меня* было *уничтожено* [4]), — лишь бы *остались только я* и *Богъ*.

При опредѣленіи цѣлей или плановъ Бога мы легко можемъ ошибиться, именно въ томъ случаѣ, когда мы хотимъ (§ 19) ограничить ихъ какимъ-либо частнымъ намѣреніемъ, полагая, что Богъ имѣетъ въ виду только *одну* какую-либо вещь, тогда какъ Онъ въ одно и то же время взираетъ на все; мы ошибаемся, думая, что Богъ сдѣлалъ міръ *для насъ только*.

Что касается вопроса о бытіи Божіемъ (§ 23), то знаменитое *онтологическое* доказательство недостаточно и весьма несовершенно.

---

[1]) Le résultat de chaque veue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformement à cette veue.

[2]) (De Dieu) tous les individus emanent continuellement.

[3]) Rien ne nous peut arriver que des pensées et des perceptions.

[4]) Ce qui ne manqueroit pas et m'arriveroit tout de même, quand tout ce qui est hors de moy seroit détruit, pourveu qu'il ne restât que Dieu et moy.

Философы, держащіеся этого доказательства, говорятъ: „Я *необходимо* имѣю *идею* Бога или Совершеннаго Существа, потому что я *мыслю* о немъ, а мыслить нельзя безъ идеи [1]). Идея же этого Существа заключаетъ въ себѣ *всѣ* совершенства; *одно* изъ этихъ совершенствъ — *существованіе;* слѣдовательно, *Богъ существуетъ*".

Но вѣдь мы часто думаемъ, возражаетъ Лейбницъ, о *невозможныхъ* химерахъ, напримѣръ: о высшей степени скорости, о наибольшемъ числѣ, о пересѣченіи конхоиды съ основаніемъ или направляющей. Можно говорить, что имѣешь идею вещи, когда имѣешь ручательство въ ея возможности; а идеи бываютъ истинными и ложными, смотря по тому, возможна или нѣтъ соотвѣтствующая вещь.

Онтологическій аргументъ доказываетъ — самое большее, что Богъ необходимо существуетъ, *если* онъ возможенъ [2]). Величайшее преимущество Божеской природы: (ens a se) — нуждаться лишь въ возможности или сущности, чтобы *существовать* въ дѣйствительности [3]).

Въ строго метафизическомъ смыслѣ, учитъ Лейбницъ (§ 28), кромѣ Бога, не существуетъ никакой *внѣшней* причины, которая дѣйствовала бы на насъ. Нѣтъ никакого *внѣшняго* предмета, который *касался* бы нашей души и *непосредственно* возбуждалъ бы наши перцепціи [4]). Одинъ лишь Богъ *непрерывно сообщается* съ нами въ силу нашей постоянной зависимости отъ Него. Идеи всѣхъ вещей мы имѣемъ въ своей душѣ только въ силу непрерывнаго дѣйствія на насъ Бога; сущность нашей души есть нѣкоторое

---

[1]) Il faut bien que j'aye une idée de Dieu ou d'un estre parfaite, puisque je pense à luy, et on ne sçauroit penser sans idée.

[2]) Dieu existe nécessairement, s'il est possible.

[3]) Un excellent privilège de la nature divine, de n'avoir besoin que de sa possibilité ou essence, pour exister actuellement.

[4]) (Excepté Dieu Seul) il n'y a point d'autre object externe qui touche nostre ame et qui excite immediatement nostre perception.

выраженіе, подражаніе или отображеніе сущности [1]), мысли и воли Божіихъ и всѣхъ идей, которыя въ Немъ заключаются. Одинъ лишь Богъ есть непосредственный объектъ нашъ *внѣ насъ* [2]).

Но нельзя и утверждать, какъ *Мальбраншъ* (§ 29), что самыя наши идеи находятся въ Богѣ, а вовсе не въ насъ. Такого рода пониманіе происходитъ отъ того, что подобные философы не имѣли еще правильнаго понятія объ индивидуальной субстанціи, и объ объемѣ и независимости нашей души, которая въ себѣ заключаетъ все, что̀ въ ней происходитъ. Совершенно немыслимо, чтобы я могъ думать идеями другого [3]).

Что касается дѣйствія Бога на человѣческую волю (§ 30), то въ своемъ обычномъ содѣйствіи нашимъ дѣяніямъ Богъ только слѣдуетъ законамъ, Имъ самимъ установленнымъ, т. е. Онъ *сохраняетъ* и *безпрерывно производитъ* наше бытіе [4]), такъ что мысли приходятъ къ намъ самопроизвольно или свободно въ томъ порядкѣ, какъ это вытекаетъ изъ природы нашей индивидуальной субстанціи, въ которомъ ихъ можно было бы провидѣть отъ вѣчности [5]). Во исполненіе же Своего рѣшенія, чтобы воля каждой твари всегда стремилась къ видимому благу, выражая волю Божію, или подражая Ей въ нѣкоторыхъ частностяхъ, Богъ *опредѣляетъ* нашу волю къ выбору того, что̀ представляется наилучшимъ, *не принуждая* ея, однако. за душою остается возможность поступить иначе или воздержаться отъ дѣйствія, судить и поступать не иначе, какъ послѣ тщательнаго и зрѣлаго размышленія. Правда, и отъ вѣч-

---

[1]) L'essence de nostre ame est une certaine expression ou imitation ou image de l'essence, pensée et volonté divine et de toutes les idées qui y sont comprises.

[2]) Dieu Seul est nostre object immediat hors de nous.

[3]) Aussi est ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autruy.

[4]) Il conserve et produit continuellement nostre estre.

[5]) On pouvoit les prévoir de toute éternité.

ности достовѣрно [1]), что та или другая душа не воспользуется этою способностью при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ.

Чтобы изъ *естественныхъ* основаній вывести заключеніе (§ 35), что Богъ всегда будетъ сохранять не только нашу субстанцію, но и нашу личность, т. е. *память* и сознаніе о томъ, что́ мы такое (хотя отчетливое сознаніе этого иногда утрачивается во время сна и обморока), нужно соединить съ метафизикою — *нравственное ученіе* [2]), т. е. на Бога надо смотрѣть не только, какъ на начало и причину всѣхъ субстанцій и всѣхъ существъ, но и какъ на Главу всѣхъ личностей или одаренныхъ разумомъ субстанцій, и какъ на абсолютнаго монарха совершеннѣйшаго государства, которое составляютъ изъ себя всѣ духи въ своей совокупности. Богъ есть столь же совершеннѣйшій изъ всѣхъ духовъ, какъ и величайшее изо всѣхъ существъ. Конечно, духи суть существа самыя совершенныя и наилучше выражающія Божество. Вся природа, цѣль, сила и дѣятельность субстанцій состоитъ лишь въ томъ, чтобы выражать Бога и вселенную [3]). Субстанціи, способныя познавать великія истины о Богѣ и мірѣ, и выражающія ихъ съ сознаніемъ своей дѣятельности, выражаютъ ихъ лучше и полнѣе. А тамъ какъ самъ Богъ есть величайшій и мудрѣйшій изъ духовъ, то легко понять, что тѣ существа, съ которыми Онъ можетъ вступать въ сношенія и даже въ общеніе, должны интересовать Его безконечно болѣе остальныхъ вещей, которыя могутъ считаться только орудіями духовъ (§ 35) [4]).

---

[1]) Il est vray... et même il est asseuré de toute éternité que quelque ame ne se servira pas de ce pouvoir dans une telle rencontre.

[2]) Il faut joindre la morale à la métaphysique.

[3]) Toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'estant que d'exprimer Dieu et l'univers...

[4]) Le reste des choses, qui ne peuvent passer que pour les instruments des esprits.

Богъ, всегда ведущій все къ большему совершенству въ общемъ [1]), будетъ (§ 36) болѣе всего заботиться о духахъ и дастъ имъ не только всѣмъ вообще, но и каждому въ отдѣльности, наибольшую степень совершенства, какую только допускаетъ всеобщая гармонія.

Первое начало существованія физическаго міра состоитъ въ рѣшеніи Бога дать ему возможно наибольшее совершенство; первая цѣль міра нравственнаго или Града Божія, составляющаго благороднѣйшую часть вселенной, должна заключаться въ томъ, чтобы распространить въ немъ возможно болѣе блаженства. Богъ устроилъ все такъ, чтобы духи не только могли вѣчно жить, но и сохраняли всегда свое нравственное свойство, для того, чтобы царство Бога не теряло ни одной личности, какъ міръ не теряетъ ни одной субстанціи [2]).

Коренное происхожденіе вещей.

И трактатъ „О коренномъ происхожденіи вещей" (De rerum originatione radicali), написанный въ 1697 г., начинается прямо съ теоріи Бога.

Сверхъ міра или собранія конечныхъ вещей, есть Нѣкоторое Единое Существо [3]), правящее имъ не только такъ, какъ моя душа во мнѣ, или точнѣе мое „я" въ моемъ тѣлѣ, но и въ гораздо болѣе высокомъ смыслѣ. Это Единое Существо, Владыка вселенной, не только управляетъ міромъ, но и создаётъ его, и устрояетъ. Оно выше міра, оно *внѣмірно* [4]) — и въ силу этого именно составляетъ Собою послѣднюю причину ве-

---

[1]) Dieu qui va tousjours à la plus grande perfection en general....

[2]) Afin que sa cité ne perde aucune personne, comme le monde ne perd aucune substance.

[3]) Praeter mundum seu aggegatum rerum finitarum, datur Unum aliquod dominans.

[4]) ...et mundo est superius et... extramundanum estque adeo ultima ratio rerum.

щей. *Достаточнаго* основанія къ существованію [1]) нельзя найти ни въ какой-либо отдѣльной вещи, ни въ собраніи ихъ или въ совокупности.

Каждое состояніе міра есть въ нѣкоторомъ родѣ только копія съ предыдущаго состоянія [2]). Къ какому бы предшествовавшему состоянію мы ни восходили, мы никогда не найдемъ въ немъ совершеннаго объясненія, т. е. основанія, почему *существуетъ* извѣстный міръ, и почему именно *этотъ* данный міръ, а не иной [3]).

Допуская *вѣчное* существованіе *міра*, мы предполагаемъ въ немъ только послѣдовательный *рядъ* состояній [4]); ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ достаточнаго къ нему основанія; да и какое угодно количество міровъ нисколько не можетъ объяснить его. Очевидно, основанія міра надо искать *внѣ* міра,— и нельзя избѣгнуть послѣдней внѣміровой причины вещей, т. е. Бога [5]).

Основаніе для міра заключается въ Существѣ *внѣміровомъ*, которое отличается отъ той цѣпи состояній или ряда вещей, *совокупность* коихъ образуетъ міръ [6]). Отъ *необходимости физической* или *условной* (которая опредѣляетъ послѣдующее состояніе міра въ зависимости отъ предшествующаго) нужно перейти къ тому, что́ имѣло бы *безусловную* или *метафизическую* необходимость, которая сама уже не допускаетъ дальнѣйшаго для себя объясненія. Нашъ дѣйстви-

---

[1]) Sufficiens ratio existendi.

[2]) Sequens (status mundi) quoddammodo ex praecedente... est descriptus...

[3]) Nunquam in statibus rationem plenam reperiris, cur scilicet aliquis sit potius mundus et cur talis.

[4]) Statuum successionem.

[5]) Ultima ratio rerum extramundana seu Deus.

[6]) Catena statuum seu series rerum, quarum aggretatum mundum constituit.

тельный міръ необходимъ лишь физически или условно, а вовсе не безусловно или метафизически [1]). Въ самомъ дѣлѣ, разъ онъ есть то, что́ онъ есть, то и вещи должны идти далѣе такъ же [2]).

Послѣдняя причина міра должна состоять въ чемъ-либо такомъ, что́ само обладаетъ метафизическою необходимостью. Основаніе существованія можетъ проистекать только изъ чего-либо *существующаго*. Значитъ, должно существовать Единое Существо, Обладающее метафизическою необходимостью, или Такое, Сущность Котораго есть Существованіе. Слѣдовательно, существуетъ Нѣчто, Отличное отъ множества существъ или міра [3]), который въ самомъ себѣ не заключаетъ метафизической необходимости.

Физическая необходимость вытекаетъ изъ метафизической. Хотя міръ нельзя назвать необходимымъ метафизически — въ томъ смыслѣ, что противоположное ему содержало бы противорѣчіе или логическую нелѣпость [4]), онъ тѣмъ не менѣе необходимъ физически или такимъ образомъ опредѣленъ, что противоположное ему заключаетъ несовершенство или *нравственный абсурдъ* [5]). Какъ возможность есть *начало сущности*, такъ совершенство (или *степень сущности*), состоящее въ совмѣстной возможности наибольшаго числа вещей, есть *начало существованія*. Творецъ міра свободенъ, хотя все дѣлаетъ по

---

[1]) Veniendum est a physica necessitate seu hypothetica... ad aliquid, quod sit necessitas absoluta, seu metaphysica, cujus ratio reddi non potest.

[2]) Nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci.

[3]) Oportet aliquid existere diversum ab entium pluralitate, seu mundo, quem metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque.

[4]) Mundus non est metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam.

[5]) Necessarius physice ita, ut contrarium implicet imperfectionem seu absurdidatem moralem.

опредѣляющимъ его основаніямъ: Онъ дѣйствуетъ по началу мудрости или совершенства [1]).

Нѣкоторые, пожалуй, сочтутъ возможности и сущности, предшествующія существованію или находящіяся внѣ его, за выдумки или фикціи [2]), въ которыхъ нельзя искать основанія къ существованію. Но ни сущности, ни вѣчныя объ нихъ истины не суть фикціи: онѣ существуютъ въ нѣкоторой странѣ идей, т. е. въ Богѣ, источникѣ всякой сущности и существованія прочихъ (кромѣ Него самого) вещей [3]).

Рядъ вещей въ самомъ себѣ не заключаетъ основанія къ своему существованію; это основаніе можно найти только въ метафизическихъ необходимостяхъ или вѣчныхъ истинахъ; существующее можетъ произойти только отъ того, что́ существуетъ. Исходя изъ этихъ основаній, мы можемъ сказать, что вѣчныя истины имѣютъ свое существованіе въ Нѣкоторомъ Субъектѣ, Необходимомъ абсолютно и метафизически, т. е. въ Богѣ, благодаря Которому всѣ вещи міра реализируются, — вещи, которыя иначе были бы только воображаемыми [4]).

Итакъ, послѣднюю причину, какъ сущностей, такъ и существованій, мы обрѣтаемъ [5]) въ Единомъ, Который необхо-

---

[1]) Ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.

[2]) Possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginaria seu fictitia, nulla ergo in ipsis quaeri potest ratio existendi.

[3]) Respondeo neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte.

[4]) Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, id est in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent, ut *barbare* sed significanter dicamus, *realisentur*.

[5]) Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in Uno, quod utique mundo ipso majus, superius, anteriusque esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentia, quae mundus complectitur, sed et possibilia habeant realitatem.

димо долженъ былъ Бо́льшимъ, Высшимъ, чѣмъ самый міръ, и быть ранѣе его, потому что отъ Бога имѣютъ реальность не только тѣ существованія, какія заключаетъ въ себѣ этотъ міръ, но и возможности. И въ силу взаимной связанности всѣхъ вещей и возможностей между собою искать послѣдняго основанія можно только въ одномъ источникѣ [1]). Изъ этого источника, очевидно, существующія вещи непрерывно проистекаютъ и отъ него производятся и были произведены [2]), такъ какъ иначе непонятно, почему изъ него проистекаетъ одно состояніе міра болѣе, чѣмъ другое, вчерашнее болѣе, чѣмъ сегодняшнее.

„Новые опыты о человѣческомъ разумѣ".

„Опытъ о человѣческомъ разумѣ" Локка есть одно изъ самыхъ прекрасныхъ и самыхъ почтенныхъ сочиненій нашего времени", пишетъ Лейбницъ: „я рѣшился сдѣлать на него замѣчанія, потому что я достаточно размышлялъ съ давнихъ поръ о томъ же предметѣ и относительно большинства тѣмъ, тамъ затронутыхъ".

Со смиреніемъ, изумительнымъ въ столь геніальномъ и самобытномъ мыслителѣ, каковъ Лейбницъ, онъ взялъ на себя утомительный и кропотливый трудъ глава за главою, параграфъ за параграфомъ пересказать все объемистое сочиненіе Локка и на каждый параграфъ и главу изложить свои замѣчанія, поправки, дополненія, ограниченія и расширенія.

Въ десятой главѣ четвертой книги въ „Опытѣ" Локка и въ „Новыхъ опытахъ" Лейбница трактуется „о познаніи, какое имѣемъ мы относительно бытія Божія". Согласно обще-

---

[1]) Id autem non nisi in uno fonte quaeri potest ab horum omnium connexionem inter se.

[2]) ...res continue promanare ac produci productasque esse, cum non appareat, cur unus status mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus ab ipso fluat.

му плану, одинъ изъ собесѣдниковъ, *Филялетъ*, излагаетъ воззрѣнія Локка, высказанныя послѣднимъ въ его „Опытѣ"; другой собесѣдникъ *Θеофилъ* (любящій Бога—самъ Лейбницъ) [1]) рецензируетъ мнѣнія Локка, поправляетъ ихъ, а иногда опровергаетъ и ставитъ на мѣсто локковыхъ воззрѣній свои собственные выводы.

Какъ извѣстно, Локкъ полагаетъ, что къ *тремъ* главнымъ объектамъ человѣческаго познанія, 1) къ своему „я", 2) Богу, и 3) внѣшнему міру, — прилагаются три различныхъ *метода:* 1) „я" свое собственное познаётся непосредственно, *интуиціею*, 2) Богъ—съ помощью *демонстраціи*, или логическаго вывода, 3) внѣшній міръ чрезъ дѣйствіе внѣшнихъ чувствъ или чрезъ *сенсацію* („Опытъ", ч. IV, гл. 9, § 2).

Выводъ положенія о бытіи Бога и представленъ Локкомъ въ X главѣ IV книги „Опыта".

Для того, чтобы отчетливо понять замѣчанія Лейбница, надо сначала вспомнить теорію Локка.

Локкъ надѣется дать демонстрацію, по своей очевидности, равную доказательствамъ математическимъ. По его мнѣнію, для доказательства бытія Божія надо исходить изъ факта, открытаго Декартомъ, факта *непосредственнаго самосознанія*, или сознанія собственнаго существованія.

Итакъ: всякій знаетъ, что онъ самъ есть нѣчто, существующее дѣйствительно, что онъ есть реальное существо. Очевидно, что чистое ничто не можетъ произвести изъ себя реальное существо. Отсюда слѣдуетъ, что нѣчто существовало отъ вѣка, ибо все, что́ имѣетъ начало, должно быть произведено какою-либо другою вещію. Существо, берущее свое бытіе изъ другого, беретъ отъ него и всѣ свои способности. Слѣдовательно, Вѣчный Источникъ всѣхъ существъ есть Источникъ всѣхъ ихъ силъ, такъ что это вѣчное Существо—должно быть *Всемогущимъ*. Человѣкъ въ себѣ находитъ познаніе и есть существо *разумное*. Матерія, какъ абсолютно

---

[1]) Характерное и правильное прозвище онъ себѣ присваиваетъ.

лишенная разума и духовныхъ способностей, не можетъ произвести разумное существо изъ себя. Значитъ, источникъ человѣка, разумнаго существа, не есть матерія. Источникъ всѣхъ вещей — Разумъ. Значитъ, отъ вѣка существуетъ Разумное Существо; а это Всемогущее и Всеразумное Существо и называютъ *Богомъ*.

Лейбницъ въ этомъ доказательствѣ усматриваетъ пробѣлъ. Какъ понимать, что нѣчто существовало отъ вѣка? Положеніе это страдаетъ двусмысленностію (ambiguité), если оно значитъ: никогда не было такого времени, когда бы ничего не существовало. Лейбницъ согласенъ со сказаннымъ.

Вѣдь, если бы когда-либо не существовало ничего, то ничего не существовало бы и всегда: небытіе не можетъ породить бытіе; тогда бы не существовало и насъ самихъ, что́ противорѣчитъ нашей первой опытной истинѣ. Но, какъ видно изъ послѣдующаго, Локкъ, говоря о чѣмъ-то существующемъ отъ вѣка, разумѣетъ *вѣчную* вещь. Однако, изъ того, что всегда существовало что-нибудь, еще вовсе не слѣдуетъ, что всегда существовала одна *опредѣленная* (une certaine chose) вещь, а именно вѣчное бытіе. Ибо нѣкоторые изъ противниковъ скажутъ, что мое „я" (moy), я самъ произведенъ другими вещами, а эти послѣднія опять другими и т. д. Болѣе того: если кто-либо и допускаетъ вѣчныя вещи (какъ эпикурейцы свои атомы), то они не сочтутъ себя обязанными допустить именно *единое* вѣчное Бытіе, которое де одно только и есть Источникъ всѣхъ остальныхъ вещей. Положимъ, они признаютъ, что вещь, дающая другой бытіе, передаетъ ей и прочія свои качества. Но они отвергнутъ, будто бы только единая вещь даетъ существованіе другимъ; они станутъ даже настаивать на томъ, что для производства каждой отдѣльной вещи требуется *содѣйствіе* или совмѣстная дѣятельность (concourir) *нѣсколькихъ* другихъ вещей. Итакъ, этимъ однимъ путемъ доказательства мы не придемъ къ признанію единаго источника всѣхъ нашихъ способностей. Однако, очень разумно (raisonnable) полагать, что источникъ-то одинъ, и что вселенная управляется съ мудростью. Но если, какъ въ иныхъ

мѣстахъ своего „Опыта“ и самъ Локкъ предполагаетъ, что матерія можетъ содержать мысль (susceptible de sentiment), то можно думать, что не невозможно для нея мысль и производить. И предполагая, что *наша* мысль проистекаетъ отъ нѣкоего вѣчнаго Существа, можно ли безъ предубѣжденія (sans préjudice de la démonstration) принимать, что этимъ Существомъ долженъ быть Богъ?

Въ своихъ дальнѣйшихъ замѣткахъ Лейбницъ касается еще одного доказательства бытія Божія, а именно онтологическаго доказательства Ансельма и картезіанцевъ. Хотя Лейбницъ заявляетъ, что онъ стоитъ за врожденныя идеи, и въ частности за врожденность идеи Бога, но онъ не считаетъ совершенными демонстраціи картезіанцевъ, извлеченныя изъ этой идеи: въ нихъ есть пробѣлъ, который надо заполнить. Доказательство это заимствовано у Ансельма, который хотѣлъ найти средство доказать Существованіе Бога a priori, изъ Его собственнаго понятія, не прибѣгая къ Его твореніямъ.

Лейбницъ здѣсь такъ излагаетъ Ансельмову демонстрацію.

Богъ есть Величайшее (или по Декарту) Совершеннѣйшее Существо, или иначе: Богъ есть Бытіе наивысшей величины и совершенства, заключающее въ себѣ всѣ его степени. Изъ понятія Бога Существованіе Его слѣдуетъ такимъ образомъ.

Существовать есть нѣчто большее, чѣмъ не существовать, или существованіе прибавляетъ степень къ величинѣ или къ совершенству, или, по выраженію Декарта, существованіе само по себѣ есть совершенство. Эта степень величія и совершенства, или это совершенство, которое заключается въ существованіи, находится, конечно, въ этомъ Наивысшемъ Существѣ, Величайшемъ, Всесовершенномъ: вѣдь иначе Ему, вопреки Его опредѣленію, чего то не доставало бы. Слѣдовательно, это Высшее Бытіе существуетъ.

Лейбницъ въ этомъ изложеніи не придерживается строго терминовъ и словъ самого Ансельма, а излагаетъ его доказательство своднымъ образомъ вмѣстѣ съ тою формою, какую этой демонстраціи придалъ Декартъ.

Схоластики, продолжаетъ Лейбницъ, не исключая даже *Оомы*, ангелическаго доктора, пренебрегали аргументомъ Ансельма и считали его *паралогизмомъ*.

Но они не правы, и *Декартъ* справедливо возобновилъ его. Ансельмовъ аргументъ не паралогизмъ, а *неполное* доказательство (démonstration imparfaite), которое предполагаетъ еще нѣчто, нуждающееся въ доказательствѣ; въ данномъ случаѣ предполагаютъ, что эта идея величайшаго или совершеннѣйшаго Существа *возможна* и не заключаетъ въ себѣ противорѣчій.

Такимъ образомъ, здѣсь доказывается только слѣдующее: при предположеніи *возможности* Бога, Онъ существуетъ (supposé que Dieu soit possible, il existe). Вѣдь, пока не докажутъ противнаго, мы можемъ принимать возможность всякаго существа и особенно *Бога*.

Но, разумѣется, желательно, чтобы это доказательство было доведено до математической очевидности (évidence mathématique), и Лейбницъ думаетъ, что онъ сказалъ въ другихъ сочиненіяхъ кое-что могущее служить для этого.

Затѣмъ Лейбницъ обращается къ другому аргументу Декарта и находитъ его еще менѣе доказательнымъ. Идея Бога имѣется въ нашей душѣ, и нужно, чтобы она пришла къ намъ *извнѣ*, отъ своего Первообраза. Здѣсь Лейбницъ видитъ два промаха:

1) Предполагается, что у насъ *есть* такая идея, т. е., что Богъ возможенъ. Говоря о Богѣ, поясняетъ Декартъ, мы знаемъ то, о чемъ говорили, а значитъ, у насъ есть такая идея. Но вѣдь мы говоримъ, напр., о вѣчномъ механическомъ движеніи и знаемъ, о чемъ говоримъ, а все-таки это движеніе есть вещь невозможная, и мы можемъ только, повидимому, имѣть идею о немъ.

2) Этотъ аргументъ Декарта отнюдь не доказываетъ въ достаточной степени, что идея Бога, если мы обладаемъ ею, должна привзойти въ насъ отъ своего Подлинника (Original).

Можно ли сомнѣваться въ существованіи идеи о Богѣ у насъ, если мы признаёмъ въ себѣ врожденную идею Бога?

Лейбницъ позволяетъ себѣ это сомнѣніе только по отношенію къ строгому доказательству, основанному лишь на одной идеѣ. Относительно идеи и существованія Бога мы достаточно убѣждены другими способами. Возможность и бытіе Бога, по мнѣнію нашего мыслителя, доказываются болѣе, чѣмъ однимъ способомъ (de plus d'une façon). *Предустановленная гармонія* даетъ новое несомнительное средство доказать бытіе Божіе. И вообще почти всѣ средства, какіе примѣнялись, чтобы доказать существованіе Бога, хороши и могутъ служить цѣли, если ихъ усовершенствовать.

Съ помощію предустановленной гармоніи Лейбницъ доказалъ, по его мнѣнію, a posteriori, что всѣ монады получили свое начало отъ Бога и отъ Него зависитъ. Однако, сознаётся самъ Лейбницъ, мы не можемъ понять подробностей этого процесса (on n'en saurait comprendre le *comment* en détail). Въ концѣ концовъ сохраненіе тварей (conservation) есть не что иное, какъ постоянное твореніе (création continuelle), и схоластики это распознали уже очень хорошо.

Соображенія относительно ученія объ единомъ вселенскомъ духѣ.

Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, написанныя въ 1702 г., являются однимъ изъ важнѣйшихъ сочиненій Лейбница по ясности и силѣ выраженія имъ двухъ своихъ любимыхъ идей — идеи Личнаго Бога и индивидуальныхъ субстанцій. Можно сказать, что еще и понынѣ названный небольшой трактатъ является лучшимъ оружіемъ противъ пантеизма и универсализма, т. е. тѣхъ философскихъ системъ, которыя, отвергая Личнаго Бога, отождествляютъ его съ міромъ, отдѣльныя же души считаютъ временными и не субстанціальными проявленіями этого Бога-міра, или вселенскаго духа. Такова философія Спинозы, одного изъ самихъ яркихъ

выразителей пантеистической точки зрѣнія, бывшаго современникомъ Лейбница. Несомнѣнно, что Лейбницъ, хотя имѣетъ въ виду разные оттѣнки пантеизма, вооружается въ весьма значительной степени противъ Спинозы, котораго онъ и называетъ дважды по имени, указывая, что *нелѣпость* его мнѣнія о Богѣ была обнаружена еще *П. Бэлемъ*, авторомъ извѣстнаго словаря.

„Соображенія относительно ученія объ единомъ вселенскомъ духѣ“ для теоріи Бога у Лейбница даютъ прекрасный матеріалъ, вполнѣ показывающій отвращеніе Лейбница отъ пантеизма и его отчетливое пониманіе всѣхъ опасныхъ сторонъ этого ученія.

Пантеисты, по указанію Лейбница, предполагаютъ, что существуетъ только *одинъ* духъ, Духъ Вселенскій, оживотворяющій міръ и всѣ его части,—каждую, сообразно ея строенію и тѣмъ о́рганамъ, которые онъ находитъ. Это соотношеніе уподобляется орга̀ну, въ которомъ одно и то же дуновеніе вѣтра заставляетъ различныя трубы издавать различные тоны [1]). Если у животнаго о́рганы его тѣла устроены хорошо, то духъ въ немъ производитъ впечатлѣніе *какъ бы отдѣльной* души [2]). Если же о́рганы повреждены, то эта отдѣльная душа обращается *въ ничто* или возвращается въ *океанъ всеобщаго духа* [3]).

Пантеистическое ученіе само по себѣ хорошо только тѣмъ, что имъ допускается существованіе Божества. Но *за предѣлы разума* выходятъ пантеисты, утверждая, что этотъ вселенскій духъ есть *единственный* духъ [4]), и что отдѣльныхъ духовъ будто бы совсѣмъ нѣтъ, или, по крайней мѣрѣ, будто существованіе [5]) отдѣльныхъ душъ прекращается.

---

[1]) Comme un même souffle de vent fait sonner differemment divers tuyaux d'orgue.

[2]) Il y fait l'effet d'une ame particulière.

[3]) Ame particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel.

[4]) Que cet esprit universel est l'esprit unique et qu'il n'y a point d'ames ou esprits particuliers.

[5]) cessent de subsister.

Однимъ изъ главныхъ основаній противъ принятія отдѣльныхъ душъ служило затрудненіе объяснить происхожденіе каждой индивидуальной души. Ученые раздѣлялись между приверженцами *эдукціи*, *традукціи*, *преэкзистенціи* и *креаціанства*. Самъ Лейбницъ полагаетъ *на основаніи естественнонаучныхъ опытовъ* его времени, что души и даже животныя *всегда* существуютъ, хотя бы и въ *маломъ* размѣрѣ [1]), и что рожденіе есть лишь особаго рода увеличеніе, чѣмъ, по его мнѣнію, онъ не отказываетъ Богу въ правѣ творить *новыя* души или дѣлать болѣе совершенными тѣ, которыя уже существуютъ въ природѣ.

Различными доказательствами, которыхъ мы здѣсь не станемъ подробно излагать потому, что это не входитъ въ нашу нынѣшнюю задачу, Лейбницъ устанавливаетъ то положеніе, что постоянное бытіе сохраняютъ не только души, но и самыя животныя [2]). Не остается никакого основанія вѣрить въ совершенное уничтоженіе душъ или въ полное разрушеніе животнаго. А значитъ, нѣтъ и никакой необходимости прибѣгать къ предположенію объ единомъ вселенскомъ духѣ.

Затѣмъ Лейбницъ очень подробно разбираетъ тѣ образы и уподобленія, какими охотно пользуются пантеисты, чтобы пояснить свое мистическое ученіе.

По мнѣнію Лейбница, сравненія, избираемыя пантеистами, не только не подкрѣпляютъ ученія пантеизма, но скорѣе намекаютъ на противоположное тому, что́ имѣлось въ виду.

Возьмемъ сравненіе Бога, заключающаго въ себѣ міръ,— съ *органомъ*. Но вѣдь общее дуновеніе вѣтра въ трубахъ органа есть не что иное, какъ совокупность множества *отдѣль-*

[1]) Les ames et même les animaux ont toujours existé, quoiqu'en petit volume.

[2]) Non seulement les ames particulières, mais mêmes les animaux subsistent... il n'y a aucune raison de croire une extinction entière des ames, ou bien une destruction entière des ames, ou bien une destruction entière de l'animal.

ныхъ дуновеній [1]), не говоря уже о томъ, что каждая труба наполнена *своимъ собственнымъ* воздухомъ, могущимъ перейти, притомъ, изъ одной трубы въ другую.

Или же вселенскій духъ представляютъ себѣ какъ бы *океаномъ*, составленнымъ изъ безконечнаго множества капель, которыя выдѣляются изъ него, когда оживляютъ собою какое-либо отдѣльное органическое тѣло, и снова соединяются въ своемъ океанѣ послѣ разрушенія органовъ. Въ этомъ случаѣ — подобно тому, какъ океанъ есть собраніе капель, такъ и Богъ былъ бы *собраніемъ* всѣхъ душъ — въ родѣ того, какъ *рой* есть собраніе пчелъ [2]). Но вѣдь рой, собирательная величина, не есть настоящая, единая субстанція. Такъ и вселенскій духъ не былъ бы истиннымъ существомъ. Мы не могли бы сказать про него, что онъ есть истинный духъ, — онъ былъ бы — ничто самъ по себѣ; въ природѣ существовали бы только отдѣльныя души, а его называли бы только ихъ собраніемъ [3]). Притомъ и капли эти, соединившись въ океанѣ, были бы, собственно говоря, душами, лишившимися тѣлесныхъ органовъ, но продолжающими существовать безъ тѣла, особенно если допустить, что онѣ сохранили бы нѣкоторые слѣды прежняго своего индивидуальнаго состоянія или имѣли бы нѣкоторыя функціи. Противно разуму и всякой доброй философіи настаивать, чтобы души, соединившись въ Богѣ, не имѣли никакихъ собственныхъ отправленій. Развѣ можетъ существо, имѣющее дѣйствительное бытіе, достигнуть такого состоянія, чтобы не имѣть ни одного отправленія, ни одного впечатлѣнія? Такимъ образомъ, души, соединенныя съ океа-

---

[1]) Ce souffle universel des tuyaux n'est qu'un amas de quantité de souffles particuliers.

[2]) Comme l'océan est un amas de gouttes, Dieu seroit ainsi un assemblage de toutes les ames, a peu près de la même manière, qu'un essaim d'abeille est un assemblage de ces petits animaux.

[3]) L'esprit universel ne seroit point un Etre véritable lui même... il faudroit dire qu'il n'est rien du tout en soi... il seroit l'amas (des ames particulières).

номъ душъ, продолжали бы оставаться всегда тѣми же индивидуальными душами, что́ и прежде, только разлученными отъ тѣлъ [1]).

Итакъ, болѣе разумно и болѣе согласно съ природою предположить существованіе отдѣльныхъ душъ въ самихъ животныхъ, а *не внѣ ихъ*, — въ Богѣ [2]), — и сохранить такимъ образомъ не только душу, но и животное.

Но, быть можетъ, кто-нибудь, ревнуя о пантеизмѣ, станетъ настаивать, что отдѣльныхъ душъ *не существуетъ вовсе* даже и *въ настоящее время*, когда еще отправленія мысли и чувства совершаются при помощи о́ргановъ тѣла?

Въ отвѣтъ на это Лейбницъ, какъ великій представитель критицизма, ссылается на свидѣтельство *сознанія*, нашего *опыта*.

Опытъ [3]) учитъ насъ, что мы суть нѣчто *особое*, мыслящее, сознающее себя, хотящее, что мы отличаемся отъ всякаго другого существа, мыслящаго и хотящаго чего-либо иного! Вотъ замѣчательное мѣсто, указывающее, что Лейбницъ отлично понималъ требованія критическаго индивидуализма.

Пантеистамъ приходится признать, что въ природѣ нѣтъ ничего, кромѣ вселенскаго духа и *вещества*.

Тогда какъ объяснить, что различныя лица вѣрятъ и желаютъ противоположнаго? Конечно, это — не самъ вселенскій духъ, а вещество; тогда къ чему вселенскій духъ? [4]). И если матерія есть пассивный принципъ, то какъ же ей возможно приписывать *активную роль*?

---

[1]) L'ame, réunie à l'océan des ames, demeureroit toujours l'ame particulière qu'elle a été, mais séparée.

[2]) De laisser subsister les ames particulières dans les animaux mêmes et non pas au dehors en Dieu.

[3]) Notre expérience... nous enceigne, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense, et qui veut autre chose.

[4]) Si la matière agit, à quoi bon cet esprit universel?

Притомъ, во всемъ бываютъ *ступени*. Между Богомъ и ничто есть безконечное число *переходныхъ* ступеней [1]).

Не согласно съ разумомъ допускать существованіе только одного дѣятельнаго начала (вселенскаго духа), да еще одного страдательнаго (вещества). И вещество есть противоположность не Богу, а душѣ. Богу противополагается ничто, а не вещество [2]). Стало быть, противоположеніе у пантеистовъ ложное; нельзя по правдѣ противупоставлять Бога и вещество. Кромѣ Бога, разумно допустить еще *множество* отдѣльныхъ безсмертныхъ дѣятелей. Нельзя признавать, что все, что въ насъ происходитъ, есть дѣйствіе вселенскаго духа. Нѣтъ никакихъ разумныхъ основаній возставать противъ ученія объ индивидуальныхъ душахъ.

„Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ." 1714 г.

Въ этомъ сочиненіи [3]), которое писано въ одинъ годъ съ „Монадологіею" и вмѣстѣ съ нею относится къ послѣднимъ сочиненіямъ великаго мыслителя, Лейбницъ излагаетъ сначала *психологическія*, *физіологическія* и *физическія* ученія. Въ § 7 онъ дѣлаетъ поворотъ къ теоріи Бога.

„До сихъ поръ", заявляетъ Лейбницъ, „мы говорили просто, какъ *физики;* теперь же намъ слѣдуетъ подняться на высоту *метафизики*" [4]). Для этого онъ пользуется „великимъ началомъ" *достаточнаго основанія*. Этотъ законъ формулируется имъ такъ. Не происходитъ ничего такого, для чего

---

[1]) Il y a une infinité de dégrés... entre Dieu et le néant.

[2]) La matière n'est pas une chose opposée au Dieu, mais... il la faut opposer plutôt... à l'âme... Dieu est l'être suprême, opposé au néant...

[3]) Principes de la nature et de la grace, fondés en raison.

[4]) Il faut s'élever à la métaphysique.

при полномъ познаніи вещей нельзя было бы указать основаніе, достаточное для опредѣленія, *почему* это происходитъ *такъ*, а не иначе [1]).

Допустивъ это начало, мы имѣемъ право сдѣлать такіе вопросы:

1) Почему существуетъ *нѣчто* (quelque chose), а не ничто? Вѣдь ничто проще и легче, чѣмъ нѣчто.

2) Если *предположить*, что вещи *должны* существовать, то должна быть возможность указать: почему онѣ должны существовать такъ, а не иначе?

Въ слѣдующемъ § 8 Лейбницъ доказываетъ *бытіе* Божіе. Если вселенная существуетъ, то ея существованіе должно имѣть для себя достаточное основаніе. Но гдѣ его искать? Можетъ ли оно быть въ рядѣ вещей *случайныхъ*, т. е. *тѣлъ* и ихъ *представленій* въ душахъ? [2]).

Матерія сама по себѣ *безразлична* (indifférente) и къ покою, и къ движенію, и притомъ къ *такому* именно движенію, или иному. Поэтому въ матеріи, какъ таковой, не найдемъ мы основанія для движенія, а тѣмъ болѣе для даннаго *опредѣленнаго* движенія [3]).

Движеніе *теперь* имѣется въ матеріи. Вѣдь оно произошло изъ предшествовавшаго, а это послѣднее снова изъ своего предшествовавшаго и т. д.

Какъ бы далеко мы ни шли въ этомъ разборѣ, нашъ вопросъ остается все тотъ же и ни на шагъ не подвигается въ своемъ рѣшеніи. У насъ получится progressus ad infinitum, и мы не можемъ остановиться ни на одномъ изъ членовъ этого ряда.

Обычная форма *космологическаго* доказательства бытія Божія произвольно *обрываетъ* рядъ и *послѣднимъ* звеномъ этой цѣпи считаетъ Творца вселенной, *Бога*.

---

[1]) Pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement.

[2]) ...dans la suite des choses contingentes.

[3]) On n'y sauroit trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement.

Не такъ учитъ Лейбницъ, доказательство котораго для неопытнаго мыслителя можетъ легко показаться похожимъ на космологическое, но разнится отъ послѣдняго toto coelo.

Мы должны не остановиться на одномъ изъ звеньевъ цѣпи, но должны совсѣмъ *выйти* изъ цѣпи движеній, выскочить изъ нея.

Достаточное основаніе для существованія вселенной, которое въ свою очередь само уже не нуждалось бы въ другомъ основаніи, должно находиться *внѣ* этого ряда случайныхъ вещей [1]). Оно находится въ Субстанціи, которая есть *причина* этого ряда, или есть *необходимое* Существо (un Etre nécessaire), само въ себѣ носящее основаніе Своего бытія. Иного *достаточнаго* основанія для вселенной, на которомъ бы можно было остановиться, нѣтъ. Эта *послѣдняя* причина вещей, находящаяся не въ рядѣ причинъ и дѣйствій, а *внѣ* ихъ, называется *Богомъ*.

9-й § перечисляетъ *аттрибуты* или свойства Бога. Эта простая и первоначальная субстанція должна вмѣщать въ себѣ тѣ *совершенства*, которыя имѣются въ субстанціяхъ *производныхъ*, ея дѣйствіяхъ (les effets)—и притомъ въ *превосходной степени*. Такимъ образомъ Лейбницъ принимаетъ здѣсь декартову формулу для Бога, какъ ens perfectissimum.

Каковы же именно эти совершенства? 1) *Могущество*, 2) *Знаніе*, 3) *Воля*. Въ Богѣ онѣ совершенны, т. е. Онъ обладаетъ 1) *Всемогуществомъ*, 2) *Всезнаніемъ*, 3) Высочайшею *Благостью*.

Въ Богѣ должна быть и 4) Высочайшая *Справедливость*, ибо справедливость есть ничто иное, какъ благость, сообразная (conforme) съ мудростью [2]).

Совершенства, имѣющіяся у *тварей*, непрестанно получаются ими отъ Бога. Такъ какъ вещи существуютъ только

---

[1]) ...hors de cette suite des choses contingentes.

[2]) Les perfections: une toute-puissance, une omniscience, une bonté souveraine, une justice souveraine.

черезъ *Бога*, то онѣ *зависимы* отъ Него въ своемъ существованіи и дѣятельности (en existant et en opérant).

Но твари не всесовершенны. Откуда же у нихъ, несмотря на непрестанное воздѣйствіе Бога, берется *несовершенство?* Несовершенство тварей проистекаетъ отъ *существенной* и исконной *ограниченности* всего тварнаго [1]).

Изъ сказаннаго естественно нарождаются дальнѣйшіе вопросы объ отношеніи Бога къ тварямъ — и прежде всего вопросъ о твореніи міра.

Богъ обладаетъ высочайшимъ совершенствомъ. Отсюда слѣдуетъ (§ 10), что для творенія міра Онъ избралъ планъ возможно наилучшій, въ которомъ соблюдены требованія и *цѣлаго*, и *отдѣльныхъ* составныхъ частей вселенной (индивидуальныхъ субстанцій), т. е. другими словами, планъ, избранный Богомъ, соединяетъ въ себѣ величайшее *разнообразіе* вмѣстѣ съ величайшимъ *порядкомъ* [2]). Наиболѣе экономическимъ образомъ Богъ распорядился *мѣстомъ*, *пространствомъ* и *временемъ* [3]). *Наибольшія* дѣйствія Онъ произвелъ при помощи *наипростѣйшихъ* средствъ. Вообще Богъ осуществилъ въ своемъ твореніи наибольшее могущество, наибольшее знаніе наибольшее счастіе и наибольшую благость, насколько это *доступно* для міра.

Но спрашивается, почему возникаетъ *дѣйствительный* міръ, почему Богъ приступаетъ къ творенію? Всѣ составные агенты или ингредіенты міра до его сотворенія находятся въ *умѣ Бога* въ видѣ *возможностей*. Всѣ возможности въ Божіемъ умѣ *стремятся* къ осуществленію, къ реализаціи *по мѣрѣ* своихъ *совершенствъ* [4]). Результатомъ всѣхъ этихъ

---

[1]) Ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

[2]) La plus grande varieté avec le plus grand ordre.

[3]) Le terrain, le lieu, le tems.

[4]) Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections.

стремленій и долженъ являться дѣйствительный міръ наиболѣе совершенный, какой только *возможенъ*.

Итакъ, слѣдуетъ изъ этого мѣста, что совершенство реальнаго міра есть не только результатъ совершенства плана міротворенія, созданнаго Всесовершеннымъ Существомъ, Богомъ, но и результатъ стремленій наиболѣе *совершенныхъ* монадъ перейти изъ состоянія возможности въ реальность, осуществиться въ большей степени, чѣмъ монады несовершенныя. Свою дедукцію Лейбницъ считаетъ неоспоримой потому, что иначе нельзя было бы указать основанія, почему вещи сотворены именно *такъ*, какъ теперь, а не иначе, т. е. нельзя было бы указать достаточнаго основанія для *того* порядка вселенной, какой имѣется въ нашей вселенной.

Далѣе, въ § 11 Лейбницъ детальнѣе изображаетъ образъ дѣйствій Божества при міротвореніи. Высочайшая Мудрость заставила Его *въ особенности* (surtout) избрать *законы движенія* такіе, которые наиболѣе соотвѣтствовали бы абстрактнымъ или *метафизическимъ* основаніямъ, и стало быть, оказываются наиболѣе пригодными [1]).

По этимъ законамъ:

1) *всегда* сохраняется въ мірѣ *одно и то же количество* силы общей или *абсолютной* или *дѣйствія* (action);

2) *одно и то же* количество силы *относительной* или *противодѣйствія* (réaction) и

3) *одно и то же количество* силы *направляющей* (directive).

Притомъ:

Дѣйствіе всегда *равно* (égale) противодѣйствію, и полный эффектъ дѣйствія всегда *эквивалентенъ* его полной причинѣ.

Разсматривая *основанія* для этихъ законовъ движенія (часть которыхъ, говоритъ Лейбницъ, была открыта *мною самимъ*), нашъ философъ нападаетъ на то „изумительное" (surprenant) обстоятельство, которое, по его мнѣнію, составляетъ

[1]) Les lois du mouvement les mieux ajustées.

одно изъ самыхъ *сильныхъ* и наиболѣе убѣдительныхъ доказательствъ бытія Божія въ глазахъ того, кто способенъ *глубоко* вникать въ вещи. Лейбницъ нашелъ, что *основанія* для законовъ движенія нельзя указать путемъ разсмотрѣнія однѣхъ только *дѣйствующихъ* причинъ или *матеріи*: необходимо прибѣгнуть и къ причинамъ *конечнымъ*.

Это значитъ, что законы движенія зависятъ вовсе не отъ начала *необходимости* (какъ истины логическія, ариѳметическія и геометрическія), но отъ начала *цѣлесообразности*, т. е. отъ *выбора, руководимаго мудростію* [1]).

Дальнѣйшія отношенія Бога къ міру характеризуются въ §§ 13 и 14. Богъ Одинъ только имѣетъ полное и отчетливое познаніе всей вселенной, ибо Онъ есть источникъ всему. Богъ, по чьему то удачному выраженію, есть центръ вездѣприсущій, окружности котораго нѣтъ нигдѣ [2]). Все для Бога существуетъ непосредственно, безъ всякаго удаленія отъ центра. Но и разумный духъ человѣка можетъ нѣсколько приближаться къ Богу. Открывая истины, по которымъ Богъ устроилъ вещи вѣсомъ, мѣрою, числомъ (pondere, mensura, numero), духъ въ своей области и въ своемъ „маломъ мірѣ" (микрокосмѣ), въ которомъ ему дана возможность дѣйствовать, подражаетъ тому, что́ Богъ производитъ въ большомъ мірѣ.

Любовь къ Богу (§ 18) даетъ намъ возможность наслаждаться предвкушеніемъ будущаго блаженства (jouïr d'un avant-goût de la félicité future). Но это высшее блаженство, — сопровождаемое нѣкоего рода блаженнымъ лицезрѣніемъ (vision béatifique) и познаніемъ Бога, никогда не можетъ быть полнымъ: такъ какъ Богъ безконеченъ, то Его нельзя понять цѣликомъ (entièrement).

Итакъ, наше счастіе никогда не будетъ состоять, да и вовсе не должно состоять въ полномъ наслажденіи, при кото-

---

[1]) Principe de la nécessité, principe de la convenance; choix de la sagesse.

[2]) Il est comme centre partout; mais... sa circonférence n'est nulle part.

ромъ не оставалось бы болѣе ничего желать, и которое сдѣлало бы нашъ духъ тупымъ, — но въ постоянномъ переходѣ (progrès) къ новымъ радостямъ и новымъ совершенствамъ.

„Монадологія".

Это сочиненіе считается самымъ зрѣлымъ выраженіемъ системы Лейбница, почему ему и усвояется то названіе, какое, собственно говоря, принадлежитъ самой системѣ въ ея цѣломъ. Несмотря на свой сравнительно небольшой объемъ, „Монадологія" по количеству обсуждаемыхъ пунктовъ является одною изъ самыхъ полныхъ обработокъ мыслей Лейбница; правда, формулировка пунктовъ чрезвычайно кратка и лаконична.

Въ „Монадологіи", которая написана въ 1714 г., въ одинъ годъ съ предшествующимъ сочиненіемъ, мы встрѣчаемъ касательно теоріи Бога большинство уже знакомыхъ намъ мыслей. Но выводъ ихъ предлагается зачастую въ иномъ видѣ.

И здѣсь Лейбницъ исходитъ изъ начала „достаточнаго основанія" (§ 32). Этотъ законъ здѣсь формулируется сразу и для *метафизики*, и для *логики:*

1) ни одно *явленіе* не можетъ оказаться истиннымъ или *дѣйствительнымъ*,

2) ни одно *утвержденіе справедливымъ*, — безъ достаточнаго основанія, *почему именно* дѣло обстоитъ такъ, а не иначе.

Истины распадаются на *два* рода:

1) истины *разума* (vérités de raisonnement) и

2) истины *факта* (vérités de fait).

Истины разума *необходимы*, и противоположное имъ *невозможно*. Основаніе для такой истины можно найти путемъ *анализа*, разрѣшая ее на идеи и истины болѣе простыя, пока не дойдемъ до первичныхъ, т. е. такихъ, опредѣленія которымъ дать невозможно, которыя не могутъ быть доказаны, да и нисколько въ томъ не нуждаются. Такъ у математиковъ

умозрительныя теоремы сведены къ опредѣленіямъ, аксіомамъ и постулятамъ (§§ 32—35),

Но достаточное основаніе, продолжаетъ Лейбницъ (§ 36), должно быть такъ же и въ истинахъ *случайныхъ* [1]) или истинахъ факта. Благодаря безмѣрному разнообразію вещей въ природѣ и раздѣленности тѣлъ до безконечности, наше изученіе міра твореній путемъ разложенія его на частныя основанія могло бы идти до безпредѣльности. Вѣдь все это *многообразіе* и многоразличіе скрываетъ въ себѣ только другія случайности, предшествующія данной,—притомъ случайности, еще болѣе сложныя; каждая изъ нихъ въ свою очередь опять требуетъ для себя такого же анализа.

Итакъ, (§ 37) въ своемъ объясненіи міра мы не подвинемся ни на шагъ, а можемъ впасть лишь въ progressus in infinitum. Чтобы избѣжать послѣдняго, надо понять, что, какъ бы рядъ или цѣль случайныхъ вещей ни былъ безконеченъ, достаточное или послѣднее основаніе всего этого ряда должно стоять само *внѣ* этого ряда [2]). Послѣдняя причина вещей, *Богъ*, есть необходимая Субстанція, въ которой многоразличіе измѣненій находится въ превосходной степени, какъ въ *источникѣ* (§ 38). Если же эта Субстанція, Единая и Стоящая внѣ ряда случайныхъ вещей, разнообразныхъ, но находящихся между собой во взаимной связи, если Богъ есть достаточное основаніе для вещей міра, то существуетъ лишь *единый* Богъ, и этого единаго Бога *достаточно* [3]) (§ 39).

Установивъ бытіе Бога, какъ достаточнаго основанія для міра, Лейбницъ переходитъ къ ученію объ Его аттрибутахъ.

Высшая Субстанція (Богъ)

1) Едина (unique).

2) Всеобща (universelle).

[1]) Les vérités contingentes.

[2]) La raison suffisante ou dernière est hors de la suite ou series de ce détail des contingences.

[3]) Il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

3) Необходима, ибо *вне* Ея нѣтъ ничего, что́ бы было отъ Нея независимо, и Она есть простое слѣдствіе *возможнаго* бытія (Богу достаточно быть возможнымъ для того, чтобы существовать).

4) Непричастна предѣламъ [1]) и

5) Содержитъ въ Себѣ столько *реальности*, сколько лишь возможно (§ 40).

6) Слѣдовательно, Богъ безусловно *Совершенъ*, или Его Совершенство безусловно безконечно. Это доказывается такимъ силлогизмомъ:

a) *Совершенство* есть ничто иное, какъ величина положительной реальности [2]), взятой въ строгомъ смыслѣ, *безъ* тѣхъ предѣловъ или границъ, которыя заключаются въ вещахъ, ею обладающихъ.

b) Въ Богѣ нѣтъ *никакихъ* предѣловъ.

Итакъ, въ Богѣ Совершенство безконечно (§ 41).

Далѣе Лейбницъ приводитъ то соображеніе, на которомъ построена вся его „Теодицея" или Оправданіе Бога.

Какое различіе между Богомъ и Его твореніями? Чѣмъ отличаются твари отъ своего Творца, отъ Бога? — Въ Богѣ нѣтъ никакихъ предѣловъ; твари по своей природѣ не могутъ быть безъ границъ.

Отсюда слѣдуетъ, по мнѣнію Лейбница, что творенія, если они обладаютъ какими-либо совершенствами, получаютъ эти совершенства изъ Источника всякаго Совершенства въ превосходной степени, т. е. отъ воздѣйствія Бога. А отъ чего зависятъ несовершенства твореній? Они имѣютъ несовершенство отъ своей собственной *природы*, для которой существенно быть ограниченною, т. е. *несовершенной* (§ 42) [3]).

Такимъ образомъ мы видимъ, что Богъ есть Виновникъ всяческаго существованія или Творецъ всѣхъ отдѣльныхъ *су-*

---

[1]) Incapable de limites.

[2]) La grandeur de la réalité positive prise précisément.

[3]) De leur nature propre, incapable d'être sans bornes.

ществованій, воззвавшій къ бытію всѣ индивидуальныя монады. Но Богъ есть Источникъ не только существованій, но и самыхъ *сущностей*, или идей всѣхъ отдѣльныхъ субстанцій (§ 43), поскольку эти сущности реальны.

Сущности — это возможности; но и въ возможностяхъ есть нѣкая *реальность*. Разумъ Бога (какъ показалъ еще Аристотель — τόπος τῶν εἰδῶν) есть Область вѣчныхъ истинъ, или идей, отъ которыхъ эти истины зависятъ. Безъ Бога или Его Разума не было бы ничего реальнаго въ возможностяхъ, не было бы не только ничего существующаго реально, но даже и ничего возможнаго. Идеи должны имѣть Разумъ, гдѣ онѣ заключаются.

Мы признаёмъ нѣкую реальность и въ возможностяхъ (§ 44), или въ сущностяхъ, или иначе въ вѣчныхъ истинахъ. Реальность ихъ есть бытіе *идейное*. Но эта реальность должна имѣть основаніе въ чемъ-либо *Существующемъ* и *Дѣйствительномъ;* она необходимо должна быть основана на Существованіи Необходимаго Существа, которому достаточно быть возможнымъ, или говоря другими словами, на Существованіи Бога, Сущность Котораго заключаетъ въ себѣ уже существованіе (какъ сказано у Спинозы — cujus essentia involvit existentiam). Только въ такомъ Существѣ можетъ заключаться основаніе для той доли реальности, той доли бытія, которой мы не можемъ отнять даже у голыхъ возможностей, или у идей Бога о монадахъ.

Итакъ, одинъ только Богъ, т. е. Существо Необходимое, имѣетъ особенное преимущество предъ Своими тварями: твари могутъ и не быть, Богъ же существуетъ *необходимымъ* образомъ, если только допустить Его *возможность*.

Спрашивается (§ 45), возможенъ ли Богъ?

Невозможно то, что́ заключаетъ въ себѣ какое-либо отрицаніе или *противорѣчіе*.

Богъ не заключаетъ въ себѣ никакихъ предѣловъ, никакого отрицанія, и слѣдовательно, никакого противорѣчія.

---

[1]) ...quelque chose d'existant et d'actuel.

Итакъ, ничто не можетъ препятствовать возможности Бога.

Значитъ, *Богъ существуетъ*. Вышеприведеннаго разсужденія одного уже довольно, чтобы познать бытіе Бога *a priori*.

Это же доказывается *реальностью вѣчныхъ истинъ*.

Выше, въ §§ 38 и 39 доказано было бытіе Бога и *a posteriori*: *случайныя* существа, если только онѣ существуютъ (а они существуютъ) [1]), могутъ имѣть свое послѣднее или *достаточное основаніе* только въ *Необходимомъ Существѣ*, въ Себѣ Самомъ имѣющемъ основаніе своего Существованія.

Для окончательной обрисовки Личности Божіей остается рѣшить еще одинъ вопросъ.

Мы сказали, что вѣчныя истины *зависятъ* отъ Бога. Не значитъ ли это (§ 56), что вѣчныя истины есть нѣчто *произвольное* (arbitraire), зависящее только отъ Его Воли? Такъ думали *Декартъ* и *Пуаре*. Другими словами, могутъ ли вѣчныя истины быть *иными*, могутъ ли онѣ быть измѣняемы по произволу Бога, отъ Его Воли? Или каково въ Богѣ отношеніе Разума и Воли?

Чтобы понять это, какъ слѣдуетъ, надо припомнить себѣ, что́ значила эта *зависимость* идей и истинъ отъ Бога.

Необходимыя или вѣчныя истины и идеи монадъ составляютъ *внутренній* объектъ [2]) Божія Ума, какъ Области идей. Идеи и истины суть содержаніе Божескаго Разума. Будучи голыми возможностями, онѣ обратились бы въ чистое ничто, если бы не получали (см. выше, §§ 43 и 44) *нѣкоторой* реальности своимъ мѣстонахожденіемъ въ Умѣ Бога. Въ этомъ пребываніи ихъ въ Умѣ Бога и въ получающейся отсюда для идей нѣкоторой доли реальности и заключается вся ихъ *зависимость* отъ Бога. Ни о какой другой зависимости не можетъ

---

[1]) Puisque les êtres contingens existent.....

[2]) L' objet interne de son entendement....

быть, по мнѣнію Лейбница, и рѣчи. Содержаніе Божескаго Разума никакъ не зависитъ отъ Его Воли. Разумъ и Воля въ Богѣ равноправны, и *Разумъ Его не подчиненъ Его же волѣ*. Это положеніе имѣетъ громадное значеніе для правильнаго пониманія лейбницевой теоріи *міротворенія*.

Выше, въ § 33, Лейбницъ раздѣлилъ *истины* на *два* разряда; отъ *вѣчныхъ* истинъ надо отличать истины *факта* или истины *случайныя*.

Начало этихъ истинъ второго рода состоятъ въ *цѣлесообразности* [1]) или въ выборѣ *наилучшаго*, *подобающаго*. При *выборѣ* рѣшающимъ моментомъ является *воля*. Поэтому истины факта (или порядокъ мірозданія), какъ плодъ Божіей дѣятельности, послѣдовавшей послѣ выбора наилучшаго способа построить вселенную, *зависитъ* отъ Воли Бога.

Этою *зависимостью* отъ Воли Бога истины случайныя отличаются отъ истинъ вѣчныхъ и необходимыхъ, кои отъ Воли Божіей не зависятъ.

Въ § 47 объясняется отношеніе Бога къ другимъ живымъ существамъ.

Одинъ только Богъ есть *Первичное* Единство, Первобытіе или Изначальная Простая Субстанція [2]).

Всѣ прочія монады суть Его *созданія*, твари, суть монады сотворенныя или производныя.

Какъ происходитъ самый актъ творчества монадъ?

На этотъ вопросъ Лейбницъ даетъ темный отвѣтъ.

По его мнѣнію, твари рождаются отъ *безпрерывныхъ*, съ момента до момента, *излученій* или *фульгурацій* Божества. Божество по отношенію къ монадѣ, пребывавшей безъ того въ состояніи возможности, какъ бы изліяетъ токъ *бытія*, котораго полнотой Оно само обладаетъ.

---

[1]) Le principe (des vérités contingentes) est la convenance ou le choix du meilleur.

[2]) L'unité primitive ou la substance simple originaire.

Если бы монада могла этотъ токъ или лучъ бытія воспріять въ *полномъ* объемѣ, и въ полной мѣрѣ, то она сама бы стала Божествомъ. Но этого не бываетъ, да и не можетъ быть.

Для всякой монады, кромѣ Бога, *существенно* быть *ограниченною*. Монада не можетъ воспріять бытія *больше*, чѣмъ сколько ей дано — по самой ея природѣ или сущности — въ себѣ *вмѣстить*. Итакъ лучъ Божественнаго Бытія, изливающійся на монаду, при полученіи его монадою *ограничивается* воспринимающею способностію самой этой твари, которую создаетъ въ данный моментъ Богъ [1]).

Такъ какъ содержаніе Божескаго Разума не зависитъ отъ Его Воли и не произвольно, но *извѣчно* и изначально, то очевидно, что Богъ по своему произволу не можетъ создать ни одной *новой* идеи монады.

Еще болѣе того: Богъ не можетъ не только присоздать какую-либо новую монаду; Онъ не можетъ по Своему произволу и *перемѣнить* что-либо въ какой-либо идеѣ монады.

Итакъ, Богъ въ силу независимости вѣчныхъ истинъ отъ Его Воли творитъ монады такія и съ такими именно свойствами, какія и съ какими именно свойствами онѣ заключаются въ Его Умѣ, какъ въ области вѣчныхъ истинъ.

Въ чемъ же состоитъ твореніе монады? Изъ состоянія голой возможности Богъ Своею фульгураціею переводитъ монаду въ состояніе дѣйствительности или реальности, при чемъ всякая монада получаетъ бытіе отъ Бога въ ограниченной степени, и это ограниченіе необходимо; оно обусловлено самою природою твари, созидаемой Богомъ; природа же твари изначально не зависитъ отъ воли Бога и отъ вѣка заключалась, какъ внутренній объектъ въ Умѣ Бога; голую, но въ возможности предобразованную возможность Богъ переводитъ изъ Своего Ума въ міръ дѣйствительнаго Бытія. Идея, быв-

---

[1]) ...bornée par la réceptivité de la créature à la quelle il est essentiel d'être limitée.

шая прежде только содержаніемъ Божьего Разума, становится чѣмъ то *инымъ* по отношенію къ Богу, ибо, какъ мы видѣли выше въ §§ 37 — 39, Богъ есть Ens extramundanum, т. е. Богъ стоитъ *внѣ* міра, или: Богъ *не* есть міръ, и міръ *не* есть Богъ: Богъ и каждая отдѣльная тварь, созданная Имъ, суть *двѣ* субстанціи, а *не одна*.

§ 48 описываетъ *Психологію* Бога.

Въ Богѣ заключается:

1) *Могущество* (puissance), которое есть источникъ всего;

2) *Знаніе* (connoisance), которое содержитъ въ себѣ все разнообразіе идей;

3) *Воля* (volonté), которая производитъ *созданія* или измѣненія, сообразно началу наилучшаго.

Въ психологіи *тварей* соотвѣтствующими душевными качествами нужно считать:

1) *Могуществу* соотвѣтствуетъ *субъектъ* или основаніе сущности (le sujet ou la base),

2) *Знанію* соотвѣтствуетъ способность *воспріятія* (перцепціи);

3) *Волѣ* — способность *стремленія* (аппетита).

Какая *разница* между сотвѣтственными аттрибутами у Бога и у тварей?

Въ Богѣ указанные аттрибуты безусловно *безконечны* и совершенны; въ сотворенныхъ монадахъ аттрибуты душевные суть лишь *подражанія* аттрибутамъ Бога, *насколько* монады вообще имѣютъ совершенство.

Сотворенныя монады въ своей совокупности и связности образуютъ единый міръ, или вселенную.

Спрашивается, какимъ образомъ можно уяснить себѣ эту связанность монадъ между собою?

Эту проблему разрѣшаетъ Лейбницъ въ § 51 и слѣдующихъ.

Одна сотворенная монада не можетъ имѣть *физическаго* вліянія на *внутреннее* бытіе другой [1]); но какимъ же способомъ зависитъ одна монада отъ другой?

По мнѣнію Лейбница, въ простыхъ субстанціяхъ бываетъ только *идеальное* вліяніе одной монады на другую. Это *идеальное* вліяніе происходитъ лишь чрезъ *посредство Бога* [2]).

Необходимо провести въ этомъ случаѣ важное различіе между Лейбницемъ и *окказіоналистами*. Посредничество Бога бываетъ не всякій разъ, не въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ предполагаемаго взаимодѣйствія между монадами. Идеальное вліяніе одной монады на другую совершается *разъ на всегда*— и притомъ *до міротворенія*.

Всякая монада, изначально присутствуя (въ видѣ возможности) въ идеяхъ Бога, *съ основаніемъ требуетъ* [3]), чтобы Богъ, устанавливая въ началѣ вещей порядокъ между другими монадами, принялъ въ *соображеніе* и ее со всѣми ея отличительными и характерными *индивидуальными особенностями* (§ 51). Какъ мы видѣли выше, Богъ не можетъ Своею Волею измѣнить эти свойства какой-либо монады. Сравнивая, напр., двѣ простыя монады, Богъ въ каждой изъ нихъ находитъ *основанія*, побуждающія Его одну *приспособлять* [4]) къ другой (§ 52).

Это „приспособленіе“ отнюдь нельзя понимать въ смыслѣ измѣненія основныхъ качествъ каждой монады. Приспособленіе здѣсь заключается въ *распредѣленіи ролей*, какія будутъ играть монады въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ, когда онѣ очутятся другъ подлѣ друга въ реализованной вселенной. Дѣй-

---

[1]) Une monade crée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre.

[2]) ...une influence idéale d'une monade sur l'autre... par le intervention de Dieu...

[3]) Une monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle.

[4]) Dieu—trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accomoder l'autre.

ствія и страданія тварей взаимны. То, что въ извѣстномъ отношеніи будетъ *дѣятельно*, съ другой точки зрѣнія—*страдательно*. Идеальное вліяніе свершается между монадами не въ мірѣ реальномъ, а до міротворенія, въ *умѣ* Бога и потому то именно и называется *идеальнымъ*. Въ мірѣ всякая монада играетъ свою *собственную* роль, предназначенную или предустановленную для нея Богомъ въ началѣ вещей; монада дѣлаетъ свое, не получая извнѣ воздѣйствій и сама не дѣйствуя на другихъ. Но, благодаря предустановленному плану, гдѣ приняты были во вниманіе всѣ особенности характера каждой монады,—всѣ дѣйствія всѣхъ монадъ теперь согласны между собой, и въ результатѣ получается *гармонія*.

На самомъ дѣлѣ, реально *нѣтъ* ни дѣйствій, ни страданій. Это только объяснительныя *категоріи* нашего ума: поскольку то, что отчетливо познаётся въ одномъ, служитъ къ объясненію причинъ того, что происходитъ въ другомъ, мы называемъ первое *дѣятельнымъ*. Если же причина того, что свершается въ этой самой первой монадѣ (которую мы только что назвали дѣятельною) находится въ томъ, что отчетливо познаётся въ другой монадѣ, мы называемъ первую монаду *страдательною*.

Задача Бога при міротвореніи сводится къ слѣдующему. Онъ желаетъ создать міръ. Въ Его идеяхъ находится еще отъ вѣка готовыя въ возможности и опредѣленныя по характеру монады. Эти монады надо сгруппировать или скомбинировать такъ, чтобы каждая монада получила себѣ въ мірѣ мѣсто и дѣятельность, строго соотвѣтствующія ея характеру и особенностямъ. Ни одной монады Богъ не можетъ выкинуть изъ общаго числа, ни одной не можетъ обойти своимъ вниманіемъ; всѣ и со всѣми ихъ индивидуальными отличіями долженъ Онъ принять въ соображеніе, ибо этого онѣ требуютъ съ основаніемъ.

Прикидывая такъ и сякъ, построяя безчисленныя комбинаціи, Богъ въ Своихъ идеяхъ получаетъ „безконечное множество міровъ“ (§ 53). Но изъ нихъ, изъ всѣхъ этихъ безчисленныхъ міровъ можетъ вѣдь *осуществиться*, перейти отъ

возможности къ реальности только *одинъ міръ*. Итакъ, если этотъ, данный намъ міръ осуществился, то, значитъ, онъ есть міръ, на которомъ остановился *выборъ* Бога. А если состоялся такой выборъ, то необходимо *достаточное основаніе* для выбора,— основаніе, которое опредѣлило Бога скорѣе къ одному міру, нежели къ другому. Какъ Всеразумное Существо, Богъ не могъ избирать зря, на обумъ; Его Воля руководствуется Разумомъ и разумными соображеніями.

Разумныя основанія могутъ заключаться только въ *цѣлесообразности* или въ степеняхъ *совершенства* [1]). Богъ избралъ, конечно, тотъ міръ, который для Его Разума оказался наиболѣе совершеннымъ и наилучше соотвѣтствующимъ цѣли. Каждая изъ комбинацій, каждый *возможный* міръ требуетъ для себя существованія въ дѣйствительности. Но требованія каждаго изъ этихъ возможныхъ міровъ не равны по своей силѣ и *основательности*. Оцѣнку ихъ требованій производитъ Божескій Разумъ. Требованія располагаются по мѣрѣ совершенства, имѣющагося въ какомъ-либо одномъ мірѣ. Наименѣе совершенный міръ имѣетъ и наименѣе правъ на осуществленіе его. Міръ наилучшій, какъ *наиболѣе правомѣрный*, и реализованъ Богомъ (§ 54).

Такимъ образомъ и объясняется причина того, что существуетъ именно *наилучшее* или міръ, лучшій изъ всѣхъ возможныхъ: *Мудрость* Божія познала его, *что* онъ есть наилучшій, *Благость* Божія избрала его *потому, что* онъ есть наилучшій, *Могущество* Божіе производитъ его (§ 55).

Въ силу всеобщей гармоніи всякая субстанція точно выражаетъ другія субстанціи путемъ отношеній, какія она имѣетъ къ нимъ. Таково средство достигнуть столько разнообразія, сколько возможно, но съ наибольшимъ порядкомъ, какой лишь возможенъ, т. е. таково средство достигнуть столько совершенства, сколько лишь возможно. И только эта гипоте-

---

[1]) Cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection.

за, которую Лейбницъ считаетъ доказанною [1]), возвышаетъ величіе Божіе (§§ 58—59).

Апріорное основаніе справедливости гипотезы о предустановленной гармоніи сообщается въ § 60.

Приводя въ порядокъ всѣ монады, какъ мы видѣли, Богъ долженъ былъ обратить — и обратилъ Свое вниманіе на каждую монаду. Между тѣмъ монады ограничены не въ предметахъ познанія своего, а только въ способѣ познанія предметовъ [2]). Представляющую же природу монады *ничто* не можетъ ограничить такъ, чтобы она представляла только одну часть, а не всю вселенную. Всѣ монады смутно относятся именно ко Всему, къ безконечному; другъ отъ друга они различаются только *степенями* отчетливости въ перцепціяхъ. Если бы какая-нибудь монада смогла *вполнѣ* отчетливо представить себѣ *все* разнообразіе и всѣ подробности вселенной, то она стала бы Божествомъ. Но это случай невозможный. Представленіе монадъ о цѣломъ вселенной бываетъ лишь смутнымъ; отчетливо оно только по отношенію къ *небольшой* части вещей, а именно тѣхъ вещей, которыя или наиболѣе близки къ данной монадѣ, или наиболѣе велики по сравненію съ нею. Познаніе необходимыхъ и вѣчныхъ истинъ отличаетъ насъ отъ простыхъ животныхъ и доставляетъ намъ обладаніе *разумомъ* и науками, возвышая насъ до познанія насъ самихъ и Бога. Мы возвышаемся до рефлексивныхъ актовъ, которые даютъ намъ мыслить о томъ, что́ называется „я" [3]), и усматривать въ себѣ существованіе того или другого; а мысля о *себѣ*, мы мыслимъ также и о *бытіи*, *субстанціи*, о простомъ и сложномъ, о невещественномъ, и о *самомъ Богѣ*, постигая, что то, что́ въ насъ ограничено, въ Немъ *безпредѣльно* (§ 27—30).

---

[1]) ...que j'ose dire démontrée.

[2]) Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoisance de l'objet, que les monades sont bornées.

[3]) Nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moi*...

Еще одна особенность отличаетъ Бога отъ Его тварей. Ни одна душа не можетъ оставаться безъ тѣла, т. е. безъ соотношенія съ другими монадами, посредничающими между данною монадою, съ одной стороны, и — вселенною, съ другой. Не бываетъ ни *душъ*, совершенно *отдѣленныхъ* отъ тѣла, ни *безтѣлесныхъ* геніевъ. *Одинъ* только Богъ всецѣло свободенъ отъ тѣла (§ 72) [1]).

Это положеніе требуетъ нѣкотораго поясненія, котораго нѣтъ здѣсь у самого Лейбница.

Почему Богъ совсѣмъ свободенъ отъ всякаго тѣла, хотя *ни одна* душа, ни одинъ *духъ* не можетъ существовать безъ тѣла? Почему одинъ только *Духъ*, Богъ, представляетъ собою исключеніе изъ правила, общаго для *всѣхъ духовъ*, почему Богъ все-таки абсолютно безтѣлесенъ?

Чтобы понять это, надо выяснить себѣ, почему всякій духъ обязательно долженъ имѣть *тѣло*. Безъ тѣла духъ стоялъ бы *внѣ* всякаго общенія съ другими монадами, т. е. *внѣ* вселенной, къ которой Онъ принадлежитъ не только въ богосотворенной реальности, но даже и въ возможности, въ идеяхъ, въ Разумѣ Бога; *безъ тѣла* духъ долженъ былъ бы существовать и безъ вселенной, т. е. другими словами, совсѣмъ не существовать, ибо нельзя для твари существовать *внѣ міра*. Но вѣдь Богъ есть такой Духъ, который самъ сотворилъ міръ, перевелъ его изъ состоянія возможности въ состояніе дѣйствительности, изъ фазиса идейнаго въ фазисъ реальный; Богъ сотворилъ міръ, т. е. отличилъ себя, какъ Творческую Реальность, отъ Своего сотвореннаго продукта, отъ тварной реальности. По первоначальному изысканію Лейбница (см. выше, стр. 77), Богъ есть Существо, стоящее *внѣ* міра, внѣ ряда вещей, связанныхъ между собою закономъ причинности и происхожденіемъ другъ отъ друга. Ища достаточнаго основанія для міра случайныхъ явленій, мы принуждены были въ качествѣ единственнаго возможнаго объясненія при-

---

[1]) Dieu seul en est détaché entièrement.

знать Существо, стоящее внѣ цѣпи явленій. Теперь само собою понятно, что, если Богъ есть ex thesi Существо Внѣмірное (extramundanum), и притомъ этомъ Богъ только *Единый*, то Одинъ только онъ и можетъ составлять исключеніе изъ всѣхъ остальныхъ духовъ, которые суть Его твари, и стоятъ въ цѣпи міра, а именно, Одинъ только Богъ, не въ примѣръ прочимъ духамъ, не имѣетъ тѣла.

Твари высшихъ разрядовъ могутъ кое въ чемъ подражать своему Творцу, могутъ пытаться строить и созидать. Но есть громадное различіе между искусствомъ *Божественнымъ* и *нашимъ* искусствомъ, или другими словами, есть неизмѣримая разница между *природою* и *искусствомъ*.

Машина, сооруженная искусствомъ человѣка, не есть машина въ каждой своей части. Но машины *естественныя*, т. е. *живыя тѣла*, организмы продолжаютъ быть машинами до безконечности, въ своихъ наималѣйшихъ частяхъ. Творецъ Природы, т. е. Богъ могъ примѣнить это Божественное и безконечно чудесное искусство только потому, что матерія актуально, дѣйствительно подраздѣлена безъ конца, каждая часть ея на части, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое собственное движеніе; иначе не было бы возможности, чтобы всякая часть матеріи была въ состояніи выражать всю вселенную [1]), какъ это требуется предустановленною гармоніею. Теперь же въ наималѣйшей части матеріи существуетъ цѣлый міръ созданій, живыхъ существъ, животныхъ и душъ (§§ 64—66).

Другія дальнѣйшія опредѣленія Бога въ „Монадологіи“ касаются Бога, не какъ *Зодчаго* и устроителя механизма вселенной, а Бога, какъ Законодателя и Монарха Божественнаго Государства Духовъ (§§ 87 — 87), что́ относится уже болѣе въ область этики, нежели метафизики.

---

[1]) Autrement il seroit impossible que chaque portion de la matière peut exprimer l'univers.

На этомъ мы пока останавливаемся, предоставляя себѣ впослѣдствіи еще разъ возвратиться къ нашему важному и трудному предмету, къ опредѣленію понятія Бога въ системѣ Лейбница. Наше нынѣшнее изслѣдованіе (второй этюдъ) было лишь предварительнымъ опытомъ собрать во едино важнѣйшія черты лейбницевой *теологики*. Матеріалъ, здѣсь представленный, можетъ быть пополненъ по многимъ сочиненіямъ и письмамъ Лейбница, которыхъ мы здѣсь пока не касались. Однако, и того, что́ имѣется уже, достаточно для того, чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности тѣхъ изображеній лейбниціанскаго Бога, съ какими мы встрѣчаемся во многихъ, даже очень распространенныхъ книгахъ, напр., того изображенія, какое представлено *Куно Фишеромъ* въ его знаменитой „Исторіи новой философіи".

Многотрудная философія Лейбница для своей окончательной реконструкціи потребуетъ еще многихъ работниковъ и многихъ усилій. Но основными условіями успѣха въ этомъ дѣлѣ мы считаемъ тѣ, что́ указали ранѣе: высказывая какія бы то ни было сужденія о Лейбницѣ, отнюдь не обосновывать ихъ на отдѣльныхъ предложеніяхъ, выхваченныхъ изъ контекста, какъ это дѣлаетъ большинство изслѣдователей, но брать всегда цѣлые ряды мыслей. И затѣмъ вообще надо стараться болѣе о томъ, чтобы хорошенько понять Лейбница, а не о томъ, чтобы поскорѣе найти у него „противорѣчія", какихъ, *повидимому*, у него много, но какихъ, на самомъ дѣлѣ, у него *нѣтъ!*

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.