Лекции философии
протоиерей Феодор Голубинский

Введение

Введение

Начиная печатание «Лекций философии» знаменитого профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского, редакция «Чтений в Обществе Любителей Духовного Просвещения» считает нужным объяснить, что в настоящее время предполагается напечатать в журнале следующие отделы этих лекций: 1) общее введение в философию, 2) пропедевтику в метафизику и 3) онтологию, или гносеологию. Занимавшее в академических лекциях покойного Ф. А. Голубинского следующее за тем место «Умственное богословие» и «Метафизическая психология» изданы были в Москве под редакцией покойного протоиерея В.Г. Назаревского: первое (на средства Общества Любителей Духовного Просвещения) в 1868 году, а вторая в 1871 году. Оба эти отдела будут, как передают «Московские Ведомости», выпущены в свет вторым изданием. Таким образом, из полного курса академических чтений Ф.А. Голубинского до времени останутся ненапечатанными только лекци по Космологии, Нравственной философии, Истории философских систем, Эмпирической психологии. В распоряжении редакции «Чтений» в настоящее время имеются только краткие записки по этим отделам – частию на латинском, частию на русском языке. Но говорят, что в свое время слушателями Ф. А. Голубинского были сделаны подробные записи его лекций по Истории древней философии, а из новой – был записан обширный критический разбор философии Гегеля. Редакция «Чтений» была бы глубоко признательна за доставление ей этих записей.

Для разъяснения того, почему предпринимается печатание философских лекций Ф. А. Голубинского, редакция дает место следующим предварительным сведениям о личности и философской системе одного из примечательнейших русских мыслителей.

Федор Александрович родился в Костроме 22 декабря 1797 года и, окончив в 1813 году курс в тамошней семинарии с блестящим успехом, определен был информатором ее воспитанников по греческому языку, а в следующем году поступил в студенты Московской Духовной Академии. По окончании здесь в 1818 году курса со степенью магистра он был назначен бакалавром философских наук в Академии и занимал в ней кафедру Философии до 1854 года. Самый выдающийся из учеников профессора по этому предмету Кутневича (впоследствии главный священник армии и флотов) Федор Александрович, сделавшись его преемником, 36 лет своей жизни посвятил главным образом академическому преподаванию философии. Вначале, будучи адъюнктом профессора Кутневича, он преподавал Историю философских систем (1818–1822), а с сентября 1822 года начал читать Метафизику и Этику. С 1824 года, по выходе из Академии Кутневича, Голубинский открывал курс чтением «Введения в Философию». В 1830 году, приняв поручение от Комиссии духовных училищ составитъ руководство по Истории философии, он испросил себе дозволение заниматься в классе чтением исключительно Истории систем философских. В 1842 году ему поручено было в первый год курса преподавать Метафизику, а во второй – Историю древней философии. Так было до 1854 года, когда он оставил службу при Академии. В 1828 году Федор Александрович принял сан священства и в продолжение своей академической службы много потрудился по духовной цензуре в качестве члена цензурного комитета и по изданию Творений святых отцов в качестве члена редакционного комитета. Федор Александрович скончался на своей родине, в Костроме, 22 августа 1854 года на 57 году своей жизни.

Для характеристики его личности, особенности которой отпечатлелись и на самом курсе его Философии, заимствуем из вышедшего в 1855 году биографического его очерка следующие страницы.

«Наделенный от природы богатыми дарами ума и сердца, Голубинский постоянным прилежанием и глубоким вниманием к

себе умел с успехом воспользоваться ими. С ранних лет в нем замечали проблески отличных дарований, особенное расположение к Слову Божию; и в науке чтение Св. Писания было любимым его занятием во всю жизнь. И при той памяти, которою обладал он, знание Библии, им приобретенное, было весьма обширно и глубоко. Крепкий логический ум раскрылся в нем по вступлении его в Академию и в первые же годы наставничества обнаружился во всей силе. Голубинский не обладал быстротою и живостию в выражении мыслей, но напротив медленно высказывал мысль, за то она носила на себе печать глубокой обдуманности и зрелого соображения. Замечательное явление в этом спокойном философском характере было то, что к нему присоединялась поэтическая настроенность, которая заметна была в нем с отрочества: знавшие его в первые годы учения свидетельствуют, что, будучи 10 лет, он знал уже на память пять песен Виргилиевой Энеиды. Любовь к классической поэзии не покидала его во всю жизнь[1]. Независимо от занятий богословскими и философскими науками, он предавался изучению и других наук, так что от продолжительного и разнообразного чтения приобрел сведения энциклопедические. Отличное знание древних и новых языков делало для него доступными произведения классической древности и сочинения ученые и литературные новых времен, в особенности латинский и немецкий языки были ему известны, как природные, и на том и на другом он мог объясняться с полною свободою. Замечательно, с какою строгою внимательностию занимался он чтением книг: большая часть им прочитанных книг испещрены его заметками, всегда дельными и остроумными; мысли, которые ему нравились в книге, он имел обыкновение выписывать в свой домашний ученый сборник, который отличается удивительным разнообразием и строгостию выбора: тут встречаются выписки из св. отцов и учителей Церкви, из Четьих-Миней, избранные места из песней церковных, из сочинений Платона и других древних и новых философов[2]. Но при всей обширности сведений он был скромен и недоверчив к себе. От этой скромности происходило то, что Голубинский не хотел издавать в свет своих исследований. Им

самим была приготовлена к печати только одна статья, вошедшая в примечательную книгу «О конечных причинах».

«Нравственный характер Ф. А. Голубинского образовался под влиянием строгого религиозного воспитания и отличался высокими чертами. Благочестие и набожность, смирение и благотворительность – вот свойства его, известные всякому, кто близко знал его. При постоянном самонаблюдении и опытности в жизни нравственной, в характере его раскрылась способность духовного совета, которая была драгоценна для имевших нужду в помощи нравственной: слово его проникало в глубину духа и было отрадно для скорбного сердца. Взгляд его на слабости и недостатки других отличался снисходительностию: обязанность христианскую – никого не осуждать – он выполнял строго во всех обстоятельствах жизни. Он был убежден, что и при недостатках человека можно найти в нем семя благомыслия. Это прекрасное начало в его практической жизни было для него источником многих трудов. Надеясь на его снисхождение и благотворительность, бедные авторы не всегда достойных издания сочинений просили его помощи и доставляли ему труд исправлять свои сочинения или переводы так, чтобы они были годны для чтения. Общительность и радушие, с какими он принимал каждого ищущего его беседы или духовных советов, усладительность беседы, которую умел он вести сообразно с внешним положением или внутренним состоянием человека, привлекали к нему многих из различных классов общества: эти многообразные отношения требовали у него немало времени для переписки, которая у него была довольно обширна; письма его, писанные даже по какому-нибудь обыкновенному случаю, отличаются высотою нравственных мыслей и теплотою чувства. Представляем выписку из письма его к брату. «Ты жалуешься на окружающие тебя пустые развлечения, на собственную пустоту и чувствуешь утихающую пылкость характера, чувствуешь себя склоняющимся к тишине, даже по временам хотел бы нести крест тяжелее теперешнего и заключаешь все сие грустным опасением, чтоб не лишиться огня души, не упасть в бесчувственность. Ах, мой любезный! Не сетуй и не жалуйся на сие томительное, тяжелое и придавляющее расположение

души; остановись на нем, вники чистосердечно в причины оного; перенеси его, хотя бы оно не скоро от тебя отвязалось; может быть, недалеко то время, когда ты почувствуешь драгоценность и благотворность сего беспокойства и скуки. – Этому так надобно быть! История сознания каждого живого, небесчувственного человека всегда начинается тем периодом, когда, еще не разобрав себя внимательно, мы увлекаемся чувством и воображением, незнакомые с действительностию опыта, живем в стране идеалов и по-своему, по прекрасным замыслам воображения, мечтаем о людях, о порядке вещей, об ожидающем нас обширном поле деятельности; надеемся, как вступим в жизнь, найти людей также чувствительных, искренних, прямодушных, не связанных формальностию, какими хотели бы быть мы сами; надеемся, что в порядке вещей, в который много вкралось злоупотреблений и нет жизни, удастся нам произвести в своем круге благодетельные перемены; чувствуем в себе живо движущие силы и пылкие порыв, и думаем, что отселе выйдет нечто необыкновенное и великое. Кого какая увлекает идея или мечта, тот в этом круге и чает чудес. Иного увлекает идея патриотизма, иного – идея истинного знания, иного – человеколюбивые надежды правосудия и мира между людьми, иного – пламенные чувства благочестия, воскриляемые великими примерами лучших из людей – святых мужей; а иной идеалом (или идолом) своим поставляет и страсть, без меры привязанную или к другому предмету, или к самому себе и своему удовольствию, или чести, или выгоде. Один из сих героев благороднее и любезнее, а другие, и именно последние, воспламеняются нечистым и смрадным огнем. Но и у всех сих героев первые обнаружения и, так сказать, проторжения их душевной силы обыкновенно бурны, быстры, неумеренны и смешаны со многим излишним, неразмеренным и даже нечистым. Не говоря о неразмеренном и фантастическом, нечистое во всех сих пылких устремлениях есть именно вот что: своеправие и самоугождение. А доколе в нас это останется, доколе не приучимся к безусловному послушанию высшему и лучшему закону и порядку, заведенному Богом, доколе последней и любимой нашей целью

будет наше услаждение, а не общее благо – вечное и истинное благо, дотоле нечего нам радоваться, еще мы не стоим на верном пути, ведущем к лучшему предназначению нашему, дотоле еще не способны к достижению самими нами предполагаемых благородных целей. Не в буре страстей, но в тишине, покое и ясности приготовляются и производятся дела истинно великие и благотворные. Природа даст сему указания. Как неисчислимо благотворны действия света, и как тихо разливается свет! Как он кроток, любосообщителен, проникает в глубины земли! Не таково самолюбие, корень страстей – честолюбия и других, – оно не разливается, но старается все поглотить и вовлечь в себя, в свой мрачный центр. «И в человеке есть свет и тьма, – пишет ко мне почтеннейший мой наставник, – и потому в нем бывает покой и волнение. Весьма нужно вам заметить в себе действия этих двух мощных сил, ибо от сего родится смиренное сознание своих немощей и молитва к Спасителю об изведении нас из темницы, или из глубины тины, которою внутренний наш человек так объят, что едва дышит».

Для сего-то разобрания в себе двух смешанных сил, действующих слиянно в первых юношеских наших порывах, и для смиренного сознания своих немощей благое Провидение ведет так путь наш, что или внешними препятствиями, или внутренними горькими опытами разрушаются любимые мечты наши. Разбился худо строеный корабль, и мы выброшены на пустой остров, где среди пустыни дается нам время поосмотрительнее и спокойнее и попечительнее подумать о себе, о своих прежних затеях, об их непрочности и о вернейшем искании спасения. Такое размышление не может быть весело и легко; не обойдется без скуки – что делать? Не будем унывать! Не малодушием и бесчувственностию это кончится, но переменой на лучшее, смягчением сердца, приучением его к тягостным трудам и огорчениям, преданностию Провидению и бескорыстною, кроткою, но постоянною любовию к общему благу.

Но уже довольно о сем предмете. Прошу от искреннего сердца не сокрыть от меня твоих мыслей и чувствований. А я со

своей стороны желал бы поздравить тебя с тем, что ты начинаешь знакомиться с величественною наукою самопознания. Даруй тебе Бог более и более полюбить оную. Это бесконечная школа, где сам себе будешь учителем, сам из своих сокровищ будешь извлекать и кроющееся зло – для одоления и истребления, с помощию Божиею, и семена добра – для возращения, с помощию же Божиею».

«Внутреннему характеру самоуглубления, – продолжает биограф, – соответствовал в покойном профессоре внешний образ жизни, отличавшийся простотою патриархальною. Чуждый мелочных забот житейских, Ф. А. Голубинский не любил изысканности и роскоши. Но, не стараясь о собственных удобствах, он с горячностию заботился о благоденствии своего семейства, сам занимался воспитанием своих детей и передал им негибнущее сокровище благочестия, которое поставлял он во главе воспитания.

В лице Ф. А. Голубинского Академия лишилась одного из представителей духовной учености, бывшего ее украшением в продолжение 18-ти учебных курсов. Влияние его на ход Академического образования было обширно: при решении важных ученых вопросов, при оценке учебных руководств и сочинений, при обстоятельствах, касающихся внутреннего управления Академиею, голос его, как мудрого и опытного советника, был всегда уважаем. Но его влияние простиралось еще далее: его ученые наставления, его благочестивые советы, как дорогой дар принятые умом и сердцем множества учеников его, были относимы каждым на место его служения и там приносили плод. Утешительно было старцу вспоминать имена многих из них, бывших некогда слушателями его уроков, а ныне занимающих кафедры святительские. Радостно было видеть ему, что и лета, и обстоятельства не умалили в бывших учениках его искренней привязанности и любви к своему наставнику. Со своей стороны и он хранил в сердце их образ, с участием следил за их судьбою, записывал, где кто из них и как поставлен Промыслом, и благодарил Господа за их благосостояние».

Вот что писал о Ф. А. Голубинском профессор Московского университета С. П. Шевырев.

«В числе лучших моих духовных приобретений у Троицкой Лавры я считаю личное знакомство и прекрасную беседу с ФеодоромАлександровичем Голубинским. В Ильинском предместьи, в укромном домике, живет почтенный представитель христианской философии у нас. Простота и смирение осеняют его мирное жилище. Меня поразило высокое чело нашего отшельника-мудреца. Лицем, и особенно глазами, напомнил он мне Шеллинга, которого я видел в первый раз также в сельском уединении около Мюнхена.[3] Та же ясная голубизна в глазах, та же дума. У Шеллинга еще возможна личная страсть; в чертах русского мудреца господствует спокойное самоуглубление. Такова и тихая речь его, которая всегда тепла, и вспыхивает живее при выражении радушия и участия.

В сельском приюте своем Ф. А. Голубинский живет окруженный тремя сыновьями, из которых двое с отличным успехом проходят курс в Вифанской семинарии, а третий еще готовится дома. Я слышал один урок. Мне особенно понравилась ясная кротость наставника семинариста, противоположная крикливой настойчивости, которая не дает разума учения.

Кругом по стенам приемной комнаты развешаны портреты некоторых лиц, просиявших духовною жизнию. Тут вы увидите Тихона Задонского, Серафима, отшельника Саровской пустыни, Паисия и Георгия, затворника Задонского.

Многие гости из Москвы, любя беседу Феодора Александровича Голубинского, навещают его здесь охотно. Ему передают они вести о шумном движении западного мира. С участием внимает всему радушный хозяин, но и со спокойствием, которого ничто не взволнует. Эта тишина мысли и слова в человеке, привыкшем к самоуглублению, действует успокоительно на нас, людей, живущих в том мире, где разум не разлучен со страстию и почти всегда подчинен ей».

«Беседа Ф. А. Голубинского, – продолжает Шевырев, – имеет двойной характер. Я никогда не встречал человека,

который бы умел так разграничивать сферы, в которых вращаются его мысли. Этих сфер две: религия и философия, живущие в духе его слитно и согласно. Из обеих сфер равно почерпал он предметы для своих бесед, обе равно ему доступны. Когда говорит он от философии, в речи его выражается ясное и спокойное сознание разума, в расположении мыслей господствует строгая логическая отчетливость и каждое слово его точно и определительно. Когда говорит он от веры, он весь полнота умиленного чувства и слово его растворено любовию, а украшено одною простотою, истекающею из глубокого искреннего смирения. Тогда слово его понятно будет ребенку и простолюдину.

В таком случае он любит рассказ или притчу. Не могу здесь не вспомнить одного события, которое он мне передал. Оно случилось еще при Императрице Екатерине II. Один сельский священник перестал вовсе служить обедню, потому что никто из прихожан не ходил в церковь. Тогда настоятель соседнего монастыря, узнав о том, дал совет, служить для ангелов, говоря, что они шепнут своим и приведут их за собою. Священник послушался совета, стал служить, и в самом деле церковь мало-по-малу опять заполнилась прихожанами.

Наша мысль, увлекаемая свободою разговора, весьма часто переходила из одной сферы в другую. При этих переходах в особенности я мог видеть опытность мудреца, превосходно владеющего логическим разумом и теплым чувством в своем слове. Все системы Германской философии ясно проносятся в его голове. Изложение его, когда говорит он о науке, сохраняя ученый характер, вовсе чуждо темноты и ясною глубиною свидетельствует о совершенном знании предмета.

Мне было приятно заслушиваться этой речи разумной, ученой и ясной, которая вливала мысль в мой разум, сведения в память и тишину в сердце. Я позволял себе думать: «Что, если бы эти уста отверзлись для того, чтобы передать историю науки наук не одному академическому, но и университетскому юношеству? С какою бы жадностию оно бы стало слушать ученого старца! Сколько бы пользы произошло отсюда! А передавать науку так легко для его опытности; так, кажется, все

готово и все созрело здесь для передачи, и с каким радушием сообщается знание его владельцем, как будто это не личная его собственность, а достояние всех»[4].

Известный барон Гакстгаузен, путешествовавший по России в 1843 году и беседовавший с Голубинским, говорит о нем в своих путевых записках следующее:

«У меня было рекомендательное письмо к священнику Феодору Александровичу Голубинскому, профессору Троицкой Академии. Это один из самых ученых и образованных людей между духовными лицами, каких я только встречал в России. С самою обширною классическою ученостию он соединяет совершенное знание иностранных литератур и немецкой философии, которую изучил он до основания. Признаюсь, я был чрезвычайно изумлен, услышав, как глубоко и вместе как понятно русский священник рассуждает о Шеллинге, Гегеле, их направлении и школах. Он расспрашивал меня о жизни и личности многих из наших немецких ученых, между прочим о Шлейермахере, Неандре, Гегеле и Шеллинге. Я, со своей стороны, спросил его, что он думает о Гегеле и его системе. Он отвечал, что, по его мнению, Гегель много сделал для уразумения, изложения и объяснения всех других систем философских; но что его система, вероятно, не была удовлетворительна как для него самого, так и для его слушателей. Что касается до Шеллинга, то он, по его словам, от одного берега отстал, к другому не пристал. Несмотря на то, что Ф. А. Голубинскому редко представляются случаи говорить по-немецки, он изъясняется на этом языке очень правильно и чисто, только несколько медленно, по недостатку практики. Лицо его приятно и дышит умом; какая-то особенность в приемах, соединенная с грациозною и почти детскою простотою, придавала ему невыразимую прелесть. Он с величайшею услужливостию показывал мне все замечательное в Троицком монастыре, и мне удалось по этому случаю заметить, до какой высокой степени он был набожен и привержен к своей религии»[5].

Такими прекрасными чертами отразилась в воспоминаниях современников и учеников возвышенная личность русского

мыслителя. Обращаясь к его философской системе, мы приходим к следующим соображениям.

Если Россия имеет свое самостоятельное миросозерцание, условливаемое особенностями ее государственной, церковной и, вообще, народной жизни, то она должна иметь и свое философствование, и свою философию, кои не должны быть сколком с западных. Опыты философствования в таком смысле немалочисленны в литературе нашей, как духовной, так и светской; но этого еще недостаточно: необходимо систематическое развитие и обоснование русских философских начал. Если философия пересажена была в наши школы с Запада и потому естественно носит на себе следы не только влияний, идущих оттуда, но и прямых даже заимствований, то на основании этого еще не следует думать, что наши мыслители, трудившиеся и трудящиеся в этой сфере, не говорили и не скажут в будущем ничего самостоятельного и в этой области. Поэтому нужно быть внимательными к их трудам и опытам и в них искать элементов, из коих со временем разовьется наша русская философия. Нельзя отрицать того факта, что этой науке посчастливилось в наших духовно-учебных заведениях (особенно в академиях) более, чем в светских, где она преподавалась то более или менее в полном виде, но в безусловной зависимости от господствовавших в германских университетах систем, то в укороченном – без своей главной и основной части, т. е. без метафизики – и, к сожалению, в том же духе подражательности. В духовных же академиях, в особенности в Московской, она преподавалась с начала текущего столетия в несравненно более полном виде и, не будет неправдой сказать, с большим успехом и с большею независимостию от западных философских учений. Те, кто увлекались у нас философскими воззрениями то Канта, то Шеллинга и Гегеля, то новейших материалистов и позитивистов, полагали и полагают, что философия в духовно-учебных заведениях, в большей или меньшей мере отрицательно относящаяся ко всем господствовавшим на Западе системам, уже потому лишена своего главного корня – самостоятельности – и подчинена Богословию, и притом православному. Название

«православной философии», по отношению к ней долгое время было орудием глумления. Но теперь, когда на самом Западе отрицательное или, по крайней мере, уничижительное отношение к религии и христианской церкви, не считается существенной принадлежностью философии, когда и у нас проходит чрезмерное увлечение западными философскими учениями, возникшими преимущественно на почве протестантизма, следовательно, в своем роде теологической, – найдется у нас в ряду людей основательно образованных не мало таких, кто будет ставить уже в заслугу академической философии то, что она уважительно относится не только к религии вообще, но и к православию в особенности. Скажем даже более, успех философско-богословских воззрений Киреевского и Хомякова говорит о том, что многие думают даже о возможности «православной» философии. И в самом деле, если немецкая философия, в своих последних проявлениях даже отрицательная к религии, есть в своем происхождении философия протестантства, то почему же русской философии не быть философией православия, которое составляет самую глубокую стихию нашей народной жизни. Теперь по многим признакам видно, что пора путем печати, устного слова, пожалуй, и других средств выдвинуть на видное место опыты изучения философии в наших духовных академиях. Они покажут, что здесь философия, будучи в мирных отношениях к религии и Церкви, не лишена своей самостоятельности и дает немало ценных результатов для создания русского научного миросозерцания.

Духовные академии выработали для себя и даже университетов немало примечательных преподавателей философии, как, например, Скворцова, Сидонского, Карпова, Юркевича, Новицкого, Гогоцкого и др. Но из всех академий особенно славилась и до сих пор славится философским направлением своих питомцев Академия Московская, в насхоящее время имеющая примечательнейшего профессора философии в лице В. Д. Кудрявцева. Этим своим направлением Московская Академия наиболее обязана своему знаменитому профессору, покойному Ф. А. Голубинскому.

Что касается философской системы Голубинского, то мы должны признать ее примечательным и вместе оригинальным плодом русского мыслителя. Если она не только нигде не идет вразрез с учением откровения, напротив того, приводит к живой вере в него, то это никак не значит того, что она есть философствование на темы, взятые из богословия. Человек глубоко и сердечно верующий, Федор Александрович в области философии давал должную свободу и самостоятельность исследованиям разума, не смешивая искусственно веры со знанием, не превращая учения философского в теологическое. Дух его, озаренный и согретый солнцем Откровения в области чистой веры, в сфере знания давал полную цену менее яркому свету философского мышления. Если Федор Александрович в своих чтениях иногда прямо приводил слова Св. Писания и изречения св. отцов, то это не имело того смысла, будто он переносил элементы богословия в философию, а являлось выражением той мысли, что работа ума философского в некоторых случаях может быть оправдана и проверена Откровением и учением Церкви.

Крайне было бы ошибочно считать философскую систему Голубинского не оригинальной и эклектической только потому, что она не блещет никакими крайностями и односторонностями философских доктрин Запада и во многих случаях показывает свое согласие с учением то Платона и Якоби (в особенности об идеях), то Канта (в учении о происхождении форм чувственного восприятия – пространстве и времени, равно как и категорий рассудка); то второстепенных мыслителей, философствование коих согрето было религиозным чувством, как-то Баадера, Зайлера, Пуаре[6] и др., философия Голубинского является результатом самостоятельной работы мыслителя, как в критике различных философских систем, так и в положительном развитии и обосновании идей философских.

Центром его философии является идея о Существе Бесконечном. Происхождение и значение этой идеи в ряду всех других наших познаний, доказательства ее объективности и построенная на этом система выводов составляют лучшие места Онтологии Феодора Александровича. Учение его о

доказательствах бытия Божия, свойствах Божиих, миротворении и мироправлении в Умственном Богословии и богоподобных свойствах души человеческой – в Психологии можно считать едва ли не самым лучшим развитием теизма. Если по смерти Ф. А. Голубинского философия этого направления обогатилась критикой развивавшегося уже после него до своих последних крайностей новейшего материализма и прекрасными исследованиями о сущности и происхождении религии к истории религиозного сознания, то это нисколько не умаляет не только исторического значения лекций Голубинского, но и живого интереса к ним в наше время.

Особенностями философского мышления Федора Александровича является, прежде всего, необыкновенная его ясность при всей глубине его. Самые отвлеченные и темные вопросы в его устах являются вполне понятными даже для людей, не занимавшихся специально философией. Его сознание глубоко, как большая река, но оно прозрачно, как прозрачны светлые и чистые струи, не скрывающие речного дна. При уме тонком, диалектическом, при огромной своей учености русский мыслитель в своих лекциях скрывает свой сложный диалектический процесс и, видимо, не без намерения избегает проявлений своей эрудиции. Лекции его являются простыми, очень доступными уроками, но эти уроки – не сухое школьное учение, а живое, согретое теплым убеждением слово.

К сожалению, Федор Александрович не любил печатать своих произведений, и воспроизводимые теперь в «Чтениях Общества Любителей Дух. Просвещения» лекции суть только записи его классных чтений, сделанные его слушателями. В этом найдут себе объяснение встречающиеся в них несовершенства и недостатки, которых, нет сомнения, не было бы, если бы они были написаны или только исправлены самим автором.

Редакция печатает лекции Ф. А. Голубинского на основании двух рукописей: одна из них относится к 1830 году и принадлежала кандидату Московской Академии VIII курса А. И. Смирнову, бывшему смотрителем Боровского училища, а вторая есть недавняя копия с рукописи начала сороковых годов и

принадлежала магистру XIV курса, покойному протоиерею В. Г. Назаревскому (скончался в 1881 г. настоятелем Московской Трифоновской церкви). Очень важно, что последняя не только четко переписана, но и исправлена рукою покойного, а он, как известно, весьма удачно редактировал уже напечатанные лекции по Умственному Богословию и Психологии.

В настоящей книжке печатается общее введение в философию и пропедевтика в метафизику, содержащая в себе историю этой науки, определение ее проблем, источников, метода и проч.

Общее введение в философию

В состав понятия философии входят: а) ее происхождение, б) предмет, в) источники; г) форма; д) разделение, е) цель.

О происхождении философии древние думали различно. Приписывают оное Платон и Аристотель чувству удивления при созерцании природы; другие – любопытству ума; иные – собственному достоинству ума; другие, наконец, – стремлению ума к Бесконечному. Во всех сих и подобных предположениях есть нечто истинное. Лучшее из сих есть то, которое полагает начало философии в стремлении ума к Бесконечному, ибо искание мудрости основывается на стремлении ума к Бесконечному; впрочем, здесь нет еще главного начала философии.

Происхождение ее можно рассматривать в двояком отношении: а) в историческом, т. е. каким образом и в каких первых явлениях обнаружилось философствование; б) в отношении ко внутреннему началу, т. е. в основных законах сил человеческих (in structura mentis interna).

Обращая наше внимание на историю развития мысли человеческой, мы видим, что потомки не ограничивались познаниями, сообщаемыми им преданиями предков, не успокаивались на несвязных и рассеянных чувственных наблюдениях внутреннего и внешнего опыта, но хотели искать невидимого и сокровенного в видимом. Человек долгое время не отделяет себя от природы, долгое время находится в усыплении, увлекаясь только инстинктом физическим и духовным. Доколе он находится в таком состоянии, дотоле нет еще философии; это первая низшая степень его бытия, когда он заботится только об удовлетворении своих нужд естественных. Высшая степень открывается тогда, когда человек становится выше чувственных потребностей, когда в нем открывается способность воображения, любовь к изящному. Но и здесь нет еще происхождения философии. Ибо он подобно дитяти живет и дышит еще жизнию и духом отца и матери. Но, наконец, наступает минута, и он как бы вновь рождается и как бы вновь

вступает в мир. Доселе он не отделял бытия своего от внешнего мира и терялся в безразличном представлении того и другого; теперь усматривает самого себя среди множества предметов, светильник сознания в нем пробуждается, он открывает в себе мир мыслей, чувствований и желаний, отделяет свое я от того, что не есть я, и рассуждает: «Я не есть это; это не есть я», и спрашивает: «Что же такое я? и что не я?» И здесь-то начало философии. Когда человек таким образом отделил себя от природы, тогда он перестает рассеиваться по бесконечно разнообразным чувственным впечатлениям и ищет узнать причины вещей. Впрочем, на сем отличении своего я от не я, на изыскании причин законов и действий для всего разнообразного он еще не останавливается, но, замечая везде случайность и непостоянство, он старается выйти из круга ограниченных и разнообразных предметов, не видя начала всего, он стремится к изысканию Бесконеченого. Так и рассуждает он: я некогда не существовал, мир предлежащий также случаен, подлежит изменениям и может существовать так или иначе, может и вовсе не существовать; итак, кто же дал бытие сим двум мирам? Конечно, Существо Бесконечное и Вечное. Если бы в человеке не было сего стремления к Бесконечному Существу, ясно ли оно открывается или неясно, то не было бы и самой философии. Если бы, говорю, не было в уме человека свидетельства о Существе Бесконечном и Его совершенствах, то не было бы и философии. Испытание главнейших и коренных начал всего существующего не имело бы основания. Прочие познавательные силы не ведут к философии. Опыт внутренний и внешний доставляет одни материалы в виде рассеянном, без взаимной связи предметов между собою, без сведения, откуда все это началось и на чем основывается. Выше чувства внутреннего и внешнего находится в душе нашей разум (intellectus), коего свойство разнообразное приводит в единство сознания; по действию сей силы человек вводит как бы свой порядок в явления внешнего и внутреннего мира; все частное и разнообразное подводит под роды и виды.

Впрочем, здесь вводится только частное единство в наблюдения; но последнего звена, или той первой, главной,

верховной причины, на коей бы все основалось, разум не видит. Если бы он не был соединен с чем-либо высшим, то не мог бы составить и сего единства. Но поскольку соединен с умом (ratio), поскольку сей имеет идею о едином начале всех вещей, то разум и вводит единство. И так главное начало оного единства скрывается в уме; а его главный предмет, к коему он единственно стремится, есть Существо Бесконечное, Божественное и Его совершенства. Оно не объемлется ограниченными чувствами, низшими способностями, так как каждый чувственный предмет – частный, ограниченный; оно выше пространства и времени. Посему как для познания чувственных, ограниченных предметов формою служат пространство и время, так и для познания Бесконечного умом служит формою отделение и отложение всякого предела пространства и времени, т. е. беспредельность. Бог, как бесконечный, не может быть познаваем низшими способностями; из чувств ни одно не свидетельствует о беспредельном. Посему оно не может сообщить сего разуму, который из себя ничего не заимствует, но только приводит в порядок данное; без данной материи он был бы вечно пуст. Итак, для сего нужен высший орган, способный к познанию Бесконечного, – особенная сила, свидетельствующая о Бесконечном. Ежели человек знает что-либо о Бесконечном, то это не из чувства внутреннего или внешнего и не из разума собственно, ибо он о беспредельности свидетельства дать не может, ему принадлежит только составлять понятия, – но из силы, направленной к Бесконечному, – ума, как органа, чрез который открывается Бесконечное. Итак, если мы имеем какое-либо познание о Бесконечном, то это от высшей силы, т. е. ума, коего свойство есть вера в бытие Бесконечного, иначе философия не будет иметь твердости и прочности.

Всякая сила действует внутрь и вне себя, и притом имеет приемлемость и самодеятельность; так и сила ума имеет внутреннее и внешнее действие. Внутреннее и главное действие ума есть помышление о Боге, как предмете своем, и прилепление к Нему. Не может быть, чтобы сие помышление исчезло в способности ума и чтобы снова началось, ибо,

родившись в нем, сие помышление не может обновиться чрез опыт. ибо конечное не породит идеи Бесконечного. Свидетельство о Бесконечном сообщается отъ Бесконечного. Итак, от Бога вложено в ум свидетельство о Нем, попечение – все действия и способности направлять к Нему, вера в бытие Его – это необходимый и существенный характер ума, ибо по уничтожении веры в Бесконечное уничтожилась бы и сила ума, уничтожился бы и ум.

Но отчего, спросят, это стремление высшей и лучшей части существа нашего так редко и поздно мы в себе открываем? Это внешнее действование ума на наше сознание и на все способности есть только раскрытие его идеи вне себя! Здесь неясное и темное свидетельство о Бесконечном должно уясняться и раскрываться. Но из сего не следует, чтобы и эта самая идея о Бесконечном начиналась во времени. Иное дело – стремление ума к Бесконечному, внутреннее его бытие и действование; иное же – внешнее его раскрытие.

Доколе человек по собственным недостаткам внимает не силе ума, но внешним предметам или суетным пожеланиям жизни и тем заглушает внутренний голос его, дотоле нет в нем раскрытия оной силы, хотя, впрочем, внутри ума существует идея Бесконечного. Человек имеет не одну часть разумную, он живет еще жизнию физическою. Посему доколе он увлекается низшими способностями – чувствами, дотоле закрыто в нем внутреннее зерцало самосознания, дотоле требования ума не отражаются в нем, дотоле не виден и светильник ума; нужно, чтобы мутные тени рассеялись и самосознание было чисто, – и тогда стоит только внимать уму. Но будем говорить собственными словами, без уподобления: «В человеке свидетельство ума о Бесконечном будет замечаемо в познании, поколику привязанность к конечному будет в нем исчезать. Когда и внешние, и внутренние мятежные помыслы умолкнут, напряженное действие разума утихнет, чувство, воображение, разум и воля со своими занятиями конечными ослабеют, тогда сознание Бесконечного откроется и вовне; тогда действие ума распространится и на все способности; тогда идея ума о Бесконечном будет направительным началом для разума и для

воли и для чувственности; – тогда начнется и раскроется жизнь философская.

Здесь открывается различие философии как состояния духа в его стремлении к познанию, от философии как ведения, или знания (inter statum et habitum Philosophiae et Philosophiam, ut systema). Первое важнее, и человек должен проводить в нем всю свою жизнь. Оно относится ко второму, как сущность к форме. Если первое неправильно, то и последнее тщетно, ибо без действия идеи ума, без сего направительного начала для всех способностей невозможна философия. Когда разум руководствуется оными идеями, то отсюда происходит философия как ведение.

Таким образом, очевидно, почему один опыт не может быть источником философии. Хотя из истории философии известно, что все люди, поражаемые видимыми предметами, стремились к тому, чтобы узнать, из чего все видимое происходит, но сие стремление не было произведением низших сил, а высших. Одно действие чувств, собирающих впечатления внешних предметов, не послужило бы началом философии, если бы с оным не встретилось высшее действие ума.

Древние началом философии полагали удивление. В самом деле, египетские и халдейские мудрецы поражались удивлением при созерцании величественной сцены вселенной и, забывши о низших потребностях, погружались в размышление: откуда и что это за величественные существа, составляющие вселенную? Но сего удивления при созерцании вселенной нет в животных, хотя и пред ними происходят те же самые явления. Отчего же сие? – Оттого что в них нет идеи ума! Итак, для нас все красоты природы, все указания ее на премудрость, благость и другие Божественные совершенства Существа Абсолютного не были бы ощутительны и не производили бы в нас никакого удивления, если бы в идеях нашего ума не было идеи красоты, премудрости, благости и проч. Чтобы дойти от частных наблюдений о природе до представления красоты и порядка, в ней усматриваемого, к сему чувства не руководят, ибо они не свидительствуют о целесообразном порядке, о чем-либо целом. Это бывает только

тогда, когда вместе со свидетельствами опыта соединяются свидетельства внутренние, кои как бы борятся с чувствами, и это суть идеи ума. Чувства же представляют только рассеянное, идеи же ума заставляют вводить в оное единство, хотя философского действия внутренних сил мы еще и не замечаем. Потому в древнем философствующем мире, еще не много знавшем природу, люди искали все объяснить силами духовныии и все полагали под зависимостию и влиянием духов.

Пусть это были мечты воображения, но если бы не было в уме внутреннего свидетельства о мире духовном, то не было бы и оных. Только по действию силы идей они под видимою оболочкою чувственных явлений предполагали невидимые силы. Итак, поскольку человек сильнее и ранее поражается чувственными предметами, поскольку прежде действует в нем чувство, потом разум и, наконец, уже ум, то и внимание его прежде обращается на видимый мир. Посему и первые испытатели удивлялись природе, ее порядку и красоте, но под влиянием идеи ума о Бесконечном хотели узнать, от чего все сие происходит, ибо одно чувство смешанного не возбудит мысли о порядке мира и его красоте. Но сие свойственно идее красоты. Иначе сего можно бы было требовать от животных.

Источники философии

Итак, главным источником философии признаются идеи ума, а пособием к раскрытию оных служат свидетельства внутреннего и внешнего чувства; разум же есть только способность формальная, коей свойство – разнообразное в чувственных впечатлениях приводить в единство сознания, неопределенное и неясное, доставляемое идеею ума, перелагать в чистые и ясные свои понятия.

Источники философии суть естественные: опыт внешний и внутренний и ум, открывающий силы, законы и дела природы внешней и внутренней. Главный и первоначальный источник всякого познания есть откровение Единого Истинного и Премудрого, так что и свидетельство внешней природы, и свидетельства внутреннего самосознания суть как бы проток, или канал, одного откровения; только должно ограничить их собственную сферу. Должно отличать сие откровение посредственное от непосредственного, которое бывает чрез Слово Божие, внутреннее и внешнее. Философия не имеет права выступать из своих пределов, из пределов посредственного откровения; в руках ее одни естественные пособия: опыт, как внешний, так и внутренний.

Опыт внешний есть состав наблюдений, собранных чрез наблюдение над ходом внешней природы. Внутренний состоит из таковых же наблюдений хода внутренней природы, – состояний и действий душевных. Опыт внешний есть самое низшее пособие в познании даже внешней природы. Дабы познать то, что есть в природе высшее, чтобы в законах и в явлениях ее видеть пути премудрости и благости Божией, понимать ее красоту и стройность – для сего сии совершенства должны быть в человеке внутреннейшими представлениями, предшествующими опыту внешнему, которые человек, как некоторую меру, мог бы прилагать ко внешней природе, с которыми, как бы с образцами, мог сравнивать ее явления и чрез то постигать сообразность последних с первыми. Сие почерпается только из опыта внутреннего, который выше и

важнее внешнего. Ибо предметом его суть действия духа такого, который во внутренних своих стремлениях гораздо ближе познает Бога, поскольку непосредственно выражает в себе Божественные совершенства: премудрость, благость, любовь, красоту. И природа внешняя проявляет сии совершенства, но она не носит их в себе: это – не ее собственное, но чужое. Любовь, благость и премудрость насаждены и в природе внешней, но не внутри ее, а как бы на поверхности ее отражаются и потому проявляются и уясняются для человека, что он сам в себе, во глубине своего духа, обретает напечатленными и усвоенными сии совершенства. Потому ведение, почерпаемое из опыта внутреннего, есть собственное, ближайшее и яснейшее даже основание опыта внешнего: ибо без него во внешней природе человек познал бы не более, как одни механические законы ее действования. «Она, – говорит Якоби (рассуждая о Божественных вещах), – показует только согласные буквы; священные же гласные, без коих не могут быть прочтены ее письмена, кои изглаголало Слово, воззвавши мир из хаоса, находятся в человеке. Впрочем, тот и другой опыт сам по себе открывает нам только происходящее в пространстве и времени, многочастное, многообразное и рассеянное, посему он один весьма недостаточный проводник к познанию. Внимание наше непрестанно терялось бы в беспредельной множественности и разнообразии наблюдений, если бы они не были приводимы в единство. Чтобы их соединить, из частного извлечь общее, сие уже выше опыта и принадлежит разуму (intellectus), который разнообразное приводит к единству, всегда стремясь восходить от причин к причинам, от множественного к единству и стараясь возвести все к последнему единому началу. Но и он сам по себе сего сделать не может, даже сам по себе и себе не мог бы дать направления к единому. Он стоит как бы в средине между двумя крайностями, между разнообразным мироявлением и полным единством, и никогда не дошел бы до сего единства, если бы не было такой силы, которая непосредственно свидетельствует о бытии первого и единого начала, на котором все основано и утверждено. Сия верховная сила есть ум (ratio,

νοῦς), который потому составляет главный источник философского познания. Итак, хотя внешняя и внутренняя природа человека обезображена, он не лишен совершенно естественных пособий к исканию мудрости. Внешняя природа не так еще закрыта, загромождена злом, чтобы не открывались в ней следы мудрости, благости и любви Божией, отражающейся в ее величии, поражающем человека, – красоте, смягчающей самые одичавшие сердца, непрерывном сохранении бытия и изведении жизни из самой смерти и разрушения, в радовании и наслаждении всех тварей. Равно и внутренняя природа, хотя расстроена, но не разорена и не разрушена, ибо то, что создал Всемогущий, один Всемогущий и разрушить может. Силы первоначальные еще сохраняются в человеке, но он как бы удаляет себя от них, сам поставляет средостения между образом Бога и самим собою, так что до него доносятся только некоторые прерывистые отголоски познания о Нем. В нем остаются полуизглаженные черты оного образа, обломки, так сказать, храма Божия, еще величественные в самых развалинах. Иначе нельзя бы было требовать от него никакого отчета, не было бы на нем никакой обязанности, ни вменения ему, когда бы не было сих остатков познания о Боге, примечаемых во всех и даже самых диких народах, ни голоса совести, всегда спорящего с прихотями и страстями.

Предмет философии

Предмет философии составляет то, что есть общего, существенного и главнейшего, т. е. как основания, законы и силы духа человеческого и внешней природы, так и свойства Верховного Начала всего сущего, – Существа Высочайшего. Впрочем, философия не должна быть посему собранием и составом всех знаний. Она относится к ним не как целое к частям, но как корень к отраслям, как начало, основание и причина к последствиям. Отличие философского познания состоит в том, что оно отсекает исторические только познания событий (facta) и явлений внешних и внутренних, но все возводит к первым началам и причинам и ими только занимается. Правда и другие науки входят в исследование начал и причин явлений или событий: но они ограничиваются в сем исследовании началами, ближайшими к тому кругу вещей, которые составляют предмет их, и, следовательно, началами более частными. А философия объемлет все ветви познаний и потому, при обширности предмета, обращает внимание, только на исследование главнейших и всеобщих начал. Впрочем, и другие науки потому входят в круг философии или с ней соприкасаются, что исследуют главные основания событий (facta), делают общие заключения о причинах, возводят многообразное к единым и простейшим началам, ибо сии начала, основания, причины извлекаются преимущественно из философии. Но поскольку оные основные начала применяются к многообразным частным явлениям, раздробляются во множестве различных последствий, то в сем расширении и низшем приложении своем они выходят из круга ее в низшие сферы других познаний. Например, наблюдения исторические, доколе составляют один рассказ событий, не принадлежат к кругу философии, но когда к наблюдениям присоединяется разум, который на них не останавливается, но ищет причин общих, откуда они происходят, основание какого-либо целого порядка событий, – в сем случае история приблизится к философии. Итак, философия имеет предметом исследования

только главных и основных *сил,* законов и целей существ. Когда мы в действиях и явлениях ищем их начал и причин, то доходим до познания о силе, как причине действующей (causa efficiens). Это есть первый и необходимый шаг разума, исходящего из области опыта для философского познания о вещах, ибо наблюдение одних действий есть дело только опыта, рассеивающегося непрестанно в разнообразном, изменяющемся. Далее, всякая сила в действии своем при всех ее многоразличных изменениях всегда имеет один известный, общий образ действия, т. е. подчинена закону, по коему всегда удерживает свойственную себе форму, действует так, а не иначе и отличается от всех сил (causa formalis). Первое показывает, от чего что-либо происходит, последняя – почему происходит. К исследованию законов сих разум побуждается как подлежательным, субъективным свойством своего познания, так и потребностию предлежательного познания, т. е., во-первых, при исследовании сил, поскольку он тотчас замечает, что всякая из них имеет постоянный общий некоторый образ действования, по которому не действует на v дачу, но имеет свое направление; сие самое заставляет его изыскать тот центр, в коем все действия какой-либо силы сосредоточиваются и соединяются, или исследовать закон, на основании коего она действует и отличается от других. Далее, разум не мог бы приобрести ясного, раздельного и верного познания о силах, не зная законов, по коим одна различается от другой и вместе одна с другою имеют взаимное соотношение. Наконец, вниманию философа подлежат цели, как причины, для чего что-нибудь происходит так, а не иначе, т. е. конечные причины (causa finalis), по коим силы имеют свое направление в действовании к чему-либо известному. Доколе он не откроет причины известного направления сил в их действиях, дотоле в природе многое останется для него неразрешимым, дотоле он не может знать истинной цены самым бдагодетельным действиям природы, не зная спасительного конца, к коему все стремится, ибо все ценится по отношению к своему концу. Посему-то и в наблюдении собственной нашей деятельности в мире нравственном иные действия ценим дороже, признаем

достожелательнее, другие ниже и недостойнее – по соображению с тою истинною целию, с тем высоким предназначением, к коему должны стремиться все наши мысли, желания и действия. Таким образом, философы, входя в устроение природы внешней и внутренней, усматривают, как все связуется чрез средства и цели и наконец сосредоточивается в едином высочайшем конце бытия всех существ – Боге.

Разделение

Итак, весь круг философских исследований заключается в рассматривании деятельности человека, деятельности природы и деятельности Существа Высочайшего, т. е. деятельности всего существующего. И сие разделение оных на три вида имеет верное основание. Ибо здесь, во-первых, полагается главнейшее разделение существующего на конечное и бесконечное; во-вторых, в существах конечных разделяется деятельность природы духовной от действий природы вещественной. Общее той и другой природе – существовать, являть в себе образ совершенств Бога, но различие между ними то, что в одной сии совершенства проявляются в свободной ее деятельности и сознаются в уме, созерцающем оные; в последней они не усвояются, а отражаются только, не сознаются, а возвещаются только для других существ, способных познавать и любить оные. Первый род существ носит образ внутренний, ради себя самого существующий, а последний – образ внешний, для него чуждый, существующий для других.

Форма и цель

Философия должна заниматься исследованием сил, законов и целей систематическим. Первая принадлежность систематического познания есть приводить все в однородность и единство, по коему все входящее в состав познаний должно сочетаваться не чрез случайное только преемственное последование и простое совмещение, не имеющее единого основания, но должно бытъ возводимо к общим основаниям, из коих все частные должны проистекать, или, лучше, к одному началу, на коем бы утверждались и сосредоточивались все прочие начала более частные. Во-вторых, должно, чтобы все познания, из сего общего начала извлекаемые, выводимы были постепенно и по порядку: низшие из высших, располагаемы были по однородности, т. е. чтобы однородные были совокупляемы, а разнородные разделяемы, и все вообще излагаемы были во взаимной связи и соотношении.

Философия по самому имени своему есть только любовь к мудрости, а не составляет еще самой мудрости, которая, по мнению Платона, принадлежит единому Богу, – так как и Пифагор Ему единому приписывал имя мудрого. Имя мудреца (Σόφος) давали до него людям, занимающимся философскими исследованиями, и он первый переменил его на имя философа – любителя мудрости. И подлинно говорит Платон: для человека драгоценно и то, что он стремится к мудрости. Те ошибаются, кто ожидает от философии такого познания, которое удовлетворяло бы всем исканиям любознательного духа человеческого. Таковое познание для человека а) невозможно и б) пагубно. Невозможно, потому что мудрость неисчерпаема, а силы духа человеческого ограничены и заключены в пределах, способных только более и более расширяться. Но вместе она была бы и пагубна, потому что оставляла бы умственные силы человека в бездействии, столь противном их существенному стремлению – непрестанно расширять круг своей деятельности; или, по крайней мере, если бы и образовался разум, сердце бы оставалось грубым и

гордым, поскольку отсюда происходит самообольщение. Цель философии есть возбудить, воспитать и направить в человеке любовь к мудрости Божией, человеку предназначенной. Сия любовь человеку врождена; она предшествует всякому познанию, поскольку влечет человека к предметам познания и чрез познание стремится усвоить себе оные, но она часто бывает в человеке усыплена и подавлена.

Итак, нужно, во-первых, пробудить ее, открыть в себе, возбудить сие живое, свободное, самодеятельное стремление к мудрости, и тогда уже мудрость сама, по выражению мудрого, сретает человека на стезях, на тех путях, какие во внешней природе открываются, и при вратах сердца пресидит, т. е. когда он сходит в свое сердце, вникает в устроение и законы своего духа, своей собственной природы, она там уже готова научить его и таким образом питать в человеке любовь к мудрости. Наконец, философии предоставлено из направлений, какие может принимать эта любовь, видеть те, какие свойственны нашей природе, и по оным направлять сию любовь. Ибо любовь сия первоначально только ищет или побуждает человека чего-то искать, к чему-то стремиться; есть, так сказать, только исход деятельности, но часто может заблуждаться в рассуждении пути, избирать для своего искания предметы несродные, кои не могут питать ее. Итак, долг философии есть отличать пути косвенные, превратные от прямого и правильного, отделять чистое от нечистого, верное от неверного, между различными направлениями оной любви показать ей направление истинное, по крайней мере, отвратить ее от направлений ложных. Таким образом, философия не есть самый учитель мудрости, каков может быть и есть один Бог; но может быть, скажем с Климентом Александрийским, для человека естественного детоводительницею к истинному Учителю подобно тому, как закон для иудеев был детоводителем ко Христу. Ибо как закон, открывая важность и святость требований нравственных и вместе бессилие человека к их исполнению, чрез то давал чувствовать нужду в Искупителе, подобно сему и философия, пробуждая ум человека от усыпления, открывая ему высшие, духовные его потребности, вместе обнаруживает

недостаточность собственных сил к их удовлетворению, показывает неверность, сбивчивость стезей к мудрости, кои указуются ему собственным светом, а чрез то дает познавать необходимость в пути вернейшем, Руководителе высшем, возбуждает глад и жажду учения Божественного, научает чувствовать высшее достоинство Откровения, благоговеть пред ним, прилепляться к нему. Короче: высшая и главная цель философии состоит в том, чтобы возбудить в человеке нужду искания единой бесконечной премудрости Божественной и человеку предназначенной, которая есть Воплощенное Слово. Вторичная и сей первой подчиненная есть та, чтобы возбудить в человеке, направить и питать любовь к мудрости человеческой, которая должна приготовлять его к познанию премудрости Божественной. К сей последней ведут человека два пути: углубление в самого себя и внимание к внешней природе. Углубляясь в самого себя, он находит в уме идею истины, в чувстве – идею красоты, в воле – идею добра. В сем случае цель философии есть возбудить, направить и питать в человеке любовь (Studium) к идеям истины, красоты, добра или к осуществлению сих идей, т. е. к уравнению своих познаний с идеею истины, своих ощущений – с идеею красоты, своих действий – с идеею добра. Углубляясь в силы, законы и цели природы внешней, он повсюду находит отражение премудрости, красоты и благости Божественной. В этом случае цель философии есть возбудить в человеке любовь к премудрости, красоте, и благости Божественной. Таким образом, если человек осуществит в своей жизни идеи истины, красоты, добра и из рассматривания природы внешней познает премудрость, красоту и благость Божию; если смиренно сознает недостаточность своих сил к удовлетворению сим идеям и восчувствует нужду в высшей помощи, что составляет мудрость человеческую; если взыщет и воспламенится любовию к премудрости Божественной, которая есть воплощенное Слово, – то философия достигает своей цели в человеке. Предмет сей любви, которую философия должна возбудить в человеке и направить, составляет премудрость Божественная и человеку предназначенная. Первая представляет как бы путь,

нисходящий свыше, последняя – восходящий. В первой разум человека должен нисходить от Существа Высочайшего к Его мудрым делам, открывающимся в устроении как природы внешней, так и внутренней природы нашего духа, и познавать всеобъемлющую деятельность Его любви – в сем состоит мудростъ познания. Во второй предоставлено ему раскрывать свою собственную любовь в многочисленных внешних действиях, расширять более и более круг ее деятельности, чтоб более и более усовершать себя и очищать и восходить таким образом постепенно к уподоблению себя Богу любви; это можно назвать мудростию жизни.

Достигает философия предположенной цели чрез систематическое рассмотрение всего того, что открывает нам с одной стороны ум, а с другой – опыт внешний и внутренний о главных силах, законах и целях как природы внешней, так и внутренней, – чрез такое рассмотрение, где мы стараемся противное сим законам раскрыть, обнажить и отделить чистое от нечистого. Итак, рассмотрение сего пути должно разделиться на три части, кои обращают внимание 1) на источники и начало, 2) предмет и 3) форму философии.

Определение философии

«Из всего вышесказанного вытекает следующее понятие о философии: философия есть система познаний, приобретенных разумом (Intellects), под управлением ума (Rationis) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах виновника всех оных – Бога; система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости Божественной и человеку предназначенной»[7].

Поелику человек имеет три силы, или способности души: способность познания, способность ощущения, или чувство, и способность хотения, или волю, то дело философии, приемлемой в своей обширности, состоит в том, чтобы исследовать, как познавательная способность должна проявляться по идее истины, воля – по идее добра нравственного, и чувство – по идее красоты. По сим трем силам души, и трем родам предметов новейшие мыслители разделяют философию на теоретическую, эстетическую и практическую. И подлинно сие разделение согласно с ходом нашей деятельности. Силою познания человек вводит в себя законы всего существующего и таким образом приемлет, так сказать, в себя то, что есть существенного и основного в вещах. Это предмет части теоретической. Силою ощущения предметы познаваемые прилагает к сердцу, к средоточию своей жизни, и таким образом рождается чувство удовольствия или неудовольствия, приводящее в стройность или расстройство внутреннюю жизнь нашу, – сим занимается часть эстетическая. Наконец, силою воли человек исходит, так сказать, из себя, т. е. образовавшиеся внутри себя мысли, намерения и чувства изводит в область внешней деятельности – это часть практическая. Таким образом, философия должна показать разуму путь. по коему он должен стремиться к истине, воле предписать законы, чувству дать истинное направление. Впрочем, поскольку законы познания и воли более необходимы

и существенны, нежели законы ощущения и философия только рассматривает главное, необходимое и существенное и поскольку эстетика имеет свой обширный круг в рассуждениях об изящном, то мы ограничиваем круг философии только двумя первыми частями: теоретическою и практическою.

В дальнейшем разделении частей должно смотреть на форму и источники познаний. По форме системы философии те познания, кои пролагают путь уразумению других истин, должны предшествовать прочим. Рассматривая источники философии, мы видели, что они разнородны, как опыт и ум. Первый доставляет познания в порядке пространства и времени – только о том, что есть и бывает; в порядке же умственных познаний все основывается на рассмотрении возможности, на представлении того, что возможно и на каком основании. Итак, по причине разнородности познаний, прилично, даже необходимо, в круге философских наук отделить умственные познания от опытных, т. е. как те, так и другие должны составлять особенные части философии. Так психология опытная должна быть отделена от метафизики, как то видим в системе Вольфа; иначе произойдет смешение. Далее в метафизике познания о Боге, природе внешней и человеке суть разнородные и потому должны составлять предмет особенных частей.

Но прежде нежели приступитъ к исследованию предметов познания, нужно нам уяснить для себя законы, с коими мы должны сообразоваться в произведении суждений и умозаключений и самой системы, подобно как художник, приступающий к делу, наперед должен заняться нужными для сего орудиями. Это предмет логики.

Платон так определяет философию: φιλοσοφία ἐστὶ τὴς ἐπιστήμης περὶ τῶν ἀεὶ ὄντον ὄρεξις. Τὰ ἀεὶ ὄντα, кажется, указуют единственно на одно Вечное Существо – Бога. И таким образом, хотя предмет философии слишком тесен, ибо не вмещает вселенной, но по духу автора «τὰ ἀεὶ ὄντα» не только означает вечное и бесконечное Существо – Бога, но и все то, что есть и в конечных существах вечного, и постоянного, и пребывающего; в сем случае предмет философии в определении автора верно

означен. Действительно, философия занимается исследованием существ конечных, но не довольствуется простым обзором их, а вникает в сущность их – в их законы и конечные цели, кои вечно и постоянно пребывают. Так, например, самая психология эмпирическая, хотя руководствуется опытными познаниями, кои посему ничего не показывают всеобщего и необходимого, впрочем, принадлежит к кругу философии, поколику излагает такие свойства души человеческой, кои всегда у всех людей заметны, а не в каком-либо человеке особенном или какой-либо нации. Τῆς ἐπιστήμης ὄρεξις, означает стремление к познанию. С первого взгляда на сие философия, представляющаяся не имеющею твердого основания, не означает ничего, кроме одного стремления к ведению, а не самое ведение. Введение есть состав познаний о каком-либо предмете, основанных на твердых началах и соединенных между собою правильным последованием. Таким образом, философия в отношении к началам должна быть действительно ἐπιστήμη, в отношении же объемлемости предметов не может быть ἐπιστήμη, но только ὄρεξις τῆς ἐπιστήμης.

Метафизика

Введение

Прежде нежели приступить к исследованию предметов, входящих в состав метафизики, надлежит изложить некоторые предварительные понятия о сей науке, куда относятся: определение, предмет, форма, начала познания, разделение на части, польза или цель и, наконец, краткая история метафизики.

Начало метафизики как системы

Происхождение и название метафизики, если судить о ней, как о науке, приведенной в форму, как о систематическом целом, должно искать в истории философии древней и средней. Аристотель, после многих различных исследований о предметах физических, написал 14 книг, в коих изложил рассуждения о сущности вещей, о Боге и о духах и которые назвал «μετα τά φυσικά». Не известно, что разумел под сим Аристотель – «учение ли о сверх-чувственном» или только «порядок времени» (издания) своих книг. Известно только то, что в последующие времена книги сии названы были схоластиками «μετὰ τὰ φυσικὰ» преимущественно потому, что они содержали в себе учение о предметах вышечувственных и как бы вышеестественных (разумея под словом «φύσις» видимую природу).

Начало метафизики по ее сущности

Если судить о начале метафизики по ее сущности, то должно искать его в первых действиях ума; и посему в этом отношении метафизика современна еще младенчествующему возрасту ума человеческого. Коренное основание ее скрывается во внутренности духа, в уме, коего первая идея есть идея совершенно безусловного, неизменяемого.

На ней основываются все начала метафизические. Человек поставлен между конечным и Бесконечным, живет в мире ограниченном, но сим не ограничивается. Все, что видит человек, есть изменяемое, конечное, а в душе его есть стремление найти Бесконечное, неизменяемое. Посему с тех пор, как человек ощутил в себе потребность чего-то недоведомого, как ощутил оное стремление, с тех пор, не довольствуясь чувственным, разнообразным и изменяющимся, не довольствуясь познанием предметов в их всегдашней непостоянности, как они нам представляются в пространстве и времени, ищет чего-то постоянного, неизменяемого, которое бы служило основою и опорой предметов изменяемых, ищет безусловного, отрешенного, духовного, изъясняющего все ограниченное из неограниченного, – словом, Абсолютного. С тех пор и метафизика обнаружила свое пребывание в глубине духа человеческого. Следовательно, она и начало свое получила вместе с сими первыми действиями ума человеческого.

Разность систем метафизических

Главная проблеа метафизики во все времена была одна и та же: к условному и изменяющемуся приискать безусловное, неизменяемое. Сия проблема в различные времена была определяема различно. Различие систем метафизических зависело от того, какими силами руководились философы в изыскании неизменяемого начала и где его искали. Если где может и мог ум философствующий искать главного начала, то, без сомнения, только в совокупности существ, которые, как известно, разделяются на три класса, из коих первые два заключаются в понятии ограниченного, последний называется неограниченным, или Абсолютным. Сообразно главнейшим возрастам ума человеческого, полагавшие в разных сферах сих существ это неизменяемое начало положили основание различным системам метафизическим.

Материализм

Во времена младенчествующего разума философы, руководимые чувственностию, не могли видеть зависимости видимой природы от высшей духовной силы и, не примечая различия между миром чувственным и духовным, но почитая самую душу свою чем-то физическим, хотя, впрочем, утонченным, начало всего изменяемого положили в сфере наружной – в мире чувственном, так что все даже душевные действия изъясняли из действия сил физических – из природы, разумея под нею простую, невидимую силу, скрывающуюся под видимым; положили существенным характером Безусловного материальность. Отсюда получила начало свое система материализма.

Идеализм

Но таковое состояние духа продолжалось не долго. Разум человеческий, не находя удовлетворения в вещах видимых при своих исследованиях, обратился к самому себе и, наконец, приметя превосходство духа пред материею, принял в руководство собственное сознание. Уважая более чувство внутреннее, нежели внешнее, все начал изъяснять из сил духа, производил различие и изменяемость предметов не от свойств предметов, но от свойств ума, который в себе самом видит природу. Посему сделал попытку отыскать начало всего изменяемого в духе, в уме, в сознании, все производил и изъяснял из идеи мыслящего субъекта, приписывая безусловному высшие черты, но все производя из нашего я. Такова, например, система Фихте. Таким образом произошла система идеализма.

Пантеизм и теизм

Скоро прирожденная нам потребность Бесконечного пробудилась в духе человеческом гораздо яснее. Исследователи природы, не находя для своих исследований прочного и твердого начала, скоро приметили, что природа и мы не объемлем всего, но что должно существовать высшее, существенное, единое, неизменяемое, которое должно быть основанием всего. Они испытали, что силы духа суть вторичные причины и не много возвышенные над природою внешнею, которую возвышали они до самих себя. Посему многие, не находя себе в духе человеческом никакого постоянного основания бытию всего существующего и внимая голосу врожденной потребности Бесконечного, мир изъясняли внешний, силы природы и существ духовных из Единого Неизменяемого, Бесконечного Существа, на коем держится бытие всего существующего.

Но различное понятие отношений Абсолютного к конечному, Неизменяемого к изменяемому и здесь породило различные системы, кои, впрочем, имели одну цель – чтоб бытие существ материальных и духов ограниченных основывать на бытии Бесконечного. Посему из одного и того же начала проистекли системы пантеизма и теизма.

Вначале ум, созерцая идею Бесконечного, поручил ее для яснейшего уразумения разуму (intellects); тогда как разум был столько еще слаб, что часто не мог отделять причины от действия, поручил ему составить понятие: каким образом мир получил бытие свое от первого начала? Но слабый разум смешал Существо Божественное с миром физическим, приписывал Ему свойства материальные – физические, и произошел пантеизм грубый – материалистический, каковой усматривается у Элеатиков. Скоро ум философствующий, заметивший сию грубую ошибку, начал представлять Бога лучше, но все чем-то физическим, какою-то протяженностию, распростертою, оживляющею и поддерживающею своею силою мир физический, облеченною материею, подобно как душа

облечена телом, хотя представляли Безусловное чем-то возвышенным над всеми существами конечными, служащим основанием всего, хотя приписывали Ему качества, на коих основывается бытие мира видимого и невидимого, хотя представляли Его началом жизни, но только протяженным, разлитым по всему миру, душою мира, разлитою по всему миру, все из себя, а не от себя производящею и в которую все некогда должно возвратиться. И, таким образом, бытие мира производили не из собственного произволения Божия, почитая мир следствием бытия Божия, – производили его из природы Божественной, отсюда мир равно почитали необходимым для Существа Бесконечного, как и сие последнее для оного – на том основании, что Оно токмо чрез мир может явить свои совершенства; – отсюда произошел пантеизм илозоистический. Таково было учение в Египте, в Греции, в Индии и у халдеев.

Впоследствии явились и такие философы, кои полагали Безусловное так возвышенным, что Оно не имеет сходства с существами конечными, почитая Его непостижимым, Коему ни разум, ни протяжение не соответствуют, и столь тесно соединенным с миром, что он есть как бы излияние Его. Это пантеизм идеалистический, утонченный и есть не что иное, как произвольное напряжение ума, к коему не многие были способны. Таковы системы из древних мыслителей Ксенофана и Парменида, новейших – Шеллинга.

Наконец, разум, возрастая мало-по-малу в совершенстве своем и составивши понятия о первом начале гораздо возвышеннейшие, приписывая ему свойства духовные, мыслимые вне пространства и времени, возвышая Безусловное над всем видимым и невидимым столько, что представлял Его Существом живым, вездесущим, всеведущим, всеблагим, всемогущим, независимым от природы, высшим всех существ духовных, сходных с Ним только в том, что Он дух, – основал наконец систему, всех прочих возвышеннейшую, – систему Теизма. Такова система Зердуста, или Зороастра. Между тем как в системе пантеизма Бог был включен в пределы мира чувственного и описывался свойствами материальными, недостойными Существа Бесконечного, в системе теизма Бог

есть виновник как мира чувственного, так и духовного и отношение Его к миру – отношение свободного хотения, а не необходимости, так что бытие мира не есть для Него необходимо, между тем как Он для бытия мира необходим.

Вот системы метафизические. Главнейшие из них: материализм, идеализм, пантеизм и чистый теизм. В разные времена были только различные степени развития и образования сих систем, но системы были одни и те же.

Первый период

Так и в древнейшей эпохе умствующего разума, когда сила чувственности, преимущественно сила воображения, господствовала над духом человеческим, облекая понятия в чувственные образы, побуждая изъяснять все из сил и действий мира физического, человек стремился к Бесконечному, и тогда метафизика не была погребена в ничтожество. Потребность Бесконечного сильно обнаруживалась в искании лучшего, совершеннейшего, в стремлении к высокому, хотя силы душевные, по причине преобладающей силы чувственности и воображения, не могли объять сего стремления, отделить высшее действие ума от действия низших познавательных сил. Метафизика существовала и в первом периоде. Правда, не было надлежащей формы сего учения, но предмет был тот же, что и ныне. Тогда ум человеческий еще более занимался исследованиями метафизическими, нежели в последующие века; не ограничиваясь предметами видимого мира, он изыскивал причины всех изменений в природе, усматривал, что в основании всего существующего, чувственного должны лежать силы духовные. Эта мысль составляет основание всех древних философий метафизических; тогда воображение быстро переходит от видимого к невидимому. Как скоро рассудок начал приходить в силу, ум человеческий восходил от одного к другому постепенно, так что посредствующие члены не были минуемы. Но древние не старались уяснить закон движения механического и химического; не вникая в связь причин естественных, не соблюдая почти никакой постепенности, вдруг переходили от чувственного к духовному, от естественного к выше-естественному, наполнили чувственный мир духами, все действия природы стремились объяснить из управления невидимых духовных сил, скрывающихся от глаз чувственных. Необходимая связь причины с действием и обратно подала случай им и самое Божество соединить необходимо с миром так, что Бог и мир равно становились необходимы и вечны.

Но нам нужно здесь обратить внимание на то, учили ли нас древние чему-либо истинному в рассуждении метафизики? Человек и вселенная были тогда предметом исследования ума человеческого. В изъяснениях о Боге мы видим древних уже несоглашающимися. Так как внешняя природа смешана была с духовною, то главный и общий вид богословия был пантеизм илозоистический, названный так по приближению к материализму, в силу коего Бог представляется душою мира, началом всеоживляющим, всепроизводящею силою, не от Себя, но из Себя все управляющею – не силою свободного хотения, но силою распростертия, протяженности по всему миру; и как духи суть Его истечения, так и стихии материальные из Него же проистекают и в Него должны возвратиться (Deus est causa mundo inhaerens, non autem supramundana). Таково было учение в Греции и Индии, где Богу единому приписывалось истинное бытие, а всякое отдельное бытие почиталось призраком; высшее назначение человека полагали в соединении с самосущим, или в поглощении его в Боге. Таково было учение в Египте, изображенное в народной религии. Учения идеалистического у других нет, а материализм находится у финикиян и китайцев.

В Онтологии, которая вникает в самую возможность вещей, полагает общие основания и законы бытия вообще, философы этого периода ничего полезного не сделали. Но и то должно считать великою их услугой касательно метафизики, что они составили понятие о Боге, как о существе высочайшем, непостижимом, несравненном, живущем во свете неприступном. Сия мысль, существенная для метафизики, находится у Зердуста, который называет Бога вечною вечностию. Мнения сии приближались к учению Ксенофана. Таковое понятие о Боге имели индийцы, называя его вечным и непременным Божеством, и если верить Ямблиху, можно находить оное у египтян под словом Книфис. Мысль о вечности Бога, которая существенно ему принадлежит, находится у всех древних. Между тем мысли о вечности мира не было приметно, ибо везде старались найти его начало и объяснить происхождение из высшей силы, как видно из их Феогонии и Космогонии. Такова и

система Будды, где он в основание всего полагает ничто, а блаженство поставляет в уничтожении нашей личности в недре Божества; она ближе подходит к утонченному пантеизму Ксенофана.

Следы чистого учения о Боге можно видеть некоторым образом более всех (преимущественно) в учении Зороастра, где Бог представляется по Своей воле непричастным злу, по разуму всеведущим и по его манию низшие духи управляют вселенною. Бог уже не есть основание, привязанное к миру, но Владыка вселенной и Отец духов и хотя носил в себе основание всего существующего, но извел оное в бытие по единому своему изволению. У персов усвоены Богу неизменяемость, вездеприсутствие и промыслительность. Древние любили все действия природы изъяснять из действий высшей силы, повсюду разлиянной, предполагая, впрочем, для управления и сохранения вселенной благодетельных гениев. Эта мысль о силе Божией сильнее, нежели когда-либо действовала у древних. Отсюда у народа и произошло тварепочитание. Если перейти к духовным совершенствам Существа Божественного, то найдем в учении древних, что мысли о премудрости, благости и любви к тварям еще не были раскрыты. Для сего потребно более глубокое вникание в премудрое устроение вселенной и более сильное внятие в природу духа человеческого, нежели на какой степени образования стояли древние. (Они довольствовались благостию Божиею, изъясняя оную из свободного хотения – приставить для сохранения частей мира духов благодетельных – гениев.) Мысль о благости, святости Божией во многих учениях древних была как бы подавлена и поглощена представлением одной силы и могущества в Существе Высочайшем. Трепеща пред всемогуществом, они не умели видеть в Божестве благости, но только примечали разрушительные действия, посему и относились к Нему более со страхом, нежели с любовию. Сие учение более раскрылось в учении дуалистическом Персидском, по коему то же самое приписывалось и то же оказывалось почтение и благоговение виновнику зла, как и началу доброму. Великая заслуга Зердуста, что он раскрыл высочайшие

совершенства Божественные – благость, животворность, любовь. Первые слова, кои он мечтал слышать от самого Божества, были сии: обманываются те из людей, кои почитают Меня виновником зла. Что касается до учения о мире духовном, относительно сего древние водились верою в бытие духов благих, равно как и в разрушающих злых. И это было следствием предания, коего главная мысль собственно принадлежала Моисею.

Для психологии умственной немного было открыто древними. Человек, так сказать, еще не осмотрелся, не измерил сил своих, между тем, однако ж, вера в загробную жизнь была общею у всех древних, хотя оттеняема была воображением, которое переносило вещественные образы в будущую жизнь. Представляли себе приятные места, куда переносятся души умерших, имели понятие о суде, о странствованиях душ, об очищении их, о муках и проч. Таково учение в мифологии греков, в учении египтян, финикиан, индейцев и очень явственно в учении Зердуста (мысли о душепреселении).

Касательно природы здесь ничего не встречается к объяснению целесообразного союза вещей, причин и действий. Замечательна только уверенность древних в том, что как человек, так и природа находятся не в надлежащем положении, что они были некогда совершеннее, что жизнь человека настоящая есть не иное что, как изгнание, что он должен очищать себя чрез жертвы, слезы и раскаяние, чтоб возвратиться в первобытное состояние. Надежда сего возвращения выражалась в ожидании золотого века.

Второй период

С греческими системами начинается новое положение метафизики. От Фалеса до Сократа много изыскано понятий на пути к материализму, идеализму и пантеизму: здесь наблюдение и рассудок были главным основанием в построении системы. Здесь уже и эта задача – найти для изменяемого неизменяемое – более начала занимать разум и сильнее пробудилась к раскрытию, к разрешению. Ответа на сию проблему, как мы сказали выше, снова искали в исследовании природы, как то видно в школе Ионийской, а решительно у Левкиппа и Демокрита; иные – в субстанции определенной, какая, по мнению Ксенофана, была единое и все. Более здравое учение у Анаксагора. В сих более чистых понятиях многое удержано доброе из древнейших учений, а особенно у Пифагора, как, например, о том, что все происходит из единого начала, что души человеческие суть как бы искры Божества (effulgurationes.) Также мысль о премудрости Божией более объяснена в *П*ифагоровом училище. Чтобы возбудить удивление к премудрости Божественной, Пифагор любил говорить, (что) Бог есть великий Геометр, Который все устроил по числу, мере и весу. Он первый раскрыл красоты природы и возбудил людей к удивлению премудрости Божественной. Анаксагор учил и поддерживал сие рассматриванием природы. Душа его пленялась красотою, и он считал нелепым производить все из какого-то мрака, из слепых каких-то сил. Величайшее открытие в области философии сделал сей глубокомысленный философ, полагая началом всего существующего ум (ratio, νοῦς). Сим он весьма много возвысил Бесконечное Существо над материею, приписав притом Ему духовные совершенства, как-то: видение, мудрость и проч. У Ксенофана также показываются некоторые высокие понятия метафизические. Все его исчисления направлены к тому, чтобы изображать Бесконечное Существо в полной соответственности вещей Его идее, чтоб выразить Его бесконечное, непостижимое превосходство, чтоб изгладить всякое понятие

антропоморфическое о Боге, Который есть Един и Все. Но на изъяснении отношения сего начала к миру он сбивается, поскольку нарушает субстанциальность существ конечных, феноменальное бытие считает за призрак. В системе Пифагора даны новые понятия об элементах вещей. Если отделить то, как философы этого периода объясняют происхождение мира, то у них найдем новые некоторые, прежним философам неизвестные, вновь раскрытые понятия о свойствах и законах в началах физических, понятия, нужные для метафизики. Впрочем, и в сем периоде метафизика не приведена была в систематическую форму.

Третий период

Новое исследование началось глубочайшим вниманием к самим себе, обращением к исследованию сил духа человеческого. Сократ первый обратил внимательный взор человека на самого себя. Он внушал заниматься приобретением познаний более о состоянии внутренних сил человека и особенно нравственных, кои в его время были вообще в крайнем пренебрежении и растлении, посему он был более учитель жизни, нежели руководитель к тонким умственным познаниям и философия была некоторым образом одностороннею. Ученики Сократа, не ограничиваясь сею односторонностию, и ту и другую часть философии соединили вместе, и таким образом начала образовываться полная система философии. Особенную услугу в сем случае оказали Платон и Аристотель. Главная забота философов сего времени была испытывать себя, пределы своих познавательных сил, именно: имет ли человек возможность рассматривать сущность вещей? какие *имеет силы и законы*? и как из сущности сил его раскрываются понятия? С сих же времен началось образование нововведенной метафизической части – Онтологии, доселе неизвестной. У Платона встречаются многие понятия об идеях, о сущности вещей, о субстанции, о том, что такое ὤν, о законах, о силах, о различии феноменов, ὀ ὄντων ὤν. У Аристотеля понятия онтологические приведены в стройный порядок и состав; понятия о существе вообще, о субстанции, о различии сущности от случайности (ουσία от φαινόμενον), о связи причин, кои разделяются на четыре рода: действующие, формальные, материальные и орудные, о случае, о судьбе, – словом, все почти понятия онтологические были уже собраны Аристотелем. Что касается до учения о Боге, поскольку человек более углубляется в основание внутренных сил своих – умственных и нравственных – и в нравственное свое назначение, то и понятия о духовных совершенствах Божественных более возвысились, особенно о премудрости, благости Божественной, явленной в устроении мира. Платону принадлежит величественная мысль о

вечном плане, существовавшем в уме Божественном, т. е. что Бог, по представлению о целесообразных благих законах, по идеям сотворил вселенную, что Он хотел в мире изобразить Самого Себя и потому вся вселенная есть как бы отпечаток творческого Его величия, Его Божественных совершенств. Платон представлял Бога художником и поэтом: художником, который от вечности составил себе план о вселенной; поэтом, который во времени привел свой план в исполнение. Но Платон не был столько односторонен, чтоб не видеть зла; усматривая повсюду следы оного, особенно в человеческом роде, он приписывал его слабости человеческой. Он представлял жизнь человека изгнанием, жизнию в пещере.

Кроме Богословия в сем периоде объяснена была и умственная психология. Платон преимущественно раскрыл природу души и понятие о духовных силах ее: невещественность души, ее различие от тела и возможность разрешаться от оного в первый раз встречаются у Платона. Учение о происхождении души особенно заключало высокие мысли, что Бог восхотел положить образ свой в человеке, изобразить самого себя в сем мире отпечатков Его совершенств. Душа человека есть образ Божий, отблеск Его совершенств; человек, сотворенный для созерцания Божества, бывший в мире совершеннейшем, ниспал оттоле в мир дольний; цель существования его души есть жизнь лучшая, небесная; ведение ее повреждено чувственностию. По разумению Платона, есть в человеке некоторая высшая Богоподобная сила (ум, νοῦς), в коей скрываются высшие идеи о предметах вышечувственных. Доселе было учение об идеях ума темное, но Платон раскрыл оное в гораздо большем свете, яснее определил происхождение и область идей. Особенно замечательны изъяснения Платона об историческом происхождении и состояниях духа, кои составляют первоначальное, прошедшее, настоящее и будущее существование оного. По его мнению, было когда-то такое состояние духа, когда он находился в состоянии блаженном, в состоянии непрестанного созерцания идей Божественных, соединения с Богом, но по какому-то омрачению, самозабвению

ниспал из сего блаженного состояния. И потому здешняя его жизнь есть не что иное, как изгнание, наказание, испытание, где определено ему довольствоваться только слабым воспоминанием тех идей, кои созерцал он прежде, а посему цель его пребывния здесь есть приближение к Богу и соединение с Ним. Касательно будущего состояния души у Платона в первый раз встречаются совокупные доводы о бессмертии души, – именно в разговоре его – Тимей.

В Космологии касательно законов мира приобретено очень немногое. Встречаются гадания, более остроумные, нежели справедливые, не только у Платона, но и у самого Аристотеля, хотя и более строгого систематика. И вообще приметно у них подражание Пифагору. Замечателен у Платона тот светлый взор на мир, который составляет, так сказать, противоречие другому взору, представляющему мир темницею и местом изгнания, – взор, исходящий из той мысли, что вселенная образована по вечным идеям ума Божественного и что посему все в ней само в себе совершенно. (Идеалистический оптимизм.)

Четвертый период

Сей период начинается покушениями Александрийской школы соединить философию с религиею и кончается последними древними усилиями философии. Здесь важнейшее место занимают неоплатоники, а с другой стороны, высшее место – отцы церкви. В предыдущем периоде исследования метафизические были мирные, умеренные, ясные, более приближенные к человеку; там не видно того высокого парения, в котором все земное исчезает из взоров: это особенно проявилось в школе неоплатоников. Многие добрые понятия Платоновы и Аристотелевы были оспариваемы. Перипатетики восставали против Платоников, кои, впрочем, уже не были истинными последователями Платона. Эпикурейцы оспаривали Стоиков, Стоики Эпикурейцев. Школа школу оспоривала, опровергала, и все, наконец, были осмеиваемы и ослабляемы Скептиками. Основания познаний, какие человек находил в себе самом, сильно были потрясены. Таково было состояние философии пред явлением и после явления христианской веры. С одной стороны, сильный упадок веры, повсеместное развращение, насмешки скептицизма и вольнодумство по отношению к пошатнувшейся уже языческой вере, с другой же, разлившийся повсюду свет христианской религии – более и более побуждали и раскрывали живую потребность истинной религии, мудрость которой была бы врачевством для человечества. Отсюда произошло важное и высокое направление школы неоплатонической – направление к Божественному. Предметом ее философии были только метафизика и нравоучение. До истины старались они достигнуть не посредством внешних пособий, не посредством умозаключений, но чрез постоянное углубление в себя, в свою нравственную природу. Но в сем отважном и возвышенном направлении много было им препятствий, как со стороны внешней, так и внутренней. Напряженные усилия ума доставляли им глубокое прозрение в истину, но из того не составилось полной системы. Услышав, что есть истинный свет,

увидевши некоторые искры оного, пленившись ими, они не захотели совершенно предаться сему свету, но, обратясь к древним памятникам, имели оные в великом уважении без разбору, собирая подлинные и подложные стихи Орфеевы, изречения оракулов, отрывки египетской философии и сими слабыми пособиями хотели подпереть языческую религию. Также и во внутренности духа заключались препятствия для успехов школы неоплатонической. Сии философы, при всем углублении в себя, не обратали внимания на то, чтоб измерить силы свои и потому, не зная истинных границ, слишком много приписывали смешанному состоянию духа, где вместе действует ум и воображение. Часто, представлялась им истина одной игрой воображения; часто, предаваясь углублениям умственным, вовсе презирали опыт внешний. Много, конечно, делали они или и более даже всех, когда для беспрепятственного соединения с Существом Бесконечным отрешались от всего чувственного, чтобы созерцать идею Абсолютного, Верховного существа, оставляли все земное, все чувственное и плотское, презрели узы внешние, изможадали тело свое, ведя жизнь грубую и жестокую, забывали о потребностях ее необходимых, забывали о пиршествах, всех забавах и веселостях. Но они отдаляли сим только препятствия внешние, а не думали о препятствиях внутренних, препятствиях опаснейших по их силе. Слишком вверяясь своим силам, они были в слепом самообольщении и кичливой самонадеянности, не замечали кратких границ нашей деятельности, хотели взлететь, так сказать, на небо, не спросившись с силами, и от того оставались всегда на земле, хотя и силились отделиться от нее; словом, все дело состояло в том, что они были горды и самомнительны. Грубое надеялось соединиться с тонким, материя с духом, тьма с светом – какая дерзость! Или лучше – какое безумие!

Что касается собственно метафизики, то в сем периоде сделаны для нее некоторые приобретения. В Онтологии некоторые понятия вновь объяснены, как, например, понятие о форме. Хотя сие понятие начало свое имело еще у Пифагора, у Платона и Аристотеля много уже было рассуждаемо о нем. Но

основательное и глубокомысленное раскрытие сего понятия находится у Плотина и Прокла, последнего и лучшего из Александрийских философов; также весьма много умствований онтологических, как-то: о конечном и Бесконечном, о Едином и множественном и их взаимных между собою отношениях. В учении Плотина о Боге много мыслей, частию светлых, частию светло-мрачных. Сему периоду принадлежит чистая мысль о Боге: что Он есть един и свободное Начало всего сущего, всякой жизни, всякого познания. Доселе – у греческих философов по большой части господствовал дуализм, т. е. материя была признаваема совечною Богу. Нельзя решать точно, не был ли сам Платон хотя и тончайшим дуалистом. Но теперь дуализм совершенно не имеет места: его заступил монизм. Философы Александрийские изображали Божество под сими тремя свойствами: unum, verum, bonum.

Плотин разделяет два образа воззрения на Божество: 1-й как на непреступное и непостижимое; 2-й как на являющееся в действиях своих. С одной стороны он представляет Бога единицею (Ἑν, μόνος) и весьма строго отделяет от него всякий признак ограниченности. С другой стороны рассматривает Его в явлении внутреннем и внешнем, изображает его под другими именами, хочет видеть его, как дух, или ум (νοῦς), и душу (ψυχή). Бог есть проявитель Своей Божественности, есть образ Самого Себя и Первообраз (πρωτοτυπον) для всего низшего – конечного, и источник умов и духов. Но Он же, как душа, есть начало движения и жизни всего сущего. Надобно заметить, что во всех сих изъяснениях, что взято из чистого учения веры, то чисто и возвышенно, а что заимствовано от древних мутных источников, то нечисто. Например, мысль о вечном раскрытии Бога чрез мир, как необходимом проявлении в мире идей, так как она необходимо производила мир конечный от Бога, как будто бы слава сия не могла раскрыться во всем бесконечном блеске своем сама собою, и для точного явления себя имела нужду в противоположности – в тени конечного[8].

Что касается до совершенств Божественных, особенно здесь раскрыты так называемые метафизические (отличаемые от духовных) понятия о вечности, непостижимости,

неизменяемости, вездеприсутствии Божием. Вновь приобретено понятие о бесконечности совершенств Божественных, по которому Бог в каждом совершенстве своем весь вполне выражается, и различные свойства в Существе Его суть совершенно одно и то же.

В изъяснении о духе человеческом много открыто новых понятий. Так, простоту души в первый раз изъясняет весьма хорошо и доказывает Плотин. Более же всего ему принадлежит умствование об отношении духа к Богу. По его мнению, человек носит в душе своей образ Божественный, но только омраченный, полуискаженный, и цель его есть приближение к Нему, соединение с Ним. Занимались также и с успехом философы изъяснением происхождения зла, какое производили от падения человека, злоупотребившего своею свободою.

Для космологии ничего не приобретено. Напротив, все древние и даже слепые мечты: волхвования, магия, хиромантия, вызывание духов, астрология – были в почете в сем периоде. В совершенно новом и лучшем виде является учение отцов Церкви. С теми же желаниями, но с большею беспримесностию и чистотою они занимались исследованиями вышеопытного единства; духовность Божества и изображение внутренней Его деятельности наставленные Богом мужи раскрывали во всем величии.

В средних веках метафизика пришла почти в упадок от схоластицизма. Философы сего времени напрягали ум к исследованиям отвлеченным. Они занимались объяснением более общих онтологических понятий и с ними хотели странным образом сочетать истины откровения. Хотя, по словам Лейбница, во множестве пусторечия можно находить и золотые крупицы, но кто захочет отыскать сии крупицы?

Все их исследования состояли не в исследованиях, касающихся самой сущности вещей, но в одних пустых, школьных, утонченных словах и оборотах выражений силлогистических. Приискивали слова для объяснения других слов, которые между тем сами не содержали в себе никаких важных мыслей и, следовательно, не заслуживали внимания; старались набрать более общих понятий и подводить под них с

усилием и напряженностью ума воззрения частные, понятные для каждого; кучи на кучи взгромождали технических натянутых терминов, а систематического порядка не было. Лучшими из средневековых мыслителей почитаются Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинат и Раймунд, так как они были согреты духом религии. Ансельмом открыт онтологический довод о бытии Божием. У современных так называемых мистических писателей открыты живые и глубокие истины о сродстве духа человеческого со своим Первоначалом.

Пятый период

С Декартом открылся новый период философии. Мыслители сего времени могут быть разделены на три класса: одни исключительно руководились опытом, таковы: Бэкон, Локк, Ньютон. Идеологическое направление приняли системы Декарта, Спинозы, Мальбранша[9], Лейбница. Некоторые, наконец, в особенности французские писатели, старались ниспрвовергнуть всякое метафизическое учение. Характеристической чертой первых было расширение и обогащение познаний о природе видимых вещей. Это имело важное значение в космологии, особенно касательно мировых законов (Leges cosmicae), взаимной связи причин и действий и целесообразности вселенной. Особенные услуги касательно сего оказал Исаак Ньютон.

Богословие естественное по содержанию своему немного приобрело нового кроме того, что оно стало отделено от Богословия откровенного, так как и вся философия получила в сие время систематическую форму; сим она одолжена Вольфу. Здесь явилась Феодицея Лейбница, коего главнейшим предметом был вопрос о происхождении зла. Пантеизм в строгом смысле явственно открылся в учении Спинозы. К стороне идеализма несколько направлялись Мальбранш и Беркелей. Чистый теизм получил лучшие подпоры в лучших учениках Декарта, хотя и не философах собственно, – Пуаре и Фенелоне.

В космологии общею материею были часто назидательные рассуждения о премудрости и благости Божественной, открывающихся в устроении и законах природы. Сюда же относится оптимизм, слишком, впрочем, строгий и односторонний, принадлежащий Лейбницу. Ему же принадлежит новое учение о первых основаниях мира – Монадология. Великое заслуживает внимание Лейбницева Феодицея, где он старался согласить происхождение зла с благостию и премудростию Божиею. К сему подал повод Бель.

Что касается до психологии, философы сего времени занимались особенно объяснением соединения души с телом. Декарт и Мальбранш составили гипотезу assistentiae divinae. Изъясняя движения из природы и производя мысли из сил духа человеческого, они почитали различие души от тела непримиримою противоположностию и, стараясь всему дать причину, пытались объяснить и взаимное их между собою отношение. Но не понимая, каким образом может несложное существо действовать на тело, они относили все действования психофизиологические посредству вседействующей и вездеуправляющей силы Божией. Но строгому уму Лейбница таковое стремление – прибегать во всех случаях к положению Бог так хочет – показалось не философским, он видел, что из сего мнения могут произведены быть многие и самые нелепые следствия. И пришел к другой гипотезе: harmoniae praestabilitae. Он примечал, что царство натуры соответствовало царству духовному, видел, что все совместно существует не иначе, как по вечному предопрелелению Божества. Сие самое употребил и для изъяснения отношений души и тела. Некоторые держались и древнего предположения Аристотелева – influxus Phisicus. В сем периоде положено было также тончайшее определение простоты и несложности души. Не мало также занимались разрешением вопроса о происхождении идей. Декарт в духе Платона отличал идеи прирожденные от приобретенных, как то о совершенном, бесконечном и проч. Впрочем, в систематической форме не развил и не доказал своего учения, ввел даже математические аксиомы в область чистого ума. Но Лейбниц сей идеализм раскрыл полнее. По его мнению, душа все представления развивает из себя, носит их в себе – темные, и износит из своей сокровищницы (fundus), неосвященной и не имеющей окон, чрез кои бы, так сказать, могли привходить в нее внешние впечатления, но состоящей из бесчисленного множества идей темных, кои она в земной жизни развивает по частям и как бы выводит те или другие богатства из себя. Ибо существо простое не может принимать внешних впечатлений. Основание такого учения было и прежде положено Платоном, но он не был так решителен, как Лейбниц. В

психологии философов сего периода были смешаны чистые и опытные исследования и большую часть оных занимали последние. Вольф в первый раз отделил умозрительную психологию от прочих частей и определил, какие проблемы должны составлять ее. Надобно, впрочем, упомянуть, что голос чистой истины много заглушался учением материализма. Частию и сами философы сему способствовали, увлекаясь тонкими логическими мудрованиями, занимались состязаниями и, таким образом нередко впадая в заблуждения, возбуждали против себя противников. Материализм совершенно, наконец, сбросил свою личину и открылся во всей наготе своей в огромном Вавилонском деле Гельвеция – его книгах de la nature, где отвергается и Бог, и мир духовный, и бессмертие души. Однако ж метафизика получила в сие время полную форму; отделены были четыре части ее: образовалась Онтология и Психология рациональная, появилось отдельно Богословие, подкреплялась много Лейбницем Космология и получила также большие приобретения, впрочем, не по строгому методу систематическому, а по эклектическому.

Шестой период

Кантом начинается новый период философии и новое положение метафизики. С одной стороны, эмпиризм открывается во всей силе, подавлявший все умственные познания, приковавший, так сказать, к земле всю деятельность сил. С другой стороны, скептицизм Юма, крепкий и сильный, подрывавший всю достоверность познаний, заставили Канта позаботиться отыскать начало истинного познания в духе человеческом.

Юм как 6ы страшился огромной силы того начала, которое, по его мнению, основано на опытах, всегда изменяющихся, непостоянных, подозрительных посему в своей истинности. Начало довольной причины, на котором висели громады догматизма, казалось ему неверным, и посему он решился разрушить его твердость. «Конечно, мы доселе видели и теперь видим, – говорит он, – что явления в мире видимом следуют одно за другим и как бы необходимо вслед за одним происшествием идет другое, за дождем сильным следует благорастворение земли, за ударом тонкой меди – трясение в воздухе – звон. Но всегда ли близкое предыдущее бывает причиною последующего, и наоборот – всегда ли последствие есть следствие предыдущего, даже близ его находящегося? За треском грома следует молния, за днем – ночь, за ночью – день, за утром – полдень, за полднем – вечер и пр.; но есть ли каждое последующее из сих следствие предыдущего и предыдущее причина последовавшего? Не так ли случается и всегда? Мы видим поверхностно, но во внутреннее никогда не взглядывали и взглянуть не можем. Может быть, предыдущее никогда не действует на последующее в их сущности, для нас невидимой; может быть, внутренние свойства вещей никакой не имеют между собою связи, какую мы видим на их поверхностях. Итак, мы без твердого основания привыкли считать ряд преемственных происшествий за ряд причин и последствий, неосмотрительный навык заставляет нас искать связей там, где нет их, выдумывать причины, которые ничего не причиняют. Но

положим, что видимый нами порядок происшествий есть связный порядок условий и условных причин и причинных явлений; положим, что примечаемая доселе преемственность в природе есть соединенная, неразрывная цепь зависимых и зависящих, так что действительно предшествовавшее необходимо влечет за собою последующее что-либо и последующее имеет основание бытия своего в предыдущем; но спрашивается, какое право имеем мы от частных наблюдений делать смелые заключения ко всеобщему, от настоящих наших и прежде бывших примечаний случайного, изменяющегося, так резко гадать о будущем или о настоящем целом, коего мы не видали? И того, что и около нас, мы не осмотрели всего, а только какую-либо часть; почему же мы осмеливаемся говорить что-либо о том, чего не обоняли, не ощущали, не слышали, ни другими способами опытными не поверяли? Не дерзость ли нашу означает мерою ограниченною, случайною, слишком короткою – нашим опытом – мерить необъятное, необозримое поле будущности? и где же мерить? и что? Непостоянные стихии в непостоянном бурном море случайного мира! безрассудные предприятия! не обдуманное намерение!»

В школе Вольфа все знания и все исследования основывали на сем начале довольной причины, которое с такою строгостью таким образом опровержено строгим скептиком. Вообще в сей школе занимались сплетением одних отвлеченных понятий, строили системы на началах произвольно взятых, на началах, коих истину не старались утвердить и не могли в иных случаях. Старались кучу связанных положений повесить на воздухе, где обыкновенно при бурном дуновении ветра легко должны были они рассеяться, сколько их ни собирали и ни склеивали одни с другими; главные положения, на коих должны были опирать их многосложные здания других положений, не имели почти никогда аподиктической верности; и посему, разрѵшивший оные рушил все. Таким образом и сделал Юм.

Кант как бы с сожалением смотрел на обломки вековых строений систем, на то уничтожение и разрушение опытов ума, стоивших труда безмерного, которое сделано Юмом. Но для

глубокой его любознательности неудовлетворительны были все стремления прежних философов и недостаточными казались для того, чтобы защищаться ими против такого неприятеля, каков был новый скептик. Он оставил прежние источники познаний и прежние начала, сделавшиеся подозрительными, оставил и самый опыт. Все внешнее постоянно быть не может, только в духе человеческом находится постоянное. Итак, в нем искать надобно, думал он, начало истинного знания. Посему со строгою методою отыскивал он и отыскал законы ума и рассудка. Но его усилия и обещание найти новые пути к знаниям подрываются следствием его мышления. Он утвердил, что во власти человека измерить только то, что опыту подвержено, и, следовательно, остается довольствоваться чувственными только представлениями. Сверх опытного разум познать ничего не может; в познаниях сверхопытных и, следовательно, в познаниях самого Бога руководитель и наставник – чувство внутреннее. Человек может предполагать бытие Существа Верховного, иметь верование, но только основываясь на нравственной деятельности самочувствия, он потолику связан с миром превышечувственным, поколику есть член царства нравственного. Иного пути к миру дѵховному нет для человека.

Что касается до формы и методы философии, то они были расположены и основаны на порядке и законах духа человеческого; особенно в полном и лучшем порядке излагается Онтология. Он разделял метафизику на чистую и прикладную. В первой утверждается реальность познаний. Познание, по его мнению, есть объятие самых предметов.

В критике чистого разума рассматривает он законы нашего духа, утверждает истинность познаний a priori, потом рассуждает о пространстве и времени, далее рассматривает категории разума и их реальности и смотрит, какие из них происводят основные начала для познания предметов. Далее в Онтологии исследует законы ума ко всему условному приискивать безусловное. Сие безусловное он рассматривает в трех случаях: в 1-м для случайных принадлежностей ищет основания; во 2-м для множественного и многообразного –

единого и целого; и в 3-м – для всего сущего причины. Сии обилия исследования о чистых законах всякого познания прилагает в разных сферах познания. Здесь первее всего рассматриваются законы организации, далее законы и причины действий и, наконец, целесообразность существ.

В богословии доводы о бытии Божественном подвергает критике, рассматривая их как скептик. Причиною сего было то, что (по учению Канта) разум человеческий ничего вышеопытного, сверхопытного познать не может, а потому не может иметь и твердых доказательств бытия Божия. Равным образом и психологические предметные доводы подвергаются критике, равно как и в учении о целом мире, – об основаниях природы, о связи и проч. – все обращено было в проблемы: вечен ли мир или произошел во времени? основания его суть ли существа простые? все ли соединено необходимою связию? все ли бывает по необходимости или привходят свободные действия? Последователи Канта заслуживают похвалу только по правильному очертанию метафизики и не по образу мышления. Кант все разрушил, и ничего не создал не построил.

Естественно, что в таком веке, в котором старались открыть истины живые и питательные для духа и сердца, приискать безусловное для условного, таковой образ мышления не мог быть удовлетворителен для всех. Фихте составил новую систему полного идеализма. Основание всего сущего полагал в нашем сознании – в духе. В самом основании полагал две части, разделяющие деятельность нашего Я на Я творящее, подлежательное, и на Я *творимое, предлежательное.* Причиною сего разделения было покушение, нельзя ли все изъяснить из сей двойственности нашего Я. Фихте хотел изъяснить из сего все происходящее и бываемое. «Наше Я подлежательное, – говорил он, – по какому-то непонятному закону противополагает самого себя тому, что не есть Я, и таким образом производит не Я, мир предлежательный». Система сия имеет достоинство систематическое, но заключает в себе нечто непонятное: зачем нашему Я выходить из самого себя для обьяснения всего? Это было только редкое явление для

метафизики. И сам Фихте со временем отказался от своей системы.

Несравненно большее внимание обратила на себя сисмема Шеллинга. Главною проблемою ее было то, чтобы постигнуть, как единое, непостижимое являет себя, каким образом оно всему служит началом. При разрешении таковых вопросов утверждал он, что всякая жизнь основывается на раскрытии Высочайшего Существа. Мир материальный и идеальный не совершенно противоположны. Они разделяются между собою только степенями духовности. И в мире материальном (равно как и в идеальном) находится духовность, но только она подавляется, поглощается материею. И самая материя есть, по его мнению, не иное что, как померкший дух, и обратно – Высочайшее духовное Существо не отделено от материи так, чтобы не было в нем хотя малейшей частицы материи. Вселенная не есть нечто разнородное, разделяющееся на две части, но она есть живой, целый, безразличный организм, одушевленный Существом абсолютным, в коем жизнь является в различных степенях (и отселе происходит, что каковы первые законы и процессы во вселенной, таковы и во всех живущих сферах, в коих сии отражаются и повторяются). Весь организм сей оживляется единою внешнею силою, не отдельною от мира, но живущею в мире. Здесь главная проблема метафизики обращена в следующую: постигнуть образ направления, изъяснить направление жизни Существа Отрешенного[10]. Впрочем, сими высокопарными умами немного сделано для Метафизики. Недостаток сих систем, соприкосновенных к пантеизму, состоит в том, что к совокупности вещей конечных присоединяется Существо неограниченное, что дух по закону слепой судьбы разрешается в грубое, тяжелое состояние материи. Дабы жить ему, необходимо проявление его, а посему допускали от вечности существующим мир. Сим полагалось на Существо Высочайшее тягчайшее и недостойное бремя ограниченности, между тем как самому миру приписывали они многое. Правда, природа здесь раскрывается, является как действие высочайшей силы, а не составляется из пылинок, но отношение оной к Высочайшему Существу самое нелепое.

Впрочем, что касается до исследования физических законов природы, их образа действования и взаимного соотношения и соединения, сделаны весьма счастливые успехи.

Многие благонамеренные и благомыслящие из философов противостали учению Фихте и Шеллинга, как-то Эбергардт, Платнер, Бутервек, наиболее всех Якоби – муж крепкого ума, который открыл новое учение в духе Платона и коего Германия называет воскресшим Платоном. Этот богатомысленный философ, хотя не построевал целой системы, однако ж может быть наилучшим руководителем к истинной философии. Особливо в нем замечательно, что он очень далек от схоластицизма – вдаваться в логические доводы и умозаключения он считает опасным и ближайшим путем к фанатизму. Много говорит он об отношении духа человеческого к Богу и вообще поставляет хорошие основания для психологии. Прочим же частям метафизики им не сделано почти никаких приобретений. И сим оканчивается история метафизики.

Вообще можно сказать, что метафизика еще не получила целого и правильного образования. Некоторые из возвышенных и религиозных философов – в древности Платон и отцы церкви, в новейшие времена Фенелон, Якоби и другие некоторые – отличаются многими высокими, истинными, живыми чувствами, возвышенным направлением, но систематического правильного образования, изложения предметов метафизики у них нет. У тех философов, которые отличаются строгим систематическим методом, никогда истины не просиявали в ясном и живом свете, не были раскрыты в полной мере. Форма у них отличная, но содержание несовершенное.

Критика различных определений метафизики

Разные философы различным образом определяли метафизику; рассмотрим сии определения.

Схоластики определяли метафизику так: Metaphysica est scientia de ente, qua tali, s. quatenus ens est s. quatenus separabile est, конечно старались выразить то, что называется νοουμενον, коему противополагается φαινόμενον. Последнее ограничение в словах quatenus separabile est направлено было против Номиналистов. Впрочем, сие определение недостаточно, не имеет надлежащей ясности и полноты, ибо не заключает в себе определенного понятия о том, что такое есть ens; смешивает форму мышления с материею оного, т. е. отвлечения логические, сами по себе пустые понятия, кои никак не могут составлять сущности вещей, смешивает с самою сущностию вещей.

Баумейстер (заимствуя от схоластиков, а не от своего учителя Вольфа) дает определение такое: Metaphysica est scientia universalium s. disciplina illa, in qua notiones universales et communes distincte explicantur. Но сие вообще есть или только отвлеченное понятие, или нечто заключающее в себе сущность вещей. Посему здесь тот же недостаток, какой и в предыдущем определении, т. е. неопределенность и неясность. Как вывесть из оного определения богословие, как отделить метафизическую Онтологию от логической?

Лейбниц определяет: Metaphysica est scientia a priori de ente, mundo etspiritibus. Здесь метафизика смешивается с логикою, ибо сия рассуждает de ente in genere, в форме мышления; сверх того не заключает в себе учения о Боге,

которое должно составлять существеннейшую часть, так сказать, душу метафизики.

Дариез определяет так: Metaphysica est scientia speculative de iis quae per ens proprie sic dictum, qua tale, sev perejus species, qualitates possibilia sunt. Сие определение недостаточно по причине неопределенности относительно качеств существ, в оном упоминаемых; здесь не показывается, какие именно

существа отнести должно к существам основным, самостоятельным, составляющим единственный предмет метафизики.

Кант определяет: Metaphysica est scientia veritatum universalium de ente eius quo specibus, ergo scientia a priori do omni, quod esse potest, vel est scientia de mundo, spiritibus, Deo. Одно феноменальное, по мнению Канта, не может существовать без основных начал; по сему понятию ens у него есть то, что как основание подлежит всем явлениям в пространстве и времени, так как и предмет метафизики Кант полагает в том, что называется νοουμενον. Впрочем, в сем определении много притязаний как в отношении к форме, так и материи метафизики. Не притязательно ли надеяться образовать такое познание, которое бы не зависело от всякого опыта, доходя до существ, в самих себе рассматриваемых, определить сущность их и таким образом мир действительный (realis) построить a priori! Сие тогда бы могло случиться, когда бы разум человеческий имел ту идею, которую имел Бог при сотворении мира; тогда бы только человек мог определить a priori все то, что есть и быть может, так, чтоб явления в пространстве и времени только подтверждали сие всезнание; но это невозможно. Посему Кант и не выдерживал своей проблемы. Его метафизика есть только искомое – desideratum, коего он ни с одной стороны не выполнил. Он говорит, что во власти нашей законы познания, посему и определил только оные законы, по коим происходят явления внешнего и внутреннего чувства и мышление об известных предметах; в сем отношении он оказал великую услугу философии. Что же касается до учения о сущности вещей, то в сем отношении он ничего не сделал кроме того, что разрушил все созданное до него и совершенно отнял надежду иметь понятие о вещах вышечувственных. Что касается до предмета метафизики, показанного в словах: scientia quoil est et esse potest, то, не говоря о бесконечном Существе, которое для разума человеческого не удобозримо, не много им сделано открытий и в познаниях опытных; а когда он думает построить a priori законы для сущего, то открывается, что он весьма мало доселе или,

лучше, нисколько не познал, точным образом не только Бога, но и самую природу.

Последователи Канта, именно Венцель, определяет метафизику: Metaphysica est scientia ex puris conceptibus a priori de substantiis et repraesentationibus earum, legibus diversis, attamen cum iis connexis. Сие определение недостаточно касательно формы, ибо здесь чрезмерно много требуется от метафизики, именно, чтобы она свои познания определяла и построивала без всякого опыта, а prіorі. В самой метафизике необходимо нужно пользоваться опытом, без него даже не могли обойтись те, кои все старались уничтожить, – так идеалисты не могли обойтись без наблюдения внутренних процессов. Шеллинг и его последователи утверждали: «Философ должен построевать идею мира, несмотря на мир». Чем они могут уверить, что построения их действительны?

Шад определяет метафизику: Metaphysica est idealis constructio ex idea entis absoluti, eum in finem constituta, ut quae in universe eiusque partibus principalibus occurunt repugnantia, ad perfectam harmoniam reducantur. Сие определение делает метафизику вовсе невозможною. Идеальное построение натуры независимо от всякого опыта для нас совершенно невозможно. Каким образом из одной идеальности могу узнать вещественность? Одна чистая идеальность будет для меня не иное что, как пустая догадка, не имеющая никакой достоверности.

Определение Карпе: Metaphysica est scientia speculativa. quae entium sensu theoretico absolutorum existentiam, qenera, characteres, et reliquas proprietates argumentando ernit. Недостаток определения заключается в неопределенности понятия absoluti, которое в строгом или собственном наименовании ни к какому существу, кроме Бога, отнесено быть не может, между тем как оно здесь относится ко многим существам, именно к основаниям или элементам природы, или ко вселенной, взятой как целое, и к конечным духовным существам.

Итак, остается теперь приступить к составлению точнейшего понятия о метафизике. Для сего нужно рассмотреть,

какой предмет ее, источники и форма.

Проблемы метафизики

Дознано опытами всех веков, что дух не успокоивается тем, что доставляет нам опыт внешний и внутренний. Самое то, что доставляется опытом, того свойства, что не может его успокоить, ибо оно доставляется не иначе, как в известных пределах времени, преемственно одно за другим, и непрестанно изменяется, переходит от одного предмета к другому, а потому представляет разуму нечто отсеченное, рассеянное, частное, изменяющееся и преходящее. Но свойство духа нашего не таково, чтобы он рассеивался. Он силится все частное и рассеянное собрать в единство, найти для изменяющегося неизменяемое, для кажущегося истинное, для преходящего основное и постоянное, для условного безусловное. Посему различные мыслители из сих частных требований – один то, другой другое – поставляли проблемою метафизики. Но все сии частные задачи суть только различные видоизменения, различные задачи одной главной задачи, главного требования ума; суть частные вопросы, заключающиеся в одном главном, – найти нечто такое, что можно бы было приискивать к неизъясняемому изъясняемое, и к разнообразному единое, и к условному безусловное, можно бы было познать причины и свойства и связь всего сущего, – словом, найти Бесконечное, которое во всех сих требованиях ищет дух наш, и отношение сего Бесконечного ко всему изменяемому, условному и конечному, ибо без сего самые силы и различные субстанции, на коих держится, как на основании, изменяемое и разнообразное, еще не могут удовлетворить нас; их взаимное отношение и связь остаются неизъяснимы. Откуда сии многоразличные силы? Каким образом могут составлять единое целое? К какой стремятся цели? Все сие для нас неразрешимо, доколе не отыщем сего единого вечного начала, которое бы все приводило в единство и все направляло к единой цели. Отнявши сие начало, ничего истинного познать не можно. Итак, главная проблема и предмет метафизики есть собрать сведения о Существе Бесконечном; потом – каким

образом все на Нем основывается, какое подобие или какая сообразность с Ним принадлежит существам конечным.

Но спрашивается: возможно ли иметь такое познание о Существе Бесконечном, которое объято и познано быть может Бесконечным? Познать Оное вполне, т. е. принять в себя Оное таковым, каково Оное есть и объять Оное невозможно, но возможно приобресть о нем столько познания, чтобы изъяснить отношение к Нему, подобобытие и сообразность с Ним существ, чтобы таким образом все чрез Него привести к единству и наздать на нем, как едином основании, – в чем и состоит главное требование нашего духа. Возможность сего доказывается самым стремлением к изысканию и познанию Бесконечного, таким стремлением, которое неизгладимо пребывает во всех и во всех более или менее обнаруживается. Ибо невозможно, чтобы таковое необходимое и неизгладимое стремление вложила в нас природа напрасно, когда бы не было надежды оному удовлетворить. Напротив, сие самое стремление, не позволяющее нам довольствоваться ничем конечным, побуждающее искать чего-то высшего, служит свидетельством столь же неизгладимо пребывающей в нас идеи Бесконечного, которая составляет главное начало и основание всякого познания о Существе Бесконечном. Сей идеи не может доставить нам ни опыт, который не представляет ничего кроме конечного, ни умозаключение, которое, как следствие только опыта, не может заключать в себе более, сколько заключает причина. Итак, она насаждена от природы в нашем духе, именно в высшей оного силе – уме.

Источники: идеи ума

Итак, главный источник познаний, нужных для метафизики, заключается в высшей силе ума, которой существенно принадлежит идея о Бесконечном, или Отрешенном. Сия-то идея и есть первоначальное основание, на котором только и возможно построение метафизики, ибо из нее почерпается первоначальное и необходимое познание о Существе Бесконечном и Всесовершенном, из которого уже объясняется бытие и совершенство всего существующего – конечного. Но одной идеи недовольно для приобретения познаний, нужных в метафизике, ибо идея заключает только семена и начатки познания о Бесконечном, которые должны быть развиваемы, представляет более потребность и побуждение искать оных познаний, нежели какое-либо определенное и ясное познание. Итак, чтобы почерпать из сего источника ясные и определенные познания, для сего необходим вторичный источник или, лучше, пособие, которое составляют наблюдения опыта внешнего и свидетельство внутреннего.

Опыт

Дело опыта есть чрез представление конечного служить к возбуждению, раскрытию, изъяснению в нас идеи о Бесконечном. Он противополагает идее многоразличность предметов конечных для того, чтоб единовидный, лучеразнственный свет ее, который иначе терялся бы для нас, простираясь в беспредельность, к оным приражался и, отражаясь, так сказать, по частям, предомляясь в разообразных цветах, становился удобоприемлемым для ока созерцающего. Возводит же нас опыт к сознанию, раскрытию и уяснению идеи о Существе Бесконечном, представляя в конечном частию разнородное и противоположное оной идее, а частию с нею сообразное и однородное; и на сем основываются три способа, или три пути, коими мы восходим от конечных существ к познанию Бесконечного: 1) когда при виде бытия конечного, зависимого, не могущего от себя произойти и собою держаться, всегда сопредельного с небытием, ищем бытия бесконечного, самобытного, которое было бы источником и основанием первого, – ищем Высочайшей Причины; это есть путь причинности – via causalitatis; 2) когда, встречая в существах конечных свойства чисто конечные, противоположные идее о Бесконечном – недостатки, несовершенства, отсекаем и отделяем оные в мысли, – это составтяет путь отрицания – via negationis; а напротив, 3) то, что находим в существах конечных истинное, основное, чистое и совершенное, однородное с идеею о Бесконечном, возвышая в степень бесконечного, совокупляем воедино и стараемся оным как бы наполнить идею Бесконечного, – это есть путь превосходства – via eminentiae. Итак, ум, созерцающий идею о Бесконечном, и опыт суть два источника познаний метафизических, равно необходимые. Метафизика ни без того, ни без другого обойтись не может. Если бы не было оного высшего источника ума и идеи, то не было бы побуждения и причины ни восходить от конечного к Бесконечному и искать в последнем вины первого, ни отделять от существ конечных несовершенное и недостаточное, ни

совокуплять и возвышать до бесконечности чистое и совершеннейшее. Но с другой стороны, если бы не было опыта внутреннего и внешнего, сего низшего источника, то идея о Бесконечном оставалась бы в нас бесплодна, не раскрыта и необъяснима, была бы пустою, так что сознание наше терялось бы в ней, не имея на чем остановиться, не почерпая из нее определенных удобовыяснимых для себя познаний; не имея сознания о конечном, мы не могли бы придти в ясное познание Бесконечного.

Форма метафизики

По образу изложения метафизика должна быть знанием (scientia, Wissenschaft), т. е. составом однородных познаний, выведенных из своих начал в связи и порядке, где все носит на себе характер систематического единства. Таковой характер научного единства метафизика должна заимствовать из идеи Отрешенного, или Безусловного, которое, как мы видели, составляет главное начало метафизики. По силе сего начала метафизика на все то, что опыт представляет разнообразного, будет обращать взор единообразный и все частные идеи возводить к единству, подчиняя их одной главной идее Единого Бесконечного.

Определение метафизики

Итак, метафизика есть система познаний, которые умствующий разум, чрез разрешение идеи бесконечного и чрез применение к ней наблюдений опыта внешнего и внутреннего, необходимо собирает о Существе Бесконечном и Его свойствах, равно как и о том, какое сходство или сообразность с ним существенно принадлежит существам конечным, как материальным, так и духовным.

Metaphysica est systema cognitionum, quas intellectus ratiocinans per analysin ideae de infinite et per applicationem ad hanc ideam observationum sensus externi et interni, necessario colligit de ente infinito, ejus perfectionibus, necnon de eo, quae relatio ad ens infinitum, s. quae cum ipso analogia essentialiter sit propria entibus finitis, tarn materialibus, quam spiritualibus.

Итак, предмет всей Метафизики есть одно Бесконечное, или Отрешенное, только с разных сторон рассматриваемое 1) в Его идее. Здесь по степеням бытия конечного, рассматриваемого во всеобщнейших свойствах оного, надлежит восходить к идее о бытии Бесконечном и к раскрытию оной в чистых понятиях, необходимо в ней заключающихся, дабы таким образом положить твердые начала и основания для всего учения метафизического; 2) в Его бытии. Здесь должно будет выступить из идеи Бесконечного и, простираясь чрез область наблюдений, при пособии умствования исследовать, кому принадлежит идея сия, т. е. существует ли предмет действительно оной соответствующий, – есть ли Существо, вмещающее в Себе бесконечность совершенств? Таким образом, здесь предметом метафизики есть Бог – Существо Бесконечное; 3) в Его отношении к существам конечным и взаимно существ конечных к нему. Здесь дело метафизики есть исследовать, каким образом существа конечные могут существовать под формою безусловного, как уделена им самостоятельность от Существа Бесконечного и что в них есть высшего, приближающегося к Богу. И, следовательно, здесь предмет метафизики есть

основное и существенное в существах конечных, т. е. как в мире видимом, так и в невидимом.

Здесь предмет метафизики, а следовательно и исследование о нем должно раздвоиться. Мир материальный и духовный совершенно между собою различны. Хотя оба сии рода существ имеют общую конечность и другие свойства: имеют совокупное бытие, взаимодействие и связь между собою, но имеют также свойства и законы не только совершенно различные, но и противоположные: они различны между собою не степению только, но родом (non gradu aliter, ced materialiter), не внешними свойствами, но самою сущностию своею и потому должны быть предметом особых частей. Но с другой стороны обе сии части необходимы одна для другой, так как и один мир нужен для другого. И во-первых, что мир материальный существует – в этом нас уверяет опыт. Но мир материальный не может быть без духовного. В нем все происходит по необходимости, по единообразному механизму, так что одно есть необходимое следствие другого как причины; и сей ряд взаимных действий и причин был бы бесконечен, если бы не существовала причина, которая бы сама собою могла начинать ряд действий и которая бы действовала для целей с сознанием и намерением, но таковой причины можно искать только в мире духовном, по крайней мере, чрез познание мира духовного: только в зерцале его отражается премудрость и благость, необходимые для изъяснения мира материального. Но, с другой стороны, мир духовный, обладая свободою в мышлении и хотении для ее проявления и раскрытия, требует материи, в которой бы отпечатлевалась деятельность его, которая бы, связывая дух, делала ощутительным собственное его действование, служила бы проводником его действий на предметы и действий предметов на него; иначе он терялся бы сам в себе, рассеивался бы в беспредметности, не имея к чему приразиться. Таким образом, оба эти мира, сколько ни различны, но необходимы один для другого.

Части метафизики

Итак, открываются три различные предмета Метафизики:

1) Существо Бесконечное в собственном бытии, 2) конечный мир духовный, 3) материальный – которые посему и требуют трех различных частей метафизики: 1) рассуждения о Существе Бесконечном, Его бытии и свойствах составляют Богословие, или учение о Боге; 2) исследования о мире духовном или о душе произведут психологию умственную (Душесловие); 3) из рассматривания мира материального произойдет Космология (Мирословие). Но кроме сих трех частей необходима еще четвертая, содержащая основания и предуготовительные познания для прочих. Прежде нежели из Бесконечного будем производить и объяснять конечное, должно дойти до Бесконечного путем естественным и без скачка, дабы иметь основание самой веры в Бесконечное; нужно с низшего, но общего доходить при свете идеи до Высочайшего. Таковые общие свойства существ объяснять должна 4)Онтология.

Их порядок

Отселе открывается главный порядок, в котором должны быть расположены части метафизики, и, во-первых, само собою очевидно, что Онтология должна занимать место, ибо она должна служить предуготовлением. Если мы прямо начнем с исследования о Боге или мире конечном, то не будем иметь верного основания и руководства, не будем иметь общих начал, на кои можно бы было сослаться в учении о сих предметах и таким образом руководствоваться в главных частях метафизики. Смотря на законы, по коим дух человеческий совершает свои действия, находим, что он в мышлении своем постепенно следует всеобщим своим правилам, содержит общие начала, на коих основывается всякое мышление. Как в мышлении логическом есть известные всеобщие (правила) начала, так должны быть в познании метафизическом понятия основные и потому всем прочим предшествующие, и это содержится в Онтологии. Касательно прочих частей некоторые метафизики, начиная от низшего, восходят к высшему, т. е. сперва полагают учение о мире, далее о душе и, наконец, Богословие. Путь – естественный с первого взгляда, но здесь встречаются многие неудобства. Не зная Существа Бесконечного, нельзя объяснить законов и свойств мира материального и духовного, ибо основание и начало их в Боге. Так, например, не раскрывши Божественных совершенств, нельзя утвердить бессмертие души – истину, важнейшую в психологии. Нельзя в учении о мире объяснить существование зла и множество кажущихся беспорядков, даже самого устроения вселенной, не имея предварительного понятия о премудрости и благости Божией. «Нужно, – говорит Платон, – познать наперед самосущее αὐτὸ τὸ αὐτὸ, ибо таким образом удобнее познать и то, что такое и мы сами. А доколе мы в неведении об этом, и сие невозможно. Кто познал Божественное (φρονησιν), тот чрез сие познал и себя самого». Да и где возможно лучше видеть истину, как не в ее источнике? Где можно видеть законы и коренные свойства существ, как не в

их первообразе? Правда, можно сказать и обратно. Чтобы познать Бога, нужно иметь предварительно познание о мире, о себе самом, и это не будет круг в познании (circulus), ибо при восхождении к Существу Бесконечному таковые познания о конечных будут составлять только пособие, а не предмет. Здесь из всей обширности предметов, входящих в учение о мире, берется только нечто всеобщее в пособие и руководство, при котором можно бы было дойти и до Бесконечного, а потом уже, при свете Его, возвратным путем нисходить к ясному познанию конечного относительно его начала, законов, целей и отношений и, следовательно, от Богословия к учению о мире, и, во-первых, духовном. После Существа Бесконечного непосредственно подлежит рассмотрению мир духовный, как собственнейшее, истиннейшее и живейшее выражение свойств Его, как ближайшее зерцало совершенств Его, не только их отражающее, но и Само в Себе сознающее и усвояющее себе оные внутренно и неотъемлемо. Отселе следует перейти к миру материальному, в котором хотя напечатлены следы Божества, но они не могут блистать сами собою и для себя, а имеют, так сказать, нужду для своего проявления в существах духовных. Это зерцало, не сознающее тех лучей, кои оно отражает, а только отражающее оные для других. Таким образом, мир материальный существует ради духовного, а духовный ради Существа Бесконечного, а следовательно, изъясняется одно из другого в таком же порядке обратно. Итак, части, составляющие полную систему метафизики, естественно должны быть расположены следующим образом:

I. Онтология,
II. Богословие,
III. Психология умственная,
IV. Космология.

Цель метафизики

Наконец, нужно показать, какая цель метафизических исследований. Цель или польза метафизики есть двоякая: теоретическая и практическая.

В отношении теоретическом метафизика а) драгоценна сама по себе. Ибо долг ее – утвердить всеобщие и необходимые истины, каковы суть: бытие Бога, Его совершенства, образ Божий в душе, ее бессмертие; сообщить правильный и ясный взор на природу, ее устроение и порядок, на цель всего существующего и проч., а следовательно, удовлетворить по возможности тем важнейшим вопросам, которые предлагает себе дух человеческий соответственно главным и существенным свойствам, потребностям и побуждениям. Но б) метафизика сверх того необходима и в отношении к другим наукам: без нее нет твердых оснований ни для какого знания, и как все во вселенной держится только на Едином Высочайшем Начале и на отношении к Нему, а без сего все было бы только призраком и обманом, так без ведения оного Начала и Его отношений к миру, что составляет существенный предмет метафизики, все прочие познания были бы зыбки или представляли нечто рассеянное, хаотическое, противоречащее. Во всех других науках заключаются или раскрываются или части метафизических истин, или последствия оных. Так, например, естественные науки в математике почерпают первоначально свои законы; но геометрии нельзя узнать без метафизики, соответствует ли какой предмет ее построениям. Философия нравственная не может стоять без метафизики, ибо нужно узнать предварительно из психологии, что такое нравственная природа человека, что такое добро и зло, какое назначение человека и проч.

Итак, по драгоценности истин метафизических для духа человеческого, рассматриваемых самих в себе, и по высочайшей основной их важности относительно к другим познаниям польза метафизики – величайшая.

Практическая цель метафизики состоит в том, чтобы дух, сердце и волю человека помалу отрешить от земного, преходящего, кажущегося и возбуждать в нем стремление к неизменяемому, истинному, вечному, чтобы от конечного возвышать к Бесконечному, от жизни временной направлять к жизни бессмертной и ее источнику и таким образом руководствовать нас и предуготовлять к Свету Вечному и Божественному.

Этим оканчивается введение в Метафизику, а за ним следует ее первая часть: Онтология.

Онтология[11]

Введение

История онтологии

Онтология в первый раз является в сочинениях Платона не в связном, впрочем, виде. Онтологические и гносеологические идеи рассеяны у него по разным местам его творений. Ученик Платона Аристотель привел все по предмету сему исследования в довольно стройный, систематический порядок. Далее, в средние века, она пополнена была и расширена до чрезмерности такими утонченными понятиями, кои более показывали игру разума, нежели точность и основательность, отчего она впоследствии возбудила отвращение во многих мыслителях. Во времена Декарта не только не почиталась нужною эта наука, но, напротив, часто была осмеиваема. В школе самого Картезия она заменена была исследованием того, что душа, отрешившись от всего чувственного, находит в себе, в принадлежащих ей идеях, первое, основное, твердое; а за сим непосредственно начиналось уже Богословие. Варух Спиноза хотел построить свою систему по методу математическому, поставивши в основание как аксиому общие некоторые понятия о единой субстанции и образе ее проявления, и, таким образом, дал своей системе грозную крепость, так что с большою остротою нужно было проникать и взвешивать первые его основоположения, дабы отвергать следствия, строго логически выведенные из своих начал. Это побудило последователей Лейбница восстановить Онтологию. Многое нужное внесено было ими в Онтологию, впрочем, много есть излишнего и даже несвязного. У самого Лейбница она заменена была монадологиею, в которой он хотел преимущественно раскрыть, каким образом основанием всего сложного и изменяемого служит простое и самостоятельное. Вольф еще более позаботился о восстановлении Онтологии, но он не имел общего и точного понятия о сей науке и оттого лишен был основного начала, из коего мог бы вывести в связи и систематическом порядке положения своей системы и определить коренные свойства существ. Таким образом, в отношении к систематическому порядку предметов Онтология

Вольфа есть нечто несвязное: в ней нет основания, почему одна глава следует за другою. Касательно же самой сущности, в его Онтологии находится много постороннего, не относящегося к предмету; его положения извлечены частию из опыта, частию из разума и не относятся к главной, господствующей силе духа, – к уму. Например, находятся у Вольфа рассуждения о пространстве и времени только как о понятиях эмпирических; рассуждения de toto et partibus, de codem ac diverso, de signo ac signato, относящиеся к разуму, или логике; но нет рассуждений de substantia et infinito и других некоторых, которые собственно принадлежат уму. Больше единства получила Онтология у кантианцев; но еще менее соответствует цели – служить руководством в исследовании предметов метафизического учения. Здесь, правда, все понятия об общих свойствах существ выводятся из начал разума и главным образом из деятельности познавательной силы. Особенно сим занимается Кант в своей «Критике чистого разума», но он не раскрывает, действительно ли понятиям соответствуют самые вещи. Главный недостаток открывается в том, что Кант, введши строгий порядок (ибо он начинает от чувственности и восходит к высшим силам, показывая, как вне нас существующие вещи отражаются в каждой способности), опустил важнейшую часть Онтологии – исследование бытия вышечувственного, Существа Бесконечного и свойств Его. Самые силы духа человеческого очень сжаты, заключены в тесных пределах, все познания ограничены миром чувственным. Категории разума и производимые из них законы имеют будто применение только в мире чувственном. Доказывается, что все умозаключения разума касательно высших существенных истин обоюдны и разнородны. Таким образом, Онтология, изложенная Вольфом и Кантом, не может служить руководством в исследовании метафизического знания.

Пантеистическая философия, начиная с чистого понятия о бытии, переходит к понятию «ничто», а потом далее, совмещая то и другое, выводит третье понятие о бытии изменяющемся. Эта мысль о значении противоположностей была высказана прежде Гегеля Шеллингом, который так начинает свою

трансцендентальную философию: «Дайте мне две противоположности взаимные, и из них я построю вам все». Гегель на сих началах основал свою философию, но он приложил к ней учение Гераклита о противоположностях, находящихся в постоянной борьбе. Небытие, ограничивающее собою другое бытие, может быть названо границею, а из сего понятия границ вытекает понятие качества, т.е. того, без чего предмет не может быть тем, что он есть. Итак, с бытием связано небытие; бытие не может избежать перемены, а из нее можно вывести понятие нескончаемости, потому что предмет постоянно переменяется и перемены его бесконечны. Но это плохая бесконечность, в которой заключается и положение, и отрицание. Вещь становится не тем, чем была, – это отрицание; на место ее является новая, – это положение. Истинно бесконечное и в самом себе остается таким; оно заключает в себе весь ряд нескончаемых перемен. Главное начало философии, по Гегелю, есть абсолютное, но напрасно он сливает его с изменяемым, говоря, что оно проявляется в изменениях, ибо оно неизменяемо. В этом главная ошибка Гегеля. Далее, по Гегелю, является бытие абсолютного для себя; все его исхождение вовне восходит опять в единое. Вот точка зрения Ксенофана, который сказал: «Бог есть нечто, единое и все». У Гегеля иное вовлекается в единое, бытие множественности есть беспредельное самопроизведение единого. Все это имеет смысл при допущении главного начала пантеизма. Возврат множественности в единство есть всесовокупность, которая есть сумма многих единиц. Здесь открывается понятие количества. Границы всегда отлагаются, и потому количество по своей природе бесконечно. Одинаковость многого есть непрерывность, а где связь прерывается, там есть раздельность. Когда мы представляем предел между частями раздельными, тогда рождается понятие величины экстенсивной, или меры, и интенсивной, или качества. Сущность есть вполне раскрывшееся понятие для себя бытия. По мнению Гегеля, для сущности необходима видимость, и сущность выходит из понятия количества. Сущность понимается как вполне разъяснившееся для себя бытие.

«В бытии, – говорил Гегель, – все непосредственно; в сущности все посредствуется, но эти понятия должны быть уже при представлении качества. Далее, – говорил Гегель, – Бог есть сущность, тожество вещей, в Нем все посредствуется». Затем от понятия тожества он отличает понятие различия, но различие не противоположно тожеству, а есть его повторение; всякая вещь тожественна сама с собою и различна с другими. Каждое из различных понятий не то, что другое, а все они – то же. Противоречие необходимо во всех вещах, оно – рождение вещей. Из этого понятия выходит понятие основания. Бог есть основание вещей, проявляющееся в них, потому между Ним и Его произведением есть единство. Тожество материи или формы есть содержание. Тожество свойства и сущности вещи составляют ее бытие. Свойства суть условия бытия вещи. Такая вещь, которая сама в себе содержит все условия бытия, есть сущность абсолютная, есть и Божество. Онтология Гегеля обещает слишком много – вывести из мышления бытие всего сущего, даже бытие абсолютного Духа, но она не выполняет своих обещаний, потому что главное начало Гегеля ложно и вывод одних понятий из других натянут и произволен, в выводах Гегеля часто в произведении более, нежели в причине. Перемен и противоположности, происходящих в конечных существах, нельзя прилагать к Бесконечному и нельзя сливать Его с конечным. Так, у Гегеля натяжно выведено все из ничего. Завлекательна была для философа мысль о развитии всего из ничего; он видел в природе развитие определенного бытия из неопределенного, например, в растениях. Гегель хотел эту мысль приложить и к Бесконечному, к Его бытию. Вот в чем ошибка Гегеля. Кант хотел приложить зто только к конечному, а Гегель и жизнь Бесконечного хочет производить из пустого, неопределенного. Он говорит, что когда вначале дается определенная мысль, то это произвол; чтобы его не было, нужно гипотетически вывести из неопределенного определенное – это первая ошибка. Вторая состоит в неправильности и натянутости самых выводов.

Необходимость Онтологии, ее предмет и части

Онтология составляет необходимую часть метафизики; она содержит положения, которые во всех других частях Метафизики приводятся как известные основания. Между тем мы не находим еще удовлетворительной и по содержанию систематически изложенной Онтологии.

Итак, нам самим нужно рассмотреть, какой предмет и какой план должна иметь Онтология.

Онтология получила свое название от слова ὄν – «сущее». У Платона есть учение περὶ του ὄντος, или περὶ του εἶναι – о сущем, которое он принимал в двух значениях. В общем смысле ὄν у Платона означало не ничто, а нечто (aliquid); когда оно относилось к бытию феноменальному, то называлось иначе – γένεσις. В теснейшем, строгом смысле Платон под названием ὄν понимал истинное, сущее, всегда себе равное, неизменяющееся бытие, для означения которого к названию ὄν присоединял τὸ ὄντως – (бытие истинное). Этим он выражал положение сущего безусловное, постоянное, соответствующее вечным идеям ума Божия. В отличие от бытия феноменального, которое называлось γένεσις, Платон истинное бытие называл еще οὐσια. Впрочем, между идеями и существами являющимися, по учению Платона, есть союз – подобие. Идеи суть первообразы (πρωτότυπα), а существа являющиеся ἔντυπα. Так, например, идея о прекрасном есть ουσία, или ὄντων ὄν, а видимые прекрасные предметы, как бы участки этой идеи суть γένεσις. Учение о том, что есть ὄντως ὄν, или ουσία, учение об истинных, самим себе равных свойствах сущего, а не о том, что существует в пространстве и времени и было предметом Платоновой Онтологии. Но в этом учении нельзя не видеть односторонности, существует не одно неизменяемое, но имеют также действительное бытие и все вещи, ограничиваемые пространством и временем. Потому что и здесь есть действование сил, с тем только различием, что в бытии вечном действование сил не подлежит никаким переменам… Хотя пространство и время не носят в себе признака вечности, но

они суть общие свойства, принадлежащие ограниченным существам.

Впрочем, Онтология не обязана исследовать все свойства вещей, которых бесчисленно много, но только всеобщие и коренные… Иначе она стала бы наукою, не имеющею пределов. Возьмем, например, материальные тела. Бытие в пространстве есть всеобщее неотъемлемое их свойство; в соответствие тому форма пространства есть необходимый закон всех наших чувственных представлений о внешних предметах; эта форма дана душе нашей прежде всякого опыта; душа рождается с этим направлением, чтобы искать существ, положенных одни вне или подле других. Но как это всеобщее свойство (т. е. существование в пространстве) открывается в бесчисленном множестве разнообразных предметов, то рассеиваться по этой бесчисленности предметов не есть дело Онтологии. Итак, чтобы Онтология могла иметь определенные правила, она должна сообщать понятия не просто о свойствах вещей, но о всеобщих и коренных их свойствах. Кроме того она должна исследовать коренные всеобщие основания всего существующего. Без этого исследования Онтология остановилась бы на предметах только опыта и не восходила бы далее. Между тем для ее твердости и полного удовлетворения требованиям разума необходимо нужно знать самые последние основания всему действительно сущему, то есть почему и для чего в опыте существует то, что существует, какие коренные законы, силы и цели, на которых все держится, и где, наконец, средоточие или источное начало всякого бытия.

Итак, сущность онтологии состоит в том, чтобы сообщить понятие о всеобщих коренных свойствах вещей и о необходимых основаниях бытия их.

Части Онтологии и их расположение

Мы сказали, что главная задача Онтологии состоит в исследовании бытия вообще, поэтому она должна предварительно сделать обзор всего существующего, то есть полнота этой науки зависит от исследования бытия как конечного, или ограниченного, так и Бесконечного, из которых, так сказать, слагается вся совокупность существующего. Путь, которым необходимо идти в этом исследовании должен быть восходящий от низшего к высшему, от ближайшего и непосредственно известного к дальнейшему, от конечного к Бесконечному. Как опытная психология начинает свои исследования с низших, чувственных, способностей, а переходит к высшей силе ума, так и Онтология, начиная с бытия, подлежащего чувствам, должна восходить к бытию, которое познается умом, т. е. к Существу Бесконечному.

Таким образом, первое отделение Онтологии составится из исследования о том, подлинно ли и с какими коренными свойствами существует то, что мы познаем посредством чувств внешних и внутреннего; второе отделение составится из исследования о том, существует ли что вышеопытное как истинное основание видимого бытия и с какими коренными свойствами оно существует, т. е. из учения о Существе Бесконечном в Его идее.

Первое отделение Онтологии

О всеобщих и коренных свойствах бытия конечного

Необходимость исследования вопроса о бытии вообще. Первый вопрос, который Онтология должна разрешить прежде всего, можно выразить так: an aliquid existit – существует ли что-нибудь? Вопрос этот по-видимому, излишний, если руководствоваться простым уверением всеобщего чувства, которое ясно свидетельствует о том, что существуем мы и предметы вне нас. Но в области философии были такие мыслители, которые подавляли, так сказать, это непосредственное уверение всеобщего чувства. Одни (идеалисты) сомневались в бытии внешних предметов, другие (скептики) подвергали сомнению важнейшие основания и начала, на которых держится весь состав знания, иначе же простирали свое сомнение на все и усиливались утверждать свое сомнение доводами, часто довольно строгими. Таков, например, был Давид Юм, отвергавший начало достаточной причины. Итак, необходимо оградить твердыми основаниями уверенность всеобщего чувства в действительном бытии существующего от всех сомнений и возражений. Прежде самого бытия (existentia) нельзя представить себе что-нибудь такое, что могло бы служить основанием для самого бытия. Оно есть первое, само из себя известное. Можно собирать черты, которые, впрочем, суть только обнаружения бытия, но они не прежде его и не выше его. Понятие бытия есть самое коренное, в отношении к которому все прочие понятия суть не что иное, как разные стороны, служащие к раскрытию и объяснению того, что уже предполагается в бытии. Итак, чтобы исследовать, имеет ли что-нибудь бытие, нужно наперед составить понятие о самом бытии.

Определение бытия у разных философов и критический разбор его. В школе Вольфа бытие определялось так: Existentia est complementum possibilitatis – бытие есть дополнение возможного. Вольфианцы представляли себе это так: для возможного довольно, чтобы оно оставалось только в мыслях,

как не заключающее в себе противоречия, но когда далее мыслей дополняется нечто, то это и есть бытие.

Но этим не объясняется бытие, а только показывается отношение действительного к возможному. Но самое-то бытие гораздо далее, нежели объяснение. Чтобы понять, что это за дополнение, надобно уже иметь понятие бытия; и притом, что такое это нечто, которое дополняется, – это совершенно непонятно.

У Локка определение бытия несколько яснее: existentia est positio rei ubi et quando, – бытие есть то, что находится в пространстве и времени. Это определение понятнее, чем Вольфианское, ибо представление места и времени, по-видимому, совершенно терялось бы в потоке мыслей, если бы оно не определялось действительно существующим. Впрочем, нельзя принять и этого определения. Оно очень идет ко всем почти ограниченным существам. Но как можно приложить оное к Существу Высочайшему, которое беспредельно, выше всякого пространства и времени, существует везде и всегда; а слова «где-нибудь» и «когда-нибудь» необходимо вносят ограниченность в понятия Бесконечного Существа. И в области ограниченных существ многое не подчинено пространству и времени, например, законы существ и пр. Многое, что существует в уме, переходит в конечное тогда, когда оно переходит в действительные формы, но законы существ современны субстанции, а субстанции хотя конечны, но прежде появления их во времени и самые законы их существования уже были от века в уме Божественном. Потому определение Локка, что бытие должно находиться в пространстве и времени, неприложимо ко многому и в существах ограниченных, например, к действиям души нашей, которые не связываются пространством, но ограничиваются только законом времени и, следуют одно после другого.

По Швейблеру: existentia est positio rei extra suas causas – бытие есть положение чего-либо вне своих причин. Но это определение не очень ясно и не обнимает всего; Швейблер хотел выразить более различие действительного от возможного, представляя первое находящимся вне своих причин. Но это

определение в ограниченном мире не обнимает всего. Например, в уме какого-либо писателя готов план сочинения; ужели оно не существует действительно, когда оно уже образовалось внутри своей причины? В уме сочинителя, конечно, существует. Действительно существующее может быть и внутри своей причины. Так, в уме Творца вселенной идеи об устроении ее были от вечности, хотя они еще и не проявлялись вовне, в творении, которое появилось во времени, за известное число веков до настоящего; тем не менее эти творческие идеи имели действительное, а не возможное только бытие, потому что Творец, как в существе Своем, так и в том, чем наполняется Его бытие, не подлежит времени. Нельзя сказать, чтобы во всесовершенном уме Его идеи о сотворении вселенной явились только со времени ее устроения, а не от вечности. И самая вселенная, созданная во времени по вечным идеям Творца, не имеет такого отделения от своей Первопричины, чтобы могла поддерживать бытие свое сама собою, в полном отрешении от нее. Бог, как неограниченный пространством, Своим существом и вседействием наполняет вселенную и везде присутствует, поддерживая бытие всего сотворенного Им; потому нельзя сказать, чтобы мир, явившийся во времени, продолжал бытие свое вне своей Причины. Поэтому определение бытия у Швейблера, кроме неясности, страдает еще недостатком полноты, не обнимает собою всего действительно существующего как в мире конечном, так и в Существе Бесконечном.

Баумгартен определяет бытие так: existentia est id quod est quoad omnia essentialia, naturalia, accidentalia attributa determinatum – т. е. бытие есть то, что определено по всем существенным и привходящим принадлежностям. Это определение неясно, притом не все в действительности определено. По мыслям Баумгартена, это должно понимать так, что бытие есть то, что определено в мыслях. Но в чьих? В мыслях ума человеческого? – Но мы знаем, что существует много и неопределенного для ума человеческого; напротив, в представлениях человека много определено такого, что на самом деле не существует. Кант справедливо замечает, что и

для чувственного воззрения всякий предмет неисчерпаем, иначе сказать, неопределен, тем более должно сказать это о предметах умопостигаемых. Если говорить об определении в идеях ума Творческого, то верно, что ими от века определено существующее по всем своим принадлежностям. Но к действительным существам определение по всем существенным и случайным свойствам не относится, потому что никакая ограниченная субстанция не имеет всего того, что может иметь по своей сущности. Завтра я могу иметь то, чего нет еще сегодня. Как же можно сказать, что в действительном бытии определены и случайные признаки, или принадлежности его? Правда, в каждом действительном существе с начала бытия его вся сущность определена и ограничена, но развитие сил существа в действительной жизни идет постепенно и не имеет конца или предела, до которого оно не простиралось бы; потому determinatio здесь не может иметь места.

Кант определяет бытие так: если предмет так согласуется с нашим мыслящим субъектом, что не противоречит законам a priori, то он существует. Или: бытие есть то, что на самом опыте действительно возбуждает представления, но это определение односторонне. Потому что действительно существующее имеет бытие, хотя бы никто не представлял его таким и не знал о его существовании.

Лучше всех предыдущих определение Лоссия: бытие состоит в том, когда силы не покоятся, но действуют, то есть бытие есть действование сил, проявление сущности: existentia est operatio virium, manifestatio existentiae. Это понятие не выражает чего-либо постороннего, как и другие определения бытия, и не ограничивает бытия одною областию существ конечных. Можно объяснить себе так это понятие бытия: возьмем какое-нибудь существо, станем рассматривать его качества, свойства, отделим качества случайные, за сим останутся силы и законы сил; углубившись далее, дойдем как бы до самого узла сил – субстанции. Теперь за всеми сими качествами, свойствами, силами можно представлять некоторое состояние, в котором они помещаются или не помещаются. Доселе все оное было как бы преходящим в наших мыслях, но

когда мы спрашиваем: «Совокупность всех сих сил имеет ли определенное положение?» – то уже мы выступаем из области наших мыслей, поколику не смотрим на сами качества и свойства предмета, но ищем действительного обнаружения его вне нас. И если находим вне наших мыслей то, что представлялось нам только подлежательно, то это и есть бытие, ибо вместе с тем, как мы представляем что-либо вне нас, необходимо представляем это действующим каким бы то ни было образом, а это действование, или обнаружение сил, как выше сказано, и есть то, что мы называем бытием. Впрочем, под обнаружением сил не надобно разуметь наружных явлений, обнаружения общего в частном – это будет относиться к бытию конечному, но вообще действование сил внешнее или внутреннее, в частных ли действиях оно проявляет свою сущность или целым, нераздельным актом. Так, кажется нам, ближе к истинному понятию бытия представление действования, хотя само это представление не выводится из посредств, хотя действование есть только признак бытия, а не может быть названо определением его, но, по крайней мере, может отчасти объяснять бытие и есть признак его верный. Так, мы останавливаемся на понятии действования, как признаке бытия, который ближе других признаков.

Но скажут: не во всем существующем есть действовование. Для разрешения этого недоумения вникнем подробнее в понятия движения и покоя. В субстанции нет собственного покоя. В душе, например, нашей, все принадлежащие ей силы находятся в состоянии движения, которое они обнаруживают или, по крайней мере, стремятся к свойственному действованию. Еще до появления человека на свет в нем есть силы питания и возрастания, более они обнаруживают себя при появлении на свет; есть в нем чувство внутреннее, принятие внешних впечатлений, ощущение тепла и холода. Если в душе и не заметно бывает действование всех способностей, какие действительно принадлежат существу ее, то это зависит от ограниченности ее, при том и нераскрывающиеся ее силы не бывают в совершенном покое. В мире материальном обыкновенно находят покой, но и в нем есть деятельность.

Самые твердые массы состоят из частиц, равновесие сил удерживает эти частицы друг против друга – в том и состоит внутреннее их действование; и тогда, когда разрушается сцепление частиц, в этом разрушении также обнаруживается действование, потому что в разрушении есть движение распадающихся частиц, а движение есть действование. Представим ли бескачественные явления – например, тень. Но и в ней есть действование, хотя несамостоятельное, а зависящее от тела, которое отбрасывает от себя тень; оно имеет очертание и производит действие на орган нашего зрения.

Существует ли что? Имея некоторые понятия о действительном бытии, мы можем идти далее и отвечать на вопрос: существует ли что-нибудь? При разрешении этого вопроса нам надобно поставить себя на общей точке со скептиками и идеалистами и отсюда опровергать их.

Понятие о Скептицизме. Скептицизм (σπέπσις) есть такой образ мыслей, по которому не признается ничего твердого, постоянного, действительно существующего, а то, в чем уверяют другие, подвергается сомнению.

Существуют ли чувственные представления? Первое, чего мы не можем подвергнуть никакому сомнению, есть действительное бытие наших представлений. Когда кто сомневается – это значит, что он делает что-то, приводит свои умственные силы в деятельность. Действительно, что делает скептик? Он усиливается опровергнуть другого, противополагая ему свои недоумения, старается дать им некоторую твердость, истинность. Следовательно, он не выдает своих мыслей за мечты; он хочет научить чему-то. Итак, скептик не может не согласиться с нами, по крайней мере, в том, что действительно существуют его сомнения, следовательно, и в том, что есть в нем некоторые представления, хотя колеблющиеся и изменяющиеся.

Существует ли субъект представляющий, или наше я? Когда скептик говорит: мне так кажется, я так думаю, – то этим он ясно говорит, что это «кажется» принадлежит ему; иначе он не мог бы говорить «мне так кажется» или «я сомневаюсь».

Сомнение служит причиною того, что он представляет то или другое мнение и ни

на одном не останавливается; несмотря на то о всех своих недоумениях он говорит: я так представляю. Итак, хотя представления его суть нечто пробегающее, изменяющееся, но самое его я представляющее всегда остается тожественным, постоянным и неизменяющимся, потому скептик необходимо должен согласиться, что его я не есть мечта, а действительное существо, которое владеет представлениями, к которому все они относятся как действия к своей причине. Следовательно, *я* как субъект представляющий действительно существует.

Но говорят: хотя сознание и свидетельствует о единстве нашего я, но это свидетельство не дает еще права бесспорно признавать его действительно существующим. Итак, неужели обманывает нас и сознание? Действовать и сознавать себя единым, постоянным началом деятельности и между тем почитать за обман это самочувствие, ближайшее к своему предмету, – это верх нелепости! Тогда всякое уверение будет уже мечта, обман. Но отчего бы взяться такому обману? Самый обман должен иметь свое основание в чем-то существующем как в причине, от которой он произошел, из ничего он не может произойти. Иначе это было бы следствие без начала, из ничего происходили бы представления о чем-либо. Скептицизм такого рода кажется возможным только в пантеизме, который признает все непосредственным действием Божества и душу нашу не имеющею самостоятельности; потому от сознания ее действий столь же мало следовало бы заключение к ее субстанциальности, как если бы кто, слыша тоны свирели, стал уверять, что она собственною силою производит их и, следовательно, имеет некоторую самостоятельность. Но это значило бы переходить от одной крайности к другой. Итак, остается несомненным, что если сознание свидетельствует о нашем я, то оно в самом деле имеет несомненно действительное бытие. В этом-то смысле надобно понимать положение Декарта: cogito, ergo sum. Здесь надобно присовокупить и то, что сознание во всех тожественно. Иначе выдавать за ложь то, что всем принадлежит, и заменять

всеобщее живое чувство догадкою натянутою и отвлеченною значит совершенно отречься от самого себя – до такой крайности может доходить скептицизм только самый отчаянный.

Существуют ли предметы внешние? Когда в нашей душе рождаются представления, то мы примечаем, что они содержат под собою нечто, суть представления о чем-то отдельном от нас. Скептик необходимо должен согласиться, что он знает то, о чем говорит, ибо сам различает свои представления одни от других; этим он показывает, что мысли его имеют то или другое содержание. А различие содержания показывает, что различны и предметы, обнимаемые нашими представлениями, иначе представления не могли бы различаться между собою, так как уже доказано, что они суть нечистые произведения нашего я, которое само в себе единично и неизменяемо. Следовательно, вне нашего я должно существовать что-нибудь. Но против этого восставали некоторые из философов и образовали идеализм. Нам нужно обратить внимание на скептицизм этого рода.

Понятие идеализма, различные его виды и опровержение. Идеализм в крайнем своем развитии есть такой образ мыслей, по которому допускается действительное бытие, но производится оно и объясняется из нашего только я. Идеализм отличается от чистого скептицизма только тем, что думает найти нечто твердое, постоянное именно в нашем духе и внутренних его законах. Самый крайний и единоследственный идеализм тот, который образовал Фихте, отвергавший все и признававший даже Первоначало всякого бытия порождением нашего *я*; называя его идеею нравственного порядка, Фихте производил из нее все. Но есть идеализм не полный. Так, иные думали вовлечь в самих себя весь круг бытия ограниченного, но сами относились к Существу Высочайшему, Бесконечному, представляя, что Оно открывает свои идеи уму нашему, который принимает эти идеи; более же ничего не признавали. Таков был идеализм Берклея. Другие допускали бытие и Высочайшего Существа нашего познающего духа и предметов вне нас, но касательно познания внешних предметов утверждади, что душа наша, сама из себя рождая все представления, образует свои познания совершенно

независимо от впечатлений внешних предметов. Это идеализм Лейбница, примиренный с реализмом. Другие говороли: «Знаем, что должно существовать нечто и в нас самих, и вне нас, знаем свои представления и законы, по которым субъект наш действует, даже уверены в том, что должны быть и внешние предметы. Но что такое они сами в себе суть, что такое и наша душа в своей сущности, с какими они свойствами – этого никак не можем знать». Это идеализм низшей степени; его держался Кант.

Против идеализма Фихте сделаем один вопрос: откуда взялись наши представления? Сознание уверяет нас, что представления наши имеют начало. Если мы войдем в самих себя, будем мысленно проходить ряд наших представлений прошедших, то наконец дойдем до такого предела, которым заканчивается сей ряд, за которым остается в нас нечто пустое, ничем не наполненное. Кант яснее представляет это, когда, рассуждая о формах чувственных представлений, разделяет пространство и время на чисто неопределенное и на эмпирическое, опреленное или ограниченное. Под последним он разумеет пространство и время, наполненные как бы различными предметами, какие только с начала нашей жизни действовали и еще имеют действовать на нашу способность представлений своим подле-бытием (extra-positio) или непрерывным последованием одних за другими. Все эти представления предметов, когда-либо действовавших на нас, таковы, что мы можем мысленно выделять их из сознания, и тогда в душе нашей останутся одни только неопределенные, ненаполненные формы пространства и времени. В этом действительно и уверяет нас опыт. С помощию памяти каждый из нас может дойти до такого предела своей жизни, о котором он не знает ничего, кроме того, что оно существовало. За сим следует такой период жизни, о котором уже совершенно не знает ничего. Теперь достигши того предела, которым оканчиваются наполненные предметами формы пространства и времени и за которыми остается нечто ненаполненное, пустое, мы в праве спросить идеалиста: на чем бы основывалось то, что эти ненаполненные формы, данные прежде всякого опыта и

существенно принадлежащие нам, обращаются впоследствии в наполненные, каковые мы имеем теперь? Почему душа наша не осталась сама в себе с одними чистыми своими способностями? Как ни строг был Фихте в развитии своих мыслей, но не мог удовлетворительно отвечать, когда дело дошло до этого вопроса: откуда в нас то побуждение, что наше я не только познает само себя, но и противополагает себе не я? Почему выходит из себя, из своего спокойного, ровного и полного состояния? Почему оставляет свою неопределенность и облагает себя предетами? В реализме это разрешается самым естественным образом: потому душа и вступает в ряд многообразных представлений, что на нее действует ряд различных, разнообразных предметов, иначе представления наши рождались бы из ничего, не имели бы никакого начала и возбуждение наших способностей к восприятию чего-то вне нас находящегося происходило бы совершенно от ничего, без причины. Следовательно, если есть в душе нашей представления о предметах, то происхождение их не иначе можно объяснять, как из действия на нас этих самых предметов. Итак, кроме представлений существуют предметы вне нас, которыми и возбуждаются в нас различные определенные представления.

Далее, против всех идеалистов разного рода и степени нужно удержать эту истину, что наши чувственные представления точно соответствуют внешним предметам, разумеется, при известных условиях, как то: при здоровом состоянии чувственных органов познания, при совокупном действии чувств и надлежащем отношении их к предметам.

Возражения против истинности чувственных представлений

1. От свойства самых предметов их. Кант и Берклей, сомневаясь в точном соответствии наших представлений предметам представляемым, по-видимому, имеют благовидное основание своего мнения, опираясь особенно на том, что предлежательная истина находится не в явлениях, которые мы познаем чувствами, но в том, что скрывается за этими явлениями, то есть в невидимых силах и законах существ, но о сущности их-то мы и не можем получить никакого познания из действий на нас внешних предметов, которые непрестанно изменяются. Древние выражали это так: дважды не перейдешь реку, то есть пусть, например, я замечаю какое-либо явление во внешнем мире, перевожу образ его в мою душу и таким образом составляю представление о явлении. Но когда хочу приложить к ряду предметов, которые на меня действовали, снятые с них образы, хочу опять сверить их с самыми явлениями, они уже утекли, подобно стремлению воды, непрестанно пробегающей и неостанавливающейся; предмет моего представления уже не таков, не в том положении и даже не с теми свойствами, какие я прежде замечал в нем. Таким образом, на основании изменяемости вещей, познаваемых чувствами, древние доказывали недостоверность и неистинность наших чувственных представлений о вещах; даже и из новейших лучшие философы удержали это мнение. Впрочем, последние не отвергали и реализм, по которому внешние предметы или явления суть более, нежели ничто и менее, чем самая истина, суть как бы призрачная завеса, стоящая между нашим мысленным субъектом (силою мышления) и субстанциальностию вещей. Впрочем, чрез явления, как призрачную завесу, разум наш может проникать в коренные свойства вещей, хотя не целостно и не полно.

2. Возражение от свойства силы мыслящей. В позднейшие времена этот идеализм явился с новою силою. По мнению Канта, человек самым ближайшим образом, непосредственно

занимается сам собою, знает только себя. Он непрестанно объят своими представлениями, так что не может выступить из круга их. А чтобы поверить свои представления с самыми предметами их и таким образом судить об истинности первых, надобно было бы поставить на одну сторону ряд представлений, на другую ряд предметов, самим же стать над тем и другим, чтобы видеть, соответствуют ли они друг другу. А как мы не в состоянии сделать это, то есть стать выше своих представлений, которыми мы, так сказать, обложены со всех сторон и непрестанно живем в них, то мы никогда не можем сказать, что представления наши точно соответствуют предметам представляемым. В этом состоит сила доводов, на которых идеализм Канта более всего опирается. Один из голландских мыслителей остроумно объясняет это подобием: пусть субъект в своих представлениях будет однороден с предметом представляемым, но из сочетания двух начал всегда произойдет нечто третье, не показывающее свойств ни того, ни другого. Как 5 и 3 составляют число 8, которое не есть ни 5, ни 3, так из соединения подлежащего с предметом, из взаимодействия их выйдет представление, которое не выражает свойств ни того ни другого. Потому мы не можем сверять своих представлений с самыми предметами, не обманывая самих себя.

Опровержение возражений. В ответ на изложенные возражения прежде всего надобно сказать, что предметы по отношению к нашим представлениям суть не только причина (causa efficiens) их, над которою, представления никогда не могли бы возвышаться, но вместе суть и первообразы, которым они точно соответствуют, разумеется, при известных условиях, и, следовательно, представления, как мысленные образы предметов, я могу всегда удержать в себе и прилагать к самим предметам. Нужно только раскрыть, каким образом я могу это делать.

Остановимся на первом возражении. Мы обманываемся, говорят, когда думаем в чувственных представлениях найти что-нибудь постоянное. Если мы не примечаем изменяемости в вещах, то это происходит вследствие нашей недальновидности

и непроницательности. С помощью искусственных орудий наблюдения мы видим много разнообразных явлений в каждой пылинке, в каждой капле воды. Лейбниц, которому физика обязана многими открытиями, доказывал, что в физической природе все живет и движется и те вещи, которые мы обыкновенно почитаем покоющимися, на самом деле не таковы; например, камень, по видимому есть не что иное, как кусок плотно сцепившихся мертвых частиц, но и он имеет жизнь, растет и изменяется,

Горы кажутся нам более всего постоянными, но и они не остаются всегда в одном и том же состоянии: они находятся в постоянном движении своего рода, не могли бы стоять, если бы силы притяжения и отталкивания непрестанно не действовали на них. Так, видимый покой, представляющийся нам в природе, держится непрестанною борьбою сил, короче: в физическом мире все переходит из одного образа бытия в другой, из одного состояния в другое, везде непрестанное изменение, движение, течение, жизнь. А когда предметы беспрестанно изменяются, то наши представления не могут иметь приложения к ним. Они истинны только в то мгновение, когда мы смотрим на предмет, но чрез минуту, когда мы хотим сверить свое представление, предмет совсем уже не таков и наше представление более не соответствует ему.

Но так ли это в самом деле? Точно ли во внешних предметах нет ничего твердого, постоянного и все, что представляют нам чувства, – один призрак? Вникая глубже, мы усмотрим, что в предметах есть нечто постоянное. Что же это такое? Это не самая материя вещей, которая непрестанно испытывает перемены. Но кроме материи, вещи не имеют ли некоторых пределов, путей, законов, которые остаются всегда неизменными, одинаковыми, постоянными и которые, так сказать, повторяются в переменах, примечаемых нами? Действительно, в природе самое изменяемое течет по неизменным некоторым орбитам и возвращается туда же, откуда начало свои изменения. Возьмем для примера времена года. В каждый час вид видимой природы превращается, так что здесь трудно было бы находить постоянство. Но наступает

другой год, – и повторяются те же явления: так, дерево чрез год опять получает прежний свой вид. Существа различных родов изчезают, но законы, по которым действуют неделимые одного какого-либо рода, остаются постоянными. Например, закон возрастания, расцветания, увядания в растениях одного рода действует скорее, а в растениях другого рода медленнее, но действование по сим законам в растениях каждого рода везде одинаково. Итак, хотя материя находится в непрестанном, так сказать, приливе и отливе, но формы, которыми она определяется, законы, по которым она образуется, не есть нечто текучее, но постоянное, неизменямое. Душа наша имеет свойственное от природы, так сказать, хранилище – память, в которое она слагает свои представления и, когда хочет, берет их отсюда. Проследим следующие положения: хотя материя находится в постоянном движении, и потому мы не можем прилагать свои представления к настоящим явлениям, но как законы, образующие материю, повторяются в одном роде существ те, в другом – другие, вследствие сего если нельзя поверять наших представлений по одним и тем же предметам или в одно известное время, то при встрече предметов того же рода или при повторении тех же процессов вполне удобно можем поверять свои представления, чего и требует скептик. Но если бы и за тем стали называть сверенные представления обманом, то еще есть способ узнать достоверность их. Надобно человеку обратиться к самому себе и рассмотреть свои действия в отношении к душе и телу, и тогда откроется, что он может несколько раз повторять одно и то же намерение или желание, например, ходить, сидеть и т. п. и столько же раз будет соответствовать этому намерению или желанию известное движение в теле. Или возьмем более сложное действие. Прежде какого-нибудь дела я вижу образующуюся во мне мысль о сем деле и могу обозревать его во всех подробностях. Теперь пусть несколько раз я воспроизведу эту мысль в своем воображении и изложу на бумаге обдуманное мною – что произойдет из того? Как я, предначертавши план картины, ясно, во всей подробности вижу его в своем воображении и могу несколько раз в мыслях своих воспроизводить его, так, по

моему намерению и желанию, столько же раз является картина, и во внешних обличиях совершенно соответствующая внутренним моим предначертаниям. Итак, не должно сомневаться, что есть точное сходство, соответствие между мыслями и внешним выражением их, когда одно и то же внешнее действие постоянно соответствует одной и той же мысли, несколько раз повторяемой в уме. Здесь нет никакого обмана. Потому что, смотря на другого какого-либо художника, занимающегося тем же делом, я примечаю, что он, как и я, сперва обдумывает в уме план, потом выражает его во внешних чертах и, повторяя это несколько раз, производит то же, что и я. После сего в праве же я утверждать, что, конечно, и в уме другого сперва возникает та же мысль или намерение, которыми определяется одинаковое действие, а отсюда справедливо замечаю, что дело есть выражение мысли, которая есть начало и образовательная причина оного. Итак, есть связь между внутренним представлением и выражением его во внешности. А это служит руководством к тому, как смотреть и на внешнюю природу. Если я вижу в ее действиях постоянный порядок и правильность, то необходимо должен предполагать за внешним внутреннее, за действиями – причины. Явления природы не суть явления беглые, пустые, но они подчиняются известным законам. Таким образом от изменяемости, текучести, так сказать, я тотчас перехожу к законам, которые повторяются в изменениях, и если эта изменяемость происходит по известным, одинаковым процессам, то от одинаковости действий я имею право заключать к одинаковости причин, так как без причины нет ничего, и, по-видимому, объятое смертию не могло бы существовать, ибо бытие есть действование сил. Посему во всей природе всегда есть жизнь, которая проявляется хотя в бесчисленно различных, но всегда постоянных процессах, происходит по одинаковым законам. Таким образом, никогда не будет скачка в заключении, если мы всегда будем приписывать одинаковые действия или явления одинаковым причинам и чрез то имеем средство избавиться от круговращений, в которых находятся скептики.

В этом же смысле можно отвечать и на другое возражение. И в нашей душе есть нечто постоянное, твердое, основное. Оно может остановить и удержать непрестанно пробегающие, сменяемыя друг другом представления. Во внешнем движении всякое действие есть совершенное повторение своей причины, оттого и происходит в ней непрестанное круговращение. Но и в душе нашей есть многообъемлющие акты познания. Хотя чувственность действует непрестанно, но в каждую минуту с действиями внешних чувств действует душа и другими своими силами. Принимая на себя воздействие различных предметов, душа наша в то же время слагает в себя внешние впечатления и удерживает оные, имея в себе для того особенные формы внутреннего чувства – воображение и память. Воображение обнимает и удерживает вид самого предмета, действующего на чувства, а представление и субъективное состояние души, какое она испытывает при рассматривании известного предмета, сохраняется памятью. Таким образом, душа, обращаясь чувствами к познанию внешнего мира, строит, так сказать, в самой себе внутренний мир представлений, слагает их в богатое хранилище образов и воспоминаний, удерживает здесь те впечатления, какие она восприняла из внешнего мира. Посему, когда повторяется то же явление, душа наша тотчас признает оное, как оно представляется ей в настоящую минуту, и, взяв хранящееся в памяти прежнее представление, сличает его с этим новым представлением и если находит, что одно с другим во всем сходно, то по справедливости почитает свои представления верными. Итак, вопреки утверждению противников, при самом быстром потоке представлений и впечатлений, душа удобно может остановиться и возвыситься над рядом как притекающих впечатлений, производимых предметами, так и над рядом представлений, образующихся из этих впечатлений, и видеть, таким образом, взаимное их соответствие или несоответствие. Это особенно можно видеть при составлении общих понятий. Что тогда делает рассудок? От множества разнообразных предметов он отвлекает однородное и соединяет в одно общее признаки, которые составляют или содержание (compregensivel intensio conceptus), или объем его

(extensio, sphaera). Как душа наша могла бы делать это, если бы совершенно увлекалась потоком разнообразных представлений? Общность понятий необходима для отделения разнородного и приведения к единству того, что однородно, что соответствует одно другому, что связуется одно с другим. А такой акт нашего рассудка не есть что-нибудь беглое, пустое, а происходит на некотором постоянном основании с некоторым исследованием, суждением – короче, предполагает в душе познание о предметах твердое, основательное. Далее силы души имеют свои законы. В то время, когда душа определяет в своих представлениях внешние предметы, она сама в своем действовании определяется внутренними законами. Таким образом, для познания предметов есть нечто твердое и в самых законах, прирожденных познавательным силам нашей души, когда она по этим постоянным своим законам образует свои представления: ужели они должны быть одною пустою игрою? Что следовало бы тогда заключить о Виновнике духовной нашей природы, Высочайшем Устроителе сих законов? Верно и крепко слово Декарта: «Бог не может обманывать». Посмотрим на формы пространства и времени, как на постоянные законы познавательной чувственной нашей способности: они суть как бы мера нашей души, в которую влагаются впечатления предметов, они же и дают нам возможность выходить из круговращения явлений. Что же будет, если это только игра? Ужели Творец произвел нас для обмана, так что и самое сознание наше есть иллюзия? Это есть уже верх нелепости, безотчетного ожесточения и отчаяния противников! Итак, есть постоянное и вне нас, в самих предметах, познаваемых нашими чувствами, и в нас самих, в основных формах нашей познавательной деятельности; вследствие того, мы можем стоять выше потока представлений, таким образом можем несомненно уверяться в соответствии наших представлений предметам представляемым.

Но есть еще идеализм более тонкий и благовидный. Это идеалистический образ воззрений Эккартгаузена, который утверждает, что достоверность чувственных познаний (которыми, у него и ограничивается весь круг нашего познания)

есть только относительность, зависящая от свойств и состояний наших чувств. То есть мы можем признавать за истинное такое или другое познание потому только, что такова или инакова наша организация, или состояние чувственных наших органов; с переменою же организации должны измениться и наши познания, затем должна измениться для нас и самая истина. Для устрицы мир несравненно теснее, чем для животных, одаренных большим числом чувств. Напрасно станут говорить слепому о солнце, цветах и о других красотах видимой природы; больному желтухою все предметы представляются окрашенными в желтый цвет. Таким образом, если бы какой-либо другой род существ или мы сами имели чувства более тонкие, или получили более пяти чувств, или же владели чувствами совершенно иными, то вместе с этим изменился бы вид всех предметов, изменилась бы вселенная, открылся бы новый мир, столько же невообразимый для нас в настоящем состоянии нашем, сколько, может быть, невообразим наш мир для существ, с иною организациею чувств. Чувства наши это нечто иное, как оптические стекла, в которых один и тот же предмет представляется то большим, то малым, то черным, то белым и проч. Но в самом ли деле опровергается этим возражением истинность наших чувственных позиций? Следует ли из этого заключить, что доставляемое чувствами есть только призрак? Но известно, во-первых, что чувства, как бы они ни были несовершенны, сами по себе никогда не обманывают, а обманывают нас только умозаключения, поспешно выведенные из данных опыта, то есть, когда то, что представляется нам истинным под известными только условиями, почитаем вполне истинным. Но эта неправильность заключений зависит уже не от чувств. Чувственные наши познания могут быть всегда истинными, только для их истинности требуется, чтобы вещи испытываемы были всеми чувствами, какими только можно испытывать, притом здоровыми, неповрежденными и в надлежащей близости или отдалении. В противном случае, если для познания предметов употреблены будут не все нужные средства и условия, то чувства весьма легко могут ввести в обман. Далее, во-вторых, пусть частные свойства частных

чувств различны, пусть они подвержены разным изменениям, однако есть в них нечто общее для всех их, нечто постоянное, что при всех изменениях остается одинаковым, неизменным. Локк справедливо делит качества вещей на принадлежащие исключительно каждой из них (qualitates secundariae) и на общие и коренные, относящиеся ко всем без исключения (qualitates primariae). Под первыми разумеются те свойства вещей, которые познаются только тем или другим в отдельности чувством, последние качества остаются общими для всех чувств или для многих из них. Таковы: бытие, протяженность в пространстве, местное отношение, фигура, непроницаемость, движение. Потому и чувства, которыми познаются первые, называются вторичными (secundarius sensus) – это известные пять чувств, а то чувство, которым познаются общие и коренные чувства вещей, можно назвать первичным (primarius sensus), это есть, так сказать, общие чувства, объемлющие все прочие. Вторичные чувства могут изменяться с изменением организаций, следственно, могут представлять и вещи так или иначе, но первичное чувство всегда неизменяемо, одинаково во всех возможных субъектах, имеющих чувственность, сколько бы ни была различна их организация. Главная форма чувственного воззрения, форма пространства, прирождена всякому существу, одаренному чувственностью; она есть как бы простертие чувственности, без нее чувственность не могла бы существовать. Итак, по этой-то форме всегда мы можем с точностию поверить свойства вещей, подлежащие ей и как бы сродные с нею. После этого пусть говорят, что чувства наши суть оптические стекла, которые то уменьшают, то увеличивают вещи; сравнительные или относительные свойства величины, сколько бы ни изменялись, тем не менее останется в нас постоянное общее представление величины. Хотя бы не было и зрения, но если можно касаться предмета одним каким-либо чувством, то необходимо получается представление величины – чего-то подле меня и вне меня находящегося. Итак, сколько бы ни изменялась наша чувственность, но основные свойства, которые она необходимо ищет в вещах, всегда одинаково будут представляться ей, и таким образом она доставляет верное

познание предметов. Говорят еще: можно ли приписывать характер истины чувственным воззрениям, когда Бог, истинно все видящий, не имеет их? Мы тогда постигали бы истину, когда представляли бы предметы согласно с мыслями всевидящего Творца их. Но Бог не имеет форм чувственного воззрения; Он одним актом созерцания (unico contemplationis actu) проникает во внутреннее существо вещей, между тем как наши воззрения различны и останавливаются на одной поверхности предметов. Но этим возражением ничего не опровергается. При множестве и различии форм воззрения, из которых каждая имеет свою относительную или сравнительную истинность, может и должен быть один истинный в высочайшей степени способ воззрения, который, хотя непостижим для нас, необходимо должен быть приписан Богу. Всевидящий созерцает не только сущность всех вещей, но и всякий образ проявления сущности и потому объемлет одним актом созерцания и все чувственное; потому что оно есть Его творение. Художник, прежде чем изображает какой-нибудь предмет на картине, в уме своем видить план, или внутреннее построение этой картины; так и Бог от века в одно мгновение видит все чувственное. Потому Бог и сотворил чувственные вещи, что видел их прежде в своих идеях. Он от вечности имел мысль, за мыслью последовало дело. Из того, что в Боге нет однородности с предметами чувственными, не следует, что Он будто бы не может обнимать их своим воззрением. Когда Он самое зло, не только несродное, но и противоположное существу Его, видит и направляет к благим целям, то может ли Он не видеть чувственных предметов, создаваемых Его всемогуществом? Для ограниченных существ, конечно, необходимо, чтобы предметы, представляемые ими имели сродство с их чувственностию, дабы могли производить на нее впечатления. Но высочайше независимому Существу, которое не подчиняется воздействию внешних предметов, возможно видеть чувственное без тех чувственных форм воззрения, какие имеем мы.

Итак, доказано нами, что внешние предметы в отношении к нам суть не только причины, но и первообразы наших представлений, отражающихся в сих последних, то есть что

точно есть в предметах свойства, которые соответствуют чувственным нашим представлениям. Иначе где могла бы заключаться причина того, что мы имеем такие и не другие представления о чувственных предметах?

Она, если не вне нас, то в нас самих. Но душа наша есть существо простое, единичное, сколько бы она ни полагала и ни противополагала свое *я*; в акте своего сознания всегда отражала бы только свое единство. Откуда же различные образы предметов? Может быть, это только построения творческого нашего воображения и вся жизнь наша есть не иное что, как непрерывное мечтание, иллюзия, воображение? Но воображение в своих построениях повторяет только то, что получило чрез чувства или если взять в рассмотрение воображение производительное, оно приводит только в новые формы и сочетания принятые чувством образы и таким образом составляет нечто, как будто независимое от внешних впечатлений. Итак, многообразие чувственных представлений остается необъяснимым, если происхождение их приписывать с Фихте одному нашему *я*, которое неделимо, невидимо, для внешних чувств единично. А если нельзя производить чувственных представлений из нашего я, то причина происхождения их вне нас, в действующих на наши чувства предметах, которым наши представления соответствуют. Для этого, как уже замечено выше, нужно различать общие и частные свойства предметов чувственных. Первые неразрывно соединены с устройством чувственной способности и при всех ее изменениях, очищениях, извращениях остаются постоянными, а потому и познание чувственных предметов с этой стороны может быть твердое, постоянное. Что касается до частных свойств чувственных предметов, то познание оных с изменением или усовершенствованием самих чувств может также изменяться и усовершаться. Впрочем, познание и сего рода имеет долю истины, хотя не исчерпывающую сущности предметов, ибо и оно происходит не из ничего, но из самых свойств предметов. Только за этим познанием предметов может быть более глубокое и более полное познание их; эмпирическая истина, постигаемая чувством, завимает самое низшее место,

выше ее познание причин, а еще выше сего открытие идей, то есть познание того, какие духовные действия проявляются в каком-либо предмете. Так, слушающий прекрасную музыку может ощущать гармонию звуков, но это еще не значит, что он постигает самое истинное в музыке. Это есть только испытываемое чувствами его воздействие музыкальных звуков, но собственно не составляет знания музыки. понимание основ ее – от чего происходит гармония звуков – совсем уже не постигаемое чувством слуха, заключает в себе более истины. Но и это еще не высокая истина, если мы умеем объяснить один механизм, последование действий из своих причин. Но познание того, что артист хочет выразить гармониею звуков, какие хочет излить в них чувства – вот высший род истинного понимания музыкального искусства.

Опровергнув идеализм во всех его видах, мы теперь можем воспользоваться от него тем справедливым заключением, что в чувственных наших представлениях нет еще полной, всегда себе равной истины... Хотя чувственное наблюдение открывает свойства вещей не воображаемые, мечтательные, но подлинные, действительно принадлежащие им, но еще оно не доходит до полного познания внутренней сущности вещей, положенной в основание бытия их; чрез чувства мы касаемся только поверхностных свойств вещей – внешних явлений; но самая сущность вещей скрывается за явлениями и выше, и обширнее явлений.

Пространство и время, как коренные формы эмпирического познания

Далее Онтология должна не только доказать, действительно ли существуют предметы чувственных представлений, но и исследовать, с какими коренными свойствами они существуют. Руководством для нас к познанию таких свойств будет служить наблюдение над первоначальными формами чувственного восприятия. Но дабы Онтология не рассеивалась по бесчисленному множеству свойств и принадлежностей предметов эмпирического познания, необходимо иметь в виду, что ее предмет только всеобщие, коренные, необходимо принадлежащие вещам свойства, и в самом эмпирическом познании следует обратиться к коренным и всеобъемлющим формам и законам чувственной познавательной способности. В предметах, подлежащих чувственному познанию, есть частные и случайные свойства, которые можно упустить из внимания, но есть другие свойства, которые остаются постоянными при всех действиях и изменениях нашей чувственной способности и без которых, по необходимым ее законам, мы не можем представлять известную область предметов. Дело Онтологии в таком случае – показать, что этим субъективным формам нашего познания действительно соответствуют свойства самых предметов.

Обращаясь к действованию чувств внешних, примечаем, что мы можем опустить из внимания различные случайные и изменяющиеся свойства внешних предметов, например, цвет, запах и проч., однако все еще деятельность чувственной нашей способности от того не пресечется; вообще в ней останется стремление отыскивать что-то простертое, положенное одно подле другого, то есть остается форма пространства. Следовательно, форма пространства есть не иное что, как необходимое стремление (nisus), направление души нашей искать предметов, одного подле другого положенных. Если бы изгладилась эта форма в нашей чувственной способности, тогда и действование внешних чувств пресеклось бы. Наблюдая над

деятельностью чувства внутреннего, примечаем также, что различные качества, подлежащие его наблюдению, как то: излишество, приятность, доброту и проч. мы можем опустить, но никак не можем изгладить в явлениях души того свойства, по которому одно следует за другим, или последования различных ощущений одного за другим, т. е. форму времени, которая есть такое направление души, по которому она ищет предметов одних после других. Если бы изгладилась эта форма внутреннего чувства, тогда бы надлежало совершенно изгладиться и самому чувству, тогда душа осталась бы в каком-то отрешенном, безвременном состоянии созерцания, чего мы не можем представить. Таким образом, формы пространства и времени суть первоначальные свойства и законы нашей чувственности.

Но существуют ли пространство и время, как нечто вне нас и принадлежат ли самым предметам – решать это остается Онтологии.

Канту, обратившему особенное внимание на теорию пространства и времени, можно отдать честь за то, что он первый весьма хорошо и верно понял, что это суть первоначальные необходимые формы нашей чувственности, но он не решился приписать оные самым вещам, даже отвергал всякую попытку доказать действительное объективное бытие их вне нас. Нам следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного и воспользоваться тем; чего не достает – дополнить, прочее оставить. Лучший из его последователей и более других основательный Круг излагает теорию Канта о пространстве и времени в следующих положениях.

Поелику пространство и время представляются нам как единство бесконечно разнообразного, вне нас положенного одно подле другого или одно после другого, то посему пространство и время не могут быть: 1) ни действительными предметами, вне нас существующими; 2) ни свойствами, или отношениями вещей; 3) ни общими понятиями, составленными чрез отвлечение, между тем, однако же, они не пустые вымыслы воображения, но такие представления, которые относятся к чему-то первоначальному в душе нашей. Потому истинность

пространства и времени не в том состоит, чтобы они реально существовали вне нас, но в том, что эти представления основываются на первоначальных законах нашей чувственной способности познания, которая все подлежащее ее наблюдению не иначе представляет как под этими формами. «Я не знаю, – продолжает Круг, – подлинно ли существуют вещи одни подле и после других; знаю только, что действующее на мои чувства, не иначе должно представляться мне, как в подлебытии – пространственности, и послебытии, или временности».

1. Пространство и время не суть предметы, существующие вне нас. Если бы они были такими, то были бы как бы некоторыми влагалищами, то есть необходимо было бы предполагать для них новое пространство и время, и для сих опять новые влагалища, и таким образом в бесконечность. Основываясь на том же законе, мы спрашивали бы: где эти предметы существуют и в каком времени, доколе наконец не остановились бы на чем-то простирающемся в беспредельность как величине бесконечно неопределенной.

2. Если бы пространство и время были свойствами или качествами вещей, находящихся вне нас, то когда бы мы изгладили в мыслях своих все внешние предметы, а это мы можем всегда сделать, тогда и эти качества необходимо были бы изглажены. Но, напротив, можно отвлечь все внешние предметы, вынуть, так сказать, из пространства и времени, между тем обе эти формы останутся в душе нашей, хотя бы все чувственные качества вещей были уничтожены. Поэтому геометрические построения мы можем всегда продолжать, все будем заниматься чем-то, а не ни чем. Чувственные качества даже мешают точности и правильности геометрических построений, как это заметил Платон. Итак, пространство и время, остающиеся в душе нашей по уничтожении всех предметов, не могут быть свойствами или качествами вещей, находящихся вне нас.

3. *Они* не могут быть и понятиями отвлеченными. Всякое общее понятие составляется тогда, когда мы сравним многие представления, разнообразное, общее им отделяем и (слагаем) подводим под один взор, и когда образуется такое

представление, содержанием которого служат общие признаки многих предметов, то это будет понятие отвлеченное. Но пространство и время нельзя представлять такими величинами, нет предметов, с которых они были бы сняты, как общие признаки, нет образов, из сравнения которых мы могли бы извлечь понятия о пространстве и времени как общие – напротив, эти представления предшествуют представлениям частного пространства и всякого частного времени. С появлением нашим на свет и с пробуждением познавательной силы, без всякого научения, уже ищем их в предметах. Не в нас влагаются эти понятия, но мы влагаем в них предметы, как бы в некоторую меру. Нельзя сказать, чтобы частные пространства и времена были различные представления; напротив, все частные пространства и времена не иначе представляются нам, как отсечения, участки безмерного пространства и времени. Итак, представления о пространстве и времени суть представления о чем-то простирающемся в бесконечность, а такими они не могли бы быть, если бы они отвлечены были от частных пространств и времен. На сих представлениях основана та теорема в геометрии, что всякая линия и всякая величина может простираться и расширяться в бесконечность. Итак, представления пространства и времени не могут быть отвлеченными понятиями.

4. *Но они не могут быть также вымыслами воображения.* Тогда они не имели бы той всеобщности и необходимости, по которой никто, одаренный чувственностию, не может изгладить их из чувственного воззрения, но непременно должен влагать в них все свои чувственные представления. Вследствие этой всеобщности и необходимости они не могут быть вымыслами воображения, произвольно составленными.

Итак, что такое пространство и время, по мнению Канта? поскольку в духе нашем ничто первоначально не может быть ограничено, а существуют только формы, законы, направления деятельности, потому и в представлениях, принадлежащих чувствам, внутреннему и внешним, первоначально ничто не может быть представляемо, как только оные формы, так что мы не можем созерцать ничего в чувственном мире, созерцая в

иной форме. Итак, это есть первоначальный закон души нашей, по которому она все разнообразное представляет в безмерном пространстве одно подле другого или одно после другого, так что все предметы представляются нам вмещающимися в некотором целом, однородном, непрерывном, неограниченном количестве или величине, которая по отношению к предметам, положенным один подле другого называется пространством, а по отношению к предметам, существующим один после другого, – временем. Итак, они суть: 1) чистые представления a priori; представления или воззрения чувственные (intuitiones); 3) представления всеобщие и необходимые.

1. Пространство и время суть представления a priori не в том смысле, чтобы они были прирождены душе нашей, ибо все представления суть порождения души нашей во времени, но в том смысле, что относятся к чему-то первоначальному в душе, не зависящему от опыта, то есть к действованию души с самой собою прежде опыта. Итак, хотя они, как представления определенные, не ранее раскрываются, как когда мы обращаемся к предметам чувственным, однако нельзя назвать их представлениями эмпирическими a posteriori, ибо все опытные представления относятся уже к пространству и времени и с ними сообразуются – следовательно, уже предполагают оные.

2. Пространство и время суть представления чувственные, потому что предметом или содержанием их служат пространство и время, относящиеся к вещам чувственным. Если бы они не были представлениями чувственными, то были бы понятиями и, следовательно, посредственными представлениями, составленными из соединения признаков; но таковыми, как мы видели, они не могут быть. Они суть нечто целое, к которому усматриваемые чувствами пространства и времена относятся как участки. Каждое понятие заключает в себе многие различные признаки (argumentum), или много разнородных вещей под собою (sphaera, extensio). Но пространство и время суть нечто однородное, само с собою совершенно сходное. Итак, они не могли быть понятиями, а

необходимо должны быть признаны за чувственные воззрения (intuitiones).

3. Они суть воззрения всеобщие и необходимые, почему и выводимым из них математическим положениям пространства и времени принадлежит известность, всеобщая и необходимая твердость (valor). Необходимость же этих воззрений и необходимая твердость видна из того, что, изгладивши все чувственные определенные представления, не можем изгладить представления пространства и времени; всякий одаренный чувственностию необходимо представляет предметы под сими формами.

Таким образом, поскольку действительное бытие, как оно представляется чувствами, является под формою пространства, как действующее одно подле другого, и под формою времени, как действующее одно после другого; и поскольку существующее в пространстве, существует также и во времени – одно после другого, то первоначальные формы чувственной познавательной способности разрешаются на три формы, то есть мы вынуждаемся всему действительно существующему приписывать три свойства или принадлежности, которые имеют свое основание в природном способе нашего чувственного воззрения, они суть:

1) Пространственность – бытие в пространстве одно подле другого.

2) Временность – бытие во времени одно после другого.

3) То и другое в совокупности – совокупно-бытие в пространстве и времени – одно подле и после другого.

Пространство имеет три протяжения: в длину, ширину и высоту или глубину. Если мы представляем их все вместе принадлежащими какой-либо вещи, то из соединения их происходит представление толщины (crassitudo), иначе сказать, взятые все вместе они составляют тело, имеющее толщину. Время же имеет одно протяжение, которое по аналогии с формою пространства мы можем назвать длиною и представлять как бы линиею, простирающеюся в беспредельность. Во времени различаются три момента – настоящее, прошедшее и будущее. Для ясности мы можем

представить себе это так: пусть точка двигается по безмерному пространству и своим движением описывает линию. Представим теперь, что некоторая часть линии пройдена, а другую остается еще пробегать. Первая из сих, непрестанно увеличивающаяся, будет прошедшее, а последняя, час от часу уменьшающаяся, – будущее; настоящее же не означает особенной части, но есть как бы самая точка, есть одно только мгновение. Время потому преимущественно означается чрез линию, что в нем не можем ничего более различать, кроме непрестанного последования далее и далее вперед, в беспредельность. В чувственных предметах можно находить и другие сходные с временем образы: так, например, образ потока, непрестанно текущего вперед; шара, безостановочно катящегося вдаль; птицы, горизантально летящей по воздуху. Пространству принадлежит протяжение или растяжение во все стороны (extensio), а времени – протяжение собственно вперед (protensio).

Вся эта теория Канта основательна, если смотреть на пространство и время с субъективной точки зрения, как на первоначальные законы познавательной нашей чувственной способности и не искать прежательной (объективной) их реальности.

Но принадлежат ли формы пространства и времени вещам, действительно существующим вне нас, – это остается разрешить нам самим. Для этого рассмотрим подробнее теорию Канта и покажем, что в ней должно принять и что не должно. Кант, объясняя пространство и время, определяет их и с положительной, и с отрицательной сторон. И потому утверждает:

а) Что они не суть вымыслы и мечты воображения, – это совершенно верно и доказано Кантом основательно.

б) Что они *не могли быть отвлеченными понятиями* – и это также верно, потому что нет таких различных предметов, с которых бы можно было снять общие черты и из них составить понятие о пространстве и времени. Все частные пространства не суть различные предметы, но отдельные части целого и полного пространства, простирающегося в безмерность, без

которого чувственная вещь не имела бы большей или меньшей длины; самое же расстояние не может быть видимо, ни ощущаемо подобно цветам и звукам. Во всех наших пяти чувствах для этих тонких свойств нет особенного чувства, но свойства, подлежащие чувствам, влагаются, так сказать, в эти общие формы.

в) И то верно, что пространство и время не суть самостоятельные чувственные вне нас предметы, как бы формы видимые, ощущаемые чувствами вместилища для предметов.

4) Верно доказано и то, что они не суть свойства вещей, ибо свойства вещей неразлучны с самыми вещами. Как вещи, так и их качества мы представляем влагаемыми в пространство и время, но когда все сие обратно выделим, то останется это ненаполненное вместилище. Геометр, не наблюдая чувственных качеств предметов, составляет из пространства различные построения, которых не видит в опыте, но которые будут иметь реальность, потому что и по уничтожении всего чувственного останутся формы пространства и его закон. В этом смысле Кант справедливо не признает пространство и время чувственными качествами вещей.

Итак, что же они? Согласиться ли с Кантом и отвергнуть предлежательность пространства и времени или нужно искать других объяснений к подтверждению объективной их реальности?

Что такое пространство и время по мнению Лейбница? Есть еще способ объяснения их, который принят был в школе Лейбница. По этому объяснению, пространство и время суть отношения вещей. Ибо одним предметам мы приписываем совокупно-бытие одного подле другого (simultaneitas), то есть пространство, а другим – преемственность, бытие одного после другого (successivitas), то есть время. Что же это такое, как не взаимные отношения вещей? Это объяснение не было принято школою Канта, но оно близко к истине. Кант затруднялся понять, как отношения вещей вне нас могут быть чем-нибудь действительно существующим. Это-то и должно нам уяснить и доказать против теории Канта.

Чтобы яснее представить, как пространство и время могут быть отношениями вещей реальными, то есть не такими, которые мы от себя переносим в природу, не имеющую будто бы никакого размера, но которые принадлежат ей прежде всякого опыта (что нужно сделать в защищение здравого смысла и общего понятия о пространстве и времени), возьмем в пособие понятие о неограниченном и ограниченном, о силе ограниченной и неограниченной. В прежних онтологических исследованиях мы видим, что в природе кроме явлений и действий должны быть силы. Сначала мы утвердили, что в нас есть представления или действия, далее, что есть подлежащее сих представлений, действующая сила – душа, или иначе – я. Теперь обратимся к сознанию и посмотрим, как эта сила действует. Силе свойственно действовать, то есть изводить внутреннее во внешность. Например, внутри практической силы воли есть намерение, этой силе свойственно извести внутреннее намерение во внешность, есть и законы, по которым она должна изводить внутреннее во внешность. Также внутри познавательной силы ума есть идеи, есть законы познания, и ей свойственно не оставаться бездейственною, но открывать соответствующие бытию вещей представления. Внутри физической силы движения есть предрасположения действовать и отвне принимать в себя, по своим законам, воздействия внешних предметов. Итак свойственно силе действовать, то есть внутренние свои законы, направления, возможность для исполнения (potentia agendi) выражать во внешности. Сознание уверяет, что есть в нас такие силы, обнаруживающиеся в различных действиях. Если взять понятия действования сил, не советуясь с опытом, то действовать – значило бы беспрепятственно, без всяких задержек и ограничений выразить во внешности весь запас возможных деятельностей. Здесь-то и нужно нам обратить внимание на различие между силою неограниченною и ограниченною. Тогда все, что по сущности нашей природы возможно нам, мы могли бы беспрепятственно вдруг выражать во внешних действиях. Так, то, что есть в познавательной силе возможного для обнаружения, например, богатство идей, тотчас бы проторглось,

проявилось для нашего сознания. Или если нашей физической силе движения свойственно преодолевать препятствия, расширять себя, вовлекать в себя извне, то, по предположенному понятию, она должна была бы без всяких задержек расширяться на все и все вовлечь в себя. Но на самом деле не бывает так. Душа наша имеет не все, что по сущности своей духовной природы могла бы иметь, ибо как в обнаружении физической жизни, так и духовной она непрестанно задерживается препятствиями, все, что могла бы извести, никак вдруг не изводит, но производит одно за другим, получает одно после другого. И поскольку прежде всего начинается в нас деятельность физической силы движения, то мы познаем по опыту, что при первых своих обнаружениях она стесняется на пути своего расширения, встречаясь с силами, действия которых полагают ей препятствия расширяться далее и далее, так что свойственное силе движения действование не может распространяться в беспредельность. Возьмем еще силу зрения. И она, встречая во внешних предметах разные преграды к своему разширению, не может простирать своего стремления в безграничное пространство, но останавливается на известных границах. Так и всякая чувственная сила стремилась бы в беспредельность, но от смежных сил, прежде неведомых ей, задерживается, ограничивается ими в своем расширении. Она может расширять сферу своей деятельности и возрастать в крепости, чтобы принимать в себя и обымать большее и большее число предметов познания, но никогда не может овладеть всем, чем она могла бы владеть. Наблюдая и над деятельностию высших духовных наших сил, мы еще более усматриваем подчинение их тому общему закону, по коему силы, обнаруживаясь в своих действиях, никогда вдруг не проявляют всех их; что некогда они будут иметь, того теперь нет; имея что-либо, вновь лишаются прошедшего, ибо все настоящее состояние есть уже иное, нежели прошедшее; последовало или возрастание или оскудение силы – это уже не то, что было за минуту. Таким образом, происходит непрестанная преемственность – приращение или уменьшение.

Первое ограничение, по которому физическая сила, стремящаяся в беспредельность и все вовлечь в себя, не может достигнуть сего, но останавливается действиями внешних сил и расширяется на внешнее постепенно, есть пространственность, или закон, положенный на ней и связывающий ее, есть закон пространства. А то свойство, которое принадлежит как физическим, так и духовным силам, то есть, что они не вдруг проявляются в своих действиях и не вдруг все обнимают, но выражают одно за другим, приобретают одно после другого, так что непрестанно нечто в них прирастает или оскудевает и состояния непрестанно изменяются, есть временность, или закон времени. Итак, чтобы объяснить, как пространство и время суть отношения вещей, надобно воспользоваться понятиями силы ограниченной и неограниченной. Свойство неограниченной силы состоит в том, что она действует на все и действует без перемен, без приращения или оскудения, обнаруживает вдруг без всякого задержания все, что может и хочет обнаружить. Но ограниченной силе это не свойственно; она удерживается и останавливается прилежащими ей силами, может расширять далее свои границы, но не может вовсе уничтожить или переступить их. А это и есть лежащий на ней закон пространства. Далее душа не только в действиях физических, но и в духовных не все то, что могла бы выразить, проявить, выражает и проявляет вдруг, но обнаруживает одно за другим, преемственно, получает в одно мгновение то, чего не имела в предшествующее. Это и есть закон времени, лежащий на ней.

Когда мы испытываем это над нашею ограниченною силою, что она не одна, но на пути своем встречает и другие силы и от них получает взаимно – действие (reactio), равно и сама действует на них, то очевидно, что и другие силы ограниченные, находящиеся вне нас, также от нашей или от других сил встречают себе препятствия. На этом основании мы можем перенести тот же закон и на те силы, которые действуют вне нас. Когда переносим оный, то и получаем истинное понятие о пространстве и времени. И в первом случае они были бы уже не одними формами наших представлений, но действительными

границами, лежащими отвне и извнутри на нашей силе. Но мы имеем право перевесть их и далее – на другие силы. Сознавая ограниченность своей силы, мы в то же время замечаем, что и на ней лежит закон ограничения для внешнего и внутреннего ее развития. Итак, пространство и время не суть ни чувственные предметы, ни вместилища их, ни отвлеченные понятия, но способы отношения вещей одних к другим, способы ограничения вещей одних другими. Именно способы внешнего ограничения вещей во внешнем развитии сил есть пространство, а способ внутреннего ограничения сил – время. Нет нужды, что они не суть чувственные предметы, но как способы ограничения сил сами в себе невидимы, неосязаемы, тем не менее они действительны. Ибо как действительно существует сила, так действительно присущ ей и закон ее; сила без закона не только не существует. но не может быть представлена. Сила может являть себя. Закон есть нечто совершенно невидимое, но из этого не следует, чтобы сей закон был в самой силе, он сознается нами, он может быть прирожден нам, но тем не менее будет существовать и в самых вещах; из того, что эти отношения невидимы, не осязаемы для нас, не следует, что они существуют только внутри нашего духа, они могут быть и вне нас, в самых вещах. Сколько действительно то, что существуют вещи, столько же действительно и то, что они ограничены. Если это справедливо, то справедливо и то, что это ограничение находится не только в нас, но и в самых вещах вне нас.

Итак, объективное значение пространства и времени доказывается, во-первых, из собственного нашего сознания, из наблюдения над собственными нашими физическими и духовными силами. Мы примечаем, что действование их ограничено, что круг развития их сначала бывает тесен, потом более и более расширяется. К объяснению сего, мы не можем далее a priori представить другой причины, кроме той, что есть преграды, препятствия, задерживающие их действия, что есть другие силы, ограничивающие их развитие. Это подтверждается и опытом. Итак, умствование и опыт согласно подтверждают, что эти ограничения суть не иное что, как другие силы,

воспящающие нашу силу. И это одно сознание есть уже достаточное побуждение к тому, чтобы не сомневаться в действительности пространства и времени, не только как законов чувственного представления, но и как законов бытия вещей, неразлучных с ними. Ибо иное положение – что мы так должны представлять, а иное – что не можем иначе действовать; первое есть только подлежательное, а второе предлежательное. Доколе мы признаем пространство и время только преждеопытными законами нашего чувственного познания, дотоле они имеют бытие субъективное, подлежательное. Но как скоро мы даем им значение законов действования и развития сил, то они делаются чем-то объективным, предлежательным, отношениями вещей, имеющими бытие в самых силах, невидимыми, но действительными отношениями, лежащими на вещах и связующими оные.

Далее, если бы пространство и время были только законами субъективных наших представлений, а не вместе и законами бытия вещей, то что должно было бы нам думать о всем, существующем вне нас? Что все это – и наше тело, и все другие видимые существа, если они не связаны этими законами ограничения? Если бы это было так, то все, подлежащее нашим чувствам, было бы нечто бесформенное, несвязанное законом, ничем не ограничаваемое, vaguum, diffluens, dissolutum, нечто пустое, хаотическое, сливающееся в одну массу пустую без всякого порядка, а мы сами вводили бы в природу вещей порядок, форму, очертание, размер. Но это значило бы представлять творение без мудрого Творца, находить нечто более странное, нежели Эпикуровы атомы. Если вне нас нет порядка, а только мы по необходимым законам познавательной нашей силы должны так представлять, то что будут самые наши представления? Не иное что, как ложь, обман, пустая мечта. Напрасно мы будем прибегать к тому, что это суть необходимые законы, ибо это будет еще опаснейшая крайность. Если бы мы признали представления эти только пустыми вымыслами или игрою воображения, то это была бы ложь только некоторых. Но когда утверждают, что они основаны на всеобщих законах, то,

очевидно, это есть коренная, принадлежащая всем ложь и обман. Скажем более: все вне нас будет или ничтожество, или одна субстанция Спинозы, или, наконец, тот непонятный для нас океан, который называется хаосом. Но хаос есть вещь немыслимая: не может быть, чтобы масса вещей ограниченных существовала без всякой формы. Если укажут нам на хаос, бывший в первый день творения, то вовсе нельзя понимать его в строгом смысле, в смысле бесформенной совершенно материи или так же, как представляли его себе греческие мудрецы. Абсолютно бесформенная материя есть одно рефлективное понятие, на самом же деле материя и форма, какова бы последняя ни была, неразлучны. Вообразим ли огромную груду песчинок или некоторое слияние, подобное слиянию воды или воздуха, – все не можем представить материи без формы. Если она некогда была пустою и неустроенною, то это означает только неимение тех частных установившихся форм, тех мудрых расположений, которые после введены в материю, а общее сочетание и очертание материи было с первой минуты ее происхождения. Кант хочет воображать материю без формы, когда всякое сочетание разнообразного приписывает душе нашей, а существует ли оное вне наших представлений – почитает неизвестным. Разнообразное совсем без формы есть вещь невозможная; или оно должно иметь какую-либо форму (чего, впрочем, не видно из Кантова учения, ибо все всеобщие признаки существующего полагаются только в нас, всякое ограничение приписывается только душе нашей), или, как замечает Маймонид в разборе критической философии Канта, должно быть абсолютною субстанциею Спинозы. Итак, чтобы не кружиться самым странным образом в этих немыслимых понятиях и чтобы не отрекаться от непосредственного, ближайшего и общего всем сознания ограниченности действующих в нас сил и о причине ее, заключающейся во внешних силах, должно признать, что пространство и время существуют не в нас только, но и вне нас, в самых вещах; пространство – как способ внешнего ограничения бытия и действования вещей, время – как способ внутреннего и внешнего ограничения бытия и действования.

Но здесь встречается затруднение, каким образом пространство может быть способом ограничения вещей, когда оно безмерно, беспредельно и иначе не может быть представлено? Если мы представляем пространство безмерным, то понятие об ограничении есть нечто чуждое для него. Размышляя о сем вопросе, мы встречаем эту важную в метафизике истину, что расширение пространства не прибавляет ничего к реальности и действенности силы, а стеснение пространства ничего не убавляет. Наоборот есть закон: чем обширнее во внешнем бытии распространяется сила и удаляется, так сказать, от своего средоточия, тем она слабее, тем менее она имеет реальности, а чем более сосредоточивается в самой себе, тем сильнее и могущественнее. Где более веса и тяжести, там более страдательности и бессилия; видимая огромная масса не есть свидетельство о могуществе силы – напротив невидимость, тонкость, духовность не только не свидетельствуют о бессилии, но еще более приближают к чистейшей, духовной силе. Можно представлять силу единицей, а пространственное бытие дробью; чем менее дробь (то есть, знаменатель ее), тем ближе она к единице, и чем более, тем она далее от нее по своей внутренней величине. Таким образом, мера пространства не есть свидетельство об обширности силы. Итак, пространство есть способ внешнего ограничения действования сил, без него они были бы неограниченны, были бы везде и нигде.

Рассмотрим далее теорию Канта, что пространство и время суть:

1. Чувственные воззрения, данные прежде опыта (a priori). Это справедливо. Но должно ли признавать с Кантом, что они не прирождены, а душа сама производит их? Душа развивает и раскрывает их, но не рождает, или не производит. Когда Виновником нашего бытия даны душе силы, то вместе с сим Им же даны и законы для действования сил. Чтобы душа могла дать себе законы, для этого надлежало бы ей предвидеть, как лучше устроить свои действия. Но предвидим ли мы даже то, что случится с нами в следующий час или минуту? Творец дал душе нашей эти, а не другие законы, потому что предвидел, что

лучше будет, если по этим, а не по другим законам будут происходить ее действия. Итак, если не предположить предведения, то вкрадется та нелепость Эпикурова учения, что душа, по слепому случаю или по необходимости судьбы, действует так, а не иначе. Но мы не могли предвидеть, не могли избрать из многих способов действования самого лучшего. Итак, эти законы даны душе нашей Творцом ее, прирождены ей, хотя не так, чтобы они сознаваемы были, как частные определенные представления; в таком виде ничто не прирождено душе.

2. Пространство и время, по мнению Канта, суть воззрения (intuitiones), а не понятия (conceptus), впрочем, воззрения чистые, не такие, которые получаются от чувственных предметов, но какие-то пустые, ненаполненные, простирающиеся в беспредельность. Это близко к истине, по крайней мере, справедливо то, что они не суть понятия общие, отвлеченные, не суть воззрения частные, каковы воззрения опытные. Если они не суть произведения ни разума, ни опыта, то остается принять их за представления чувственной познавательной силы прежде опыта (a priori), как представления неопределенные. И это должно объяснять себе так, что они суть такое направление, устремление (nisus) нашей души, по которому мы, обращаясь к предметам, ищем в них ограниченности, ищем одного подле другого и одного после другого, или бытия в пространстве и времени.

3. Что пространство и время суть представления всеобщие и необходимые – это справедливо и доказано основательно.

Итак, действительное существование пространства и времени, как законов бытия вещей вне нас, доказывается не только подлежательно, субъективно, но и предлежательно, объективно: из наблюдений над собственными нашими силами и из сознания их ограниченности; предлежательно – из подобного умствования о силах, окружающих нас, как ограниченных; мы никак не можем отнять от них ограничения пространством и временем.

Но как первоначальные формы пространства и времени истинно существуют не только в наших чувственных представлениях, но в самых предметах представлений и не

только внутри нас, но и в бытии окружающих нас вещей, так истинно должны существовать и происходящие из них понятия, как их принадлежности.

Так, во-первых, пространству принадлежат три измерения: длина, широта и высота или глубина, растяжение (extensio), очертание или фигура (limes extensionis), место и движение. Длина представляется как направление одной точки, движущейся в одну сторону; широта – как направление в две стороны, глубина – как направление в три стороны. Растяжение есть то свойство чувственной вещи, по которому она занимает различные части пространства, удобно отделяемые одна от другой. Если растяжение представляется имеющим пределы, то это ограничение его будет очертание, фигура; самая часть пространства, занимаемая определенною фигурою, есть место. Представляя вещь занимающею одно место, мы приобретаем понятие покоя. Когда же вещь переменяет место, то из этого происходит понятие движения. Вот главные и общие понятия, развивающиеся из представления пространства! Впрочем, должно заметить, что если бы чувственный опыт не помогал развитию неограниченного, неопределенного представления пространства, то мы не могли бы получить этих определенных, производных представлений, ибо они суть представления неопределенные, а ничего определенного в духе нашем первоначально нет. Мы получаем их уже тогда, когда видим одно направление преграждаемое, ограничиваемое другим. Это суть такие свойства, такие построения пространства, кои раскрываются и объясняются опытом. Впрочем, сии качества вещей, потому паче всех других чувственных качеств заслуживают наименование всеобщих, или, как справедливо называет Локк, первостепенных (qualitates primariae), что они ближе всех прочих привязаны к представлению пространства и не принадлежат ни одному из пяти чувств наших, но суть всем общие.

Как из понятия пространства, когда вводится оное в пределы, получаем все прочие производные свойства, так и представление времени, как величины неизмеряемой, когда будем вводить в пределы, то получаем первоначальные его

принадлежности. Из таковых ближайшее производное понятие есть продолжения. Продолжение есть ограниченная часть времени, так как место есть часть пространства, такая часть, в коей мы представляем положенную, живущую, действующую, ограниченную силу. В определенном же времени не можем не различать трех главных моментов – как бы начало, средину и конец, то есть прошедшее, настоящее и будущее. Определенное представление прошедшего, настоящего и будущего вытекает из того главного закона времени, по которому ограниченным силам свойственно разнообразное положение, переменчивость, преемственнность средосостояний. Когда наступает такое состояние, в котором мы испытываем, наблюдаем нечто новое, неиспытанное, а что истытали прежде, того не видим, то теперешнее состояние, сравненное с прежним, полагает ясное различие между прошедшим и настоящим временем. Когда то было, чего теперь нет – это принадлежит прошедшему. Настоящее же – в коем есть то, чего не было прежде. Когда чего-то ожидаем, чего нет, когда чувствуем недостаток, лишение чего-то такого, что придет, – представляем будущее. Как на вещах действительно лежит закон времени, так и частные виды времени объемлют их, и ограниченные существа не могут исторгнуться из представлений настоящего, прошедшего и будущего. Здесь входят в рассмотрение важные вопросы: пространство может ли до бесконечности расширяться и до бесконечности может ли делиться? Равно время может ли иметь бесконечное продолжение и бесконечное деление? На все сие ответствуем отрицательно и, во-первых:

1) Пространство, в действительности наполпенное материею не есть беспредельно. Ибо что такое пространство в самой действительности? Законы ограничения вещей. И если закон беспределен, то значит, что и самые вещи беспредельны, ибо закон соединен с ними неразрывно. Он не есть нечто самостоятельное и в отдельности может существовать только мысленно, в сознании существ разумных. Но не велено ли представлять действительно беспредельным то, чем действительно полагаются пределы вещам, в бытии коих и

ограниченности непосредственно уверяет нас опыт? Каждая зримая нами вещь, объемлемая нашим чувством, потому и различается от других вещей, что имеет определенное место, определенную фигуру, известную меру, в которую как бы влагается и таким образом делается удобообъемлемою. Иначе мы бы не могли ничего ни объять, ни отличить. А ежели так, ежели ни одна ограниченная пространством вещь, потому уже, что ограничена, объята, заключена в известных пределах, не может быть беспредельною, а следовательно, и то, что ограничивает, полагает преграду, препятствие силам, удерживает оные простираться в бесконечность, невозможно представлять в действительности беспредельным, то отсюда и целая совокупность вещей также не может быть беспредельна и неизмерима. Из конечных частей не возможно составиться бесконечному целому. А если совокупность частей не беспредельна, то и пространство, весь мир объемлющее, как не отдельное от самых вещей, беспредельно быть не может. Если бы не было мира чувственного, то не было бы и пространства. Итак, пространство далее чувственного мира, который ограничен, расширяться не может. Кант возражает, что нам нельзя представить такого края пространства, за коим бы совершенно ничего не существовало, ибо совершенное ничто не может быть мыслимо. От представления совершенного ничтожества отвращается душа наша. Но никак не должно смешивать наших представлений о пространстве с самым действительным пространством, переносить закон представления на закон бытия. В нашем представлении подлинно всякая величина пространства может расширяться в беспредельность, всегда мы можем представять величину одну другой больше. Но сие бесконечное расширение принадлежит только нашей производительной силе воображения, которой дело есть построевать геометрические фигуры, полагая пределы оным. А представление, расширяющееся в беспредельность, отнюдь не есть истинное бесконечное. Это только продолжающееся действие силы представительной – значит, что ограниченная сила имеет возможность не стесняться величинами опытными, а расширять пределы свои далее и

далее и сие продолжать весьма неопределенно. Сим выражается только ограниченность человеческая, по коей он всего объять и исчислить не может. Но в самом деле сие свойство силы представления, данное сей как бы для дальнейшего всегда поощрения и любоведения, не может иметь места в вещах ограниченных. С другой стороны, если действительное пространство, объемлющее мир, а следовательно, и самый мир границ не имеет, следует, что он не только для человеческого представления, но и для всякого разумения не вместим; следует, что и Высочайший Божественный ум объять его не может, но тогда следовало бы, что есть нечто, кроме Бога, неограниченное, – что нелепо. Только Существо Божественное, Его силы и действование неограничены; вне Его нет ничего неограниченного. Кто устроил все, Тот и ведает все, потому что оное устроил, и знал все еще прежде существования его (прежде неже беша Тебе известна суть). А когда Высочайший ум все объемлет, то бесконечность мира и содержащего оный в себе пространства совершенно исчезает. Итак, расширение пространства в беспредельность принадлежит только нашему представлению, а не относится к миру действительному.

2) Пространство также не есть в бесконечность делимо. Если человек не может достигнуть предела в делении; то, однако же, из сего не следует, чтоб и в действительности материя была до бесконечности делима. Если число частей, на кои может делиться материя, было бесконечно, тогда также следовало бы, что и целое бесконечно, что явно нелепо. И при том, тогда сии части, бесчисленные и бесконечные, были бы бесчисленны и бесконечны и для самого Ума Бесконечного. Но в Уме Божественном все самомалейшие атомы исчислены, все многообразнейшие способы сочетания их определены и всякая вещь со всеми своими частями приведена в число, меру и вес. Да и совершенно нельзя понять, что такое деление в бесконечность. Если действительно материя разделяется, то какая тут может быть бесконечность? Деление и бесконечность суть понятия противоречащие и несовместимые. Здесь опять надобно то же сказать, что и выше, т. е. что бесконечное

деление величин есть только неопределенное, вдаль простирающееся действие силы воображения, которое всегда может представлять величину, меньшую всякой данной, но на самую действительность сего переносить нельзя.

3) Время не может быть безмерно великим. Здесь не имеет силы наблюдение, что представительная сила может простирать ряд действий в бесконечность. Сколько бы она ни далеко возводила сей ряд в прошедшее, но она должна где-нибудь предположить начало оного. Время должно иметь начало. Ибо что такое время? Закон ограничения вещей по внутреннему и внешнему их между собою отношению и развитию сил их. Как закон, оно неразлучно с самыми вещами. Если время безначально, то и совокупность вещей безначальна. Вне действительного бытия ограниченных сил время существует только мысленно. Противу начала времени выбран Кантом крепчайший довод, как ему кажется, в его антиномиях. Если мир или время наполненное имеет начало, то, наконец, должно дойти до оного начала мысленно: что ж было прежде наполненного времени? Конечно, время пустое, ничем не наполненное. А в пустом времени, если можно различать части оного, каждая из них совершенно равна другой, не так, как во времени наполненном, а посему не разнственное к тому, чтоб вышло нечто новое или не вышло. Ни в какой части нельзя найти причины, почему бы открыться новому порядку времени наполненного. Почему мир именно начал за столько тысяч лет, не прежде и не после? Почему в той части пустого времени, а не в другой открылось нечто новое – совсем нет причины. Но дело состоит в том, что совсем нет нужды различать время пустое от наполненного, и искать в самом времени новый порядок вещей. Время не есть что-нибудь самостоятельное. Григорий Назианзен говорит в стихах, что «это пустое умствование, когда мы прежде мира полагаем (начало) времени. Оно открылось с бытием мира, а прежде оного не существовало». И подлиино, это было не время, а вечность! Существовала одна беспредельная сила, неограниченная, не изменяемая в своих действиях. Конечно идеадьно существовало и время в уме Божественном, как закон такого, а

не другого последования вещей ограниченных, как, например, продолжение жизни каждого человека и проч. Но это не есть вечность времени. Даже идея сия такого рода, что она представляет время большее или меньшее, а не безмерное. Если бы время и мир были без начала, то и Ум Божественный не объял бы их. Но сие невозможно. Итак, по неограниченности Ума Божественного время, как закон развития существ ограниченных, не есть беспредельно. Но сие очевидно и из самого существа вещей, с коими неразлучно соединен сей закон времени. С другой стороны, Кант приводит такое доказательство против вечности времени (что составляет другую часть Онтологии). В мыслях наших мы ограничиваем время, ибо мы примечаем, какое время протекло доселе; потом чрез несколько минут протекло новое время; мы отличаем одно время от другого, – то, которое протекло за несколько годов; представляем один круг времени более другого. Теперь, если положим, что время не имеет начала, то из того выйдет, что бесконечное время до сей минуты протекло, потом бесконечное рассеялось и одно другого было бы более. Это нелепо. Здесь нужно доказать то, что наше разделение времени на разные периоды не есть произвольное, безосновательное; оно освовано на самом существе вещей. Время, как закон ограничения вещей, неразлучно с действиями оных. В действовании же сил, наполняющих время, видим непрестанную разность, переменчивость, преемственность, потому и справедливо отличаем период от периода. Правда и то, что с самого начала действования сил, ни одна из них совершенно не пресекалась, но виды или формы действования сил ощутительно переменяются, и это дает причину к разграничению периодов. Итак, истинно то, что и время не есть бесконечно, но имеет начало.

Наконец, 4. Невозможность бесконечного деления времени в действительности так же можно доказать, как и невозможность такового же деления пространства. Кратко: способы нашего представления как в размножении, так и в раздроблении пространства и времени нимало не доказывают их

действительной бесконечности. Они сами суть только неопределенны, но не бесконечны.

Учение о категориях

Доселе мы рассуждали о способности чувственной и рассматривали, какие, на основании ее первоначальных законов, открываются первоначальные же свойства в самых вещах, действительно существующих. Но в нас еще есть другая, выше чувственности, способность – разум, который отличается от оной способности тем, что ему принадлежит действование по собственным законам. В действовании чувственной способности душа только страждет, увлекается впечатлениями. Подчинять оные своему закону, это не есть уже действие чувственности. Возьмем, например, фантазию. Она есть способность не только воспроизводительная, но и производительная. Это, кажется, уже самодеятельная способность, и, правда, в ней есть самодеятельность (Spontaneitas), но еще не свобода (libertas), ее деятельность происходит не по свободному выбору. В самом построении новых образов душа хотя не связана внешнею чувственностию, но все же ограничена своим внутренним механизмом. Правда, стихотворец в бодрственном состоянии, умеет направлять по своему произволу действия фантазии, но здесь бывает уже не одно действие фантазии, но привходит и действие разума. Но в грезах, где не участвует разум, где фантазия бывает только производительною, душа действует по необходимому механизму, если не внешнему, то внутреннему. В действиях только разума в первый раз является свобода. Это бывает таким образом: человек отторгает себя от непрестанного прилива чувственных впечатлений, противополагает себе многовидное не я и отличает свое *я* от представления предмета, уходит в самого себя и, пересматривая образы и представления, полученные воображением и памятию, ищет в них сходства и несходства, не того уже, которое представляется в пространстве, но однородности и разнородности, что можно с чем связать и что отделить. Таким образом, отделяться от страдательного впечатления и свободно овладевать своим стяжанием есть дело только разума. Откуда же сие искание единства? Оттого, что душа имеет самосознание,

представление о своем я, и сие представление постоянно, тождественно пребывает. Если бы она сего не имела, не могла бы отторгнуться от потока впечатлений. Но поскольку ей назначено восходить далее, заниматься собою, себя сознавать, оттого она исторгается из разнообразия и ищет единства, ибо токмо в действиях разумов первый раз является самосознание. Итак, на том самом и основано право влагать единство в разнообразное, что человек сознает самого себя как единую пребывающую субстанцию и обосновывает на себе то, что вне его находится изменяющееся. Сознавать самого себя среди множества постоянно единым основанием, единым центром, в котором все внешнее сосредоточивается, – это есть главное содержание того, что называется (conscientia sui ipsius) самосознанием. И поскольку с ним неразлучно соединен и действует разум, то и он ищет единства и основания для всех вещей. Если взойти еще далее, то откроется, что и самосознание души не есть еще нечто первоначальное и оно не могло бы держаться на самом себе, если бы не было для него начала и основания высшего. Быть единым, быть основанием – душе принадлежит не самой по себе, но потому, что она есть образ истинно единого, истинного основания, для коего более нет высшего основания. Потому она и сознает себя единою, что сознает себя образом Единого. Как для бытия всего основного, твердого, совершенного необходимо одно начало, так и для основания такого бытия за собою нужно сознание о едином, высшем Начале. Если бы не было сознания о Боге, как о первоначальной Единице, как о Самосущем, то не было бы сознания и о себе самом, как о едином центре окружающих вещей. Как начало бытия есть единое начало, так и начало сознания такого бытия есть сознание оного начала, а сознание оного есть ум. Итак, наше самосознание получает начало в уме.

Следует теперь рассмотреть, как сие двоякое направление разума обнаруживается в частных формах, известных под именем категорий. В Кантовой таблице категорий видим правильнейший пред прочими порядок в исчислении форм разума. Здесь чувственное исключено, однородное же развивается одно из другого и прежде полагается; формы

приведены к общим некоторым началам и основаниям. Впрочем, доселе остается неразрешенным, точно ли сими 12-ю формами ограничивается весь круг первоначальных представлений разума, точно ли они выведены в таком порядке, как развиваются в разуме, точно ли относятся к 4-м классам – во всем этом еще много недоразумений. Обозревая их, желали бы мы более видеть в них единства; множественность их затрудняет нас, чувствуем нужду выводить оные из одного начала или, по крайней мере, из простейших начал; впрочем во всем их применении общее направление разума – искать для разнообразного единства и для условного – основания. Четыре главные класса, к коим они относятся, суть: количество, качество, отношение вещей и образность. Точно, когда мы размышляем о какой-нибудь вещи, то не можем избежать, чтобы не подводить ее под каждую из сих категорий; но точно ли тот должен быть порядок? Представляется всегда, что категория modalitatis есть самая первая и ближайшая. Прежде всего представляется вопрос: есть ли что или нет? Потом уже спрашиваем: каково то, колико, в каком отношении? У Канта сия категория занимает последнее место, подле взаимного отношения вещей, под именем подлежательного отношения. Правда, с духом его системы сие сообразно; но с существом вещей это согласить трудно. Доколе мы рассуждаем о возможности, т. е. находим только чистые наши представления о какой-либо вещи внутренно согласными, говорим, что это возможно, дотоле вещь не выходит из представления нашего. Здесь точно бывает только отношение вещей к нашему представлению (relatio ad mentem), но далее, когда мы мыслим о бытии действительном или необходимом, здесь уже гораздо более, нежели только отношение к уму показывается; хотя бы не было познающего, необходимо существующее было бы независимо от всех отношений. Естественно, прежде всего представляется вопрос: существует ли что-нибудь? На оный точно три вида решений, кои должно сопоставлять: может существовать – possibile est, существует действительно – existit; существует необходимо – necessario

existit. Потом следуют вопросы: колико? каково? в каких находится отношениях?

Категории выражают потребность разума искать единства, и, как оная основывается на первоначальном законе ума, так и о всех категориях можно сказать, что они суть прежде опыта, но не самым разумом построеваются. Он поставлен на средину между миром изменяемым и бытием вечным, неизменяемым. Непосредственно обращенные к оным способности суть ум и чувственность, а он занимает между обеими средину, и во всех его категориях видны следы обеих. Так, на первый вопрос: существует ли что-нибудь? когда отвечает чувственность, представляет только какие-то смешанные виды, только случайность, она не может сказать est, а только apparet – представляется, т. е. опыт внешний и внутренний предлагает только такое бытие, которое каждую минуту связано с небытием, представляет картину борения жизни со смертию, бытия с разрушением: contingens et indifferens, ut sit vel non sit, quod potest esse et non esse, hoc et alio modo esse. Слова сый – ών чувственность сказать не может, и если бы не было в уме предчувствия об истинно сущем, коему принадлежит жизнь без всякой опасности разрушения, бытие совершенно отрешенное от небытия, которое не может не быть, то и разум не имел бы права вырваться из потока случайности и искать твердого и необходимого. Итак, и при первом вопросе он является на средине между чувственностию и умом. Его дело с двух сторон – свыше и сниже – привходящие противные свидетельства между собою сравнивать и спрашивать: как же это должно быть согласно – случайное и необходимое? надобно, чтоб одно другим поддерживалось. Так и при вопросе о количестве вещей чувственности принадлежит представлять многое valium, multiplex, а единого и всего в истинном смысле она не представляет; но разум, имея общение с умом и заимствуя оттоле высшее основание, на сем и останавливается. поскольку идея и предмет ума есть чистейшая единица и поскольку быть единицею сообщено душе, как образу оной единицы, а сознание души неразлучно с действием разума, то отсюда происходит, что и разум не увлекается множественностию, но ищет

единства. Когда бы все множественное можно было подчинить единству, то отсюда произошло бы представление о всем. Таким образом, и на сей вопрос разум находит решение, опираясь на тех же основаниях – на уме и чувственности, т. е. для многого он ищет единства. Из понятия единства не может произойти понятие о разнообразии чувственном и из разнообразия чувственности – о единстве. На вопрос о качестве вещей чувственность опять не дает полного ответа, ее ответ есть последняя категория – ограничение. Но представление разума о таком существе, коему все совершеннейшее, истиннейшее принадлежит без всякого недостатка и ограничения – de ente realissimo, заимствуется только от ума. Наконец, при рассматривании отношения вещей иное представляет чувственность, иное ум, а разум ищет одно другим подтвердить. Чувственность представляет только зависимое, с ней одной разум не имел бы понятия о внутреннем основании внешних явлений вещей, не имел бы заботы для действий искать причин, и всю связь причин и действий представлять во взаимной связи, во взаимнодействии (commercium), но все сие основывается на том, что разум действует под направлением ума, коему собственно принадлежит находить твердое основание в вещах. Но Онтологии принадлежит собственно решить, точно ли оным категориям разума соответствуют действительные свойства вещей; точно ли им принадлежит valor constitutivus, истинность предлежательная, или только valor regulativus, т.е. они имеют силу как законы познания, когда силы представительные по первоначальным необходимым и всеобщим законам обязаны так, а не иначе вещи представлять, для того чтобы целая система нашего познания могла иметь связь и единство. По учению Канта, им принадлежит только valor regulativus. Все это нужно для того, чтобы множество представлений не рассыпалось в беспорядке, но было в связи, в единстве, а чтобы сим законам соответствовали самые свойства вещей – сего мы сказать не можем. Но это еще менее понятно, нежели опровержение чувственного мира и чувственных свойств вещей. Иные из категорий так близки к непосредственному уверению,

так необходимы, что не остается более ничего требовать для уверения в их предлежательной действительности. Так, например, возьмем самый первый вопрос: существует ли что-нибудь? На сей вопрос необходимо ответствуется, что есть existentia realis – действительное существование. По мнению Канта, и это будет только закон представления, а нет его на самом деле. Но тут заключается противоречие в самом мнении. Говорится, что есть законы познания и представления, а между тем не принимается, что есть действительно что-нибудь. Все сие (законы представления – категории) держится на слове быть, все сие составляет частные виды бытия, и, однако ж, остается под сомнением, есть ли какое бытие. Если сомневаются в существовании всего внешнего, то не могут сомневаться в существовании законов внутренних, а и этого уже для нас довольно – значит, что законы не суть вымысел, мечта или только искомое что-либо, а не данное. Они нам даны, а не вновь построеваются. Когда же есть представление и законы оных, то они не одни, но и причины, и основание их – подлежащее их – существует, так же действительно, как то и доказано уже выше.

Таким образом, довольно ограничиться сими законами представления, чтобы видеть несправедливость Кантова мнения о подлежательной их силе. Самое его изложение сих законов во всех частях будет опровержением оного, т. е. разбирая все категории, как он изобрел их, открыл сии законы, можно уже найти все категории в действительности. Так можно найти в них и признаки возможности. Ибо когда он изыскивает взаимное отношение и согласие сих законов, то сознает, что они не противоречат себе, не разрушаются, не испровергают себя взаимно – следовательно, возможны. Далее он всем им приписывает необходимость и всеобщность. Необходимость потому, что всякое другое свойство можно изъять из сознания, но сих представлений о вещах изгладить не можно; всеобщность потому, что никакое существо, сими способностями одаренное, не может действовать, не выполняя сих законов. И когда он сие утверждает, то конечно, хочет не того, чтобы это не было принимаемо за правду, точно ищет,

чтобы каждый не по вере только принял, но по собственному сознанию открыл и изъяснил для себя, что сии законы есть точно в нем самом. Что касается до количества, то же самое мнение Канта доказывает, что и это есть нечто предлежательное, свойство действительно вложенное в вещи. Он не отречется, что категорий, им измышленных, двенадцать. Итак, в этом самом построении найдется множественность и единство.

Таким образом, в самом действии построения категорий мы найдем более, нежели valorem regulativum – предлежательную истинность оных; это есть первый шаг к уверению в их истинности. Далее откроется и то, что все сии законы не существуют только в размышлении, но и в самых вещах. И поскольку, как мы выше видели, разум занимает средину между умом и чувственностию, кои непосредственно обращены к непосредственному бытию – один к неизменяемому, а другая к изменяемому, то и каждая из главных категорий разума может иметь приложение частию к бытию феноменальному, частию к самой сущности вещей.

Вникая в свойство, как внутренней деятельности души, так и внешнего видимого мира, мы нашли, что та и другой подлежат ограничению и первоначальные виды ограничения оных суть пространство и время, из сих непосредственно происходящие некоторые более частные свойства, которые лежат, так сказать, на ограниченных существах, а не суть только одни формы чувственности. Теперь, простираясь далее к законам разума, мы удостоверяемся, что и они не суть только законы представления, но вместе и законы предлежательного бытия вещей и, в сем смысле, суть только новые виды ограничения вещей. По первому направлению разума, который ищет, существует ли что-нибудь, обращаясь к вещам, чувствам подлежащим, мы не встречаем ни одной, которая бы существовала сама собою непреложно, но во всех находим жизнь, колеблющуюся между бытием и небытием. А таковое соединение действительного бытия и вместе возможности бытия и небытия само дает нам полное право на приложение к вещам оной категории разума, именно сии свойства вещей

вполне соответствуют возможности и действительности, заключающимся под одною главною категориею образности. Таким образом, возможность и действительность принадлежат всем вещам конечным, как неотъемлемые условия их предлежательного бытия, без коих вещь ограниченная не была бы таковою, какова есть, и из коих посему слагается новый вид ограничения – случайность, следовательно, оные не суть только необходимые формы нашего представления.

Далее, по второму направлению разума, т. е. чтобы измерять, исчислять, искать количества, обращая взор на внешние вещи, равно как и на внутренние действия души нашей, мы встречаем новый вид ограничения: потому разум может исчислять и измерять, что есть нечто как в нас, так и вне нашего я такое, что подлежит измерению и исчислению, т. е. многое, разнообразное и количественное, которое он с другой стороны старается привести к единству, утвердить, основать на едином, в мире нами нигде не встречаемом, по крайней мере, во всей чистоте, полноте и беспримесности. Хотя и все существа, составляющие мир более или менее связаны единством, но единое, как единое, во всей ограниченности существ не открывается. Таким образом, категория количества имеет истинное применение к вещам ограниченным, поколику им действительно и собственно принадлежит множественность, которая в смысле подлежательном есть одна из категорий, заключающаяся под категориею количества.

По третьему направлению разума, рассматривая качества в свойства вещей, новые встречаем ограничения. Наблюдая за переменами, происходящими вне и внутри нас, видим везде качества и свойства неполные, непостоянные, непрестанно пребывающие или оскудевающие. В мысленном качество (essentia rei) всегда бывает обширнее, в действительном же явлении сих качеств ни одна вещь не имеет всего, что иметь может. Это значит, что принадлежности всех вещей состоят в смешении положительного с отрицательным, что ясно показывает повсюдное ограничение существ, мир наполняющих. поскольку ограничение есть не иное что, как лишение, отрицание или недостаток высшей существенности, нежели

какою обладают и обладать могут существа конечные. Итак, соответствие действительных принадлежностей, открываемых в самых вещах, с категориею качества очевидно.

По четвертому направлению разума, рассматривая отношение вещей, когда делает применение ко внешнему и внутреннему бытию, опять встречает ограниченность, предельность, конечность, видит повсюду взаимную зависимость, так что одно без другого существовать не может. Всякое существо имеет нужду в содействии другого для поддержания бытия своего. Сия зависимость, по которой все держится на преждесуществующем, есть зависимость действий от причин (nexus causalitatis). Таким образом, действия держатся на силах, силы же опять на субстанциях, но субстанции же будучи поставлены во взаимнодействии (in mutuo commercio), друг от друга зависимы, так что ни одна из них не есть самостоятельна, но, будучи причиною, вместе сама есть действие другой причины – словом, везде усматриваем зависимость друг от друга, а бытия безусловного не видим нигде. Итак, и сии формы разума, заключающиеся под категориею предлежательного отношения, суть для нас новые указатели повсемественной ограниченности вещей, подлежащих опыту внешнему и внутреннему.

Но категории разума не только имеют применение в мире чувственном, как думает Кант, но также и к бытию неограниченному и всесущественному, как то категория необходимости, единства и проч.

К сему-то отрешенному, бесконечному существу теперь нам обратиться должно. Здесь надобно уже вступить нам из области разума в высшую область – ума, который один приемлет Бесконечное.

Второе отделение Онтологии

Учение о Бесконечном

Доселе мы исследовали, действительно ли существует и с какими коренными свойствами существует то, что мы познаем внутренними и внешними чувствами. Теперь нам следует обратиться к исследованию того, существует ли что выше бытия эмпирического, познаваемого опытом и рассудком как основание сего последнего и с какими свойствами оно существует. Для этого мы должны вступить из области разума в область ума, который выше всех прочих познавательных сил и в нем искать основания, по которому разум заключает о бытии Высочайшего Первооснования всего существующего, о Существе Бесконечном. Основание это есть идея о Бесконечном, принадлежащая уму нашему.

Здесь, во-первых, мы должны показать, действительно ли есть в уме нашем идея о Бесконечном, какое она имеет свойство, какие ее действия или последствия и на какие определенные понятия она разрешается. Потом исследуем, откуда в нас идея о Бесконечном. Далее – соответствует ли ей предмет, действительно существующий, и где искать его: в мире ли материальном, в мире ли духовном или выше той и другой области бытия. Наконец, в Онтологии нужно показать, какое отношение Существа Бесконечного к существам конечным и в какой зависимости к Нему они поставлены.

Но не напрасный ли труд мы берем на себя, желая открыть в уме нашем и исчерпать идею о Бесконечном? Есть ли в нас к принятию Его какая-нибудь особенная способность, можем ли мы знать Бесконечное? Для сего разрешим первый вопрос: есть ли в нас идея о Бесконечном?

Должно сознаться, что Бесконечное в своем существе не может быть вполне объято нашим разумом, быть предметом полного нашего знания, cognitio adaequata, останется Оно всегда неизмеримым для меры ограниченного человеческого разума. Оно Само Себя может только определять, но чтобы ограниченный разум вполне постигнул – совершенно невозможно, иначе Оно перестало бы быть Бесконечным. Сама

идея о Бесконечном, свидетельствуя о своей непостижимости и необъятном своем предмете, дает нам твердое внутреннее уверение о своем бытии в уме нашем. Но идея, будучи непостижима сама в себе, частию и постепенно может быть постигаема в своих действиях, открывающихся в душе нашей. Превышая меру всех познавательных наших способностей, она никогда не умаляется, не сокращается и не увеличивается в своем содержании, но только мы удаляемся от нее и затемняем ее для своего сознания. Конечно, мы не видим идеи, но действия ее, возбуждения или стремления, производимые ею в коренных силах души нашей, более или менее, живее или слабее можем ощущать. Идея о Бесконечном сама в себе неисчерпаема, но мы можем более или менее приближаться к ней и разумением, и чувствованиями, и волею. Но в человеке должно быть вместилище, в котором бы содержался живой образ Божества. Это есть ум. Ум в человеке есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание.В нем содержится живой образ Существа Бесконечного, следовательно, посредством ума мы можем познавать, сколько это возможно для ограниченной нашей природы; следовательно, посредством ума мы можем более или менее приближаться к Нему. Если мы не припишем человеку этой высшей силы ума, то поставим его на одной степени бытия с прочими животными. Итак, мы приписываем человеку силу гадать о Бесконечном, как существенную принадлежность его природы. Не должно ни унижать человека, ни возвышать чрез меру. Но приписывая ему эту силу, мы ни унижаем его – потому чго отличаем высоко от прочих животных, ни возвышаем чрез меру – потому что постепенное только приближение к Бесконечному признаем его назначением. Но понимая высоту сего назначения, мы вместе с сим сознаем, что человек в действительном положении своем удалился от идеи Бесконечного; чтобы опять приблизиться к ней, нужно для человека постепенное очищение. Впрочем, возможность учения о Бесконечном еще яснее увидим, если раскроем, что в нас есть идея о Бесконечном, а это и составляет основное положение Онтологии.

Итак, первое и главное положение есть следующее: духу человеческому существенно принадлежит идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и вследствие сего первоначальный закон ума состоит в том, чтобы для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном. Положение это сперва объясним, потом докажем.

Для объяснения сего положения, во-первых, необходимо показать, что такое идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и поскольку объяснить какое-нибудь понятие – значит разрешить его на частные представления, входящие в состав его, то прежде всего нужно дать понятие об идее вообще. Итак, что такое идея вообще? Прежде называли идеею всякое представление, и чувственное, и умственное. В этом значении принимали идею последователи Лейбница и Вольфианцы. Но Платон не так понимал идею, он отличал ее и от чувственных представлений, или воззрений, и от общих, или родовых, понятий разума. В смысле Платона мы будем принимать идею о Бесконечном. Она не есть ни ощущение чувственных предметов, ни общее понятие разум, составленное из чувственных представлений. Равным образом идея отлична от форм чувственности и категорий разума. Пространством и временем ограничиваются и, так сказать, стесняются силы в своем проявлении. Так сила, ограничиваемая пространством, не может обнаруживаться так, как она сама в себе есть, как нечто единое, а проявляет себя в чем-нибудь разнообразном. Сила, стесняемая временем, не может вполне проявить себя вдруг в одно мгновение, не может иначе обнаружиться, как в частных явлениях, одно за другим преемственно следующих, а посему не может проявить себя так, как она сама в себе есть – как нечто единое и неизменяемое. Соответственно этим ограничениям, которым подчинены конечные силы в своих обнаружениях, и сила чувственности представляет предметы не так, как они сами в себе суть, но как они являются в пространстве и времени, следовательно, получает представления только о явлениях сил природы. Под формами пространства и времени чувственность не может представить

ничего другого кроме разнообразного и изменяющегося, а это показывает, что формы пространства и времени не то, что идея о Бесконечном. Равным образом и категории, или чистые априорические общие понятия разума, – не то, что идея. Они имеют отношение только к предметам чувственным. Правда, разум посредством категорий может возводить все к единству, но здесь находится всегда некоторое разнообразие и множественность. Строго говоря, разум подводит все под единое потому, что стоит под влиянием ума и основывается на его идее. Итак, идея принадлежит собственно уму.

Все согласны в том, что орган нашего сообщения с Бесконечным Существом есть ум, но различно объясняли отношение ума к своему Предмету. Иные приписывали уму полное созерцание Бесконечного посредством идеи, другие – только стремление к Бесконечному. Но несправедливость первого мнения доказывается а) из понятия существа ограниченного. С природою человека, как существа ограниченного, несовместно, чтобы ограниченный ум его вполне созерцал Бесконечное. б) Это же очевидно из настоящего положения и действия человека, которое ясно показывает, что человек очень далек от того, чтобы созерцать Бесконечное не только во всей полноте, но даже и столько, сколько совместно с природою его. Таким образом, чувствовать свое высшее назначение и, не удовлетворяясь ничем ограниченным, стремиться к Бесконечному – вот что существенно принадлежит уму. Итак, идея ума о Бесконечном есть только темное, тайное некоторое предчувствие Бесконечного, а не ясное созерцание Его, есть преждеопытное, неисчерпаемое для определенных понятий разума представление о чем-то неограниченном. Мы называем идею о Бесконечном представлением «преждеопытным», потому что в опыте ничего бесконечного нам не представляется. Называем ее «неисчерпаемою» для понятий разума, когда на идее основываются частные, определенные понятия разума о Существе Всесовершенном, то они конечно, имеют свою силу, но не исчерпывают всего содержания идеи. Понятия разума относятся к идее, как некоторые части к своему необъятному целому.

Далее нужно обьяснить, что такое идея о Бесконечном по «бытию» и «совершенствам». Во всяком существе мы различаем а) бытие и б) то, что является в бытии, или что наполняет его совокупность свойств – сущность. Мы представляем бытие или как ограничиваемое пространством и временем, или как возвышающееся над этими ограничениями. Первое представление будет чувственное воззрение, второе – идея о Бесконечном по бытию. Итак, идея о Бесконечном по бытию есть представление Существа, которое по бытию своему не ограничивается никакими пределами пространства и времени. Расширяя пределы бытия в бесконечность, далее всяких пределов пространства и времени, и полагая на известных основаниях, что непременно должно быть такое Существо, которому принадлежит это бытие, мы получаем идею о Бесконечном по бытию и из нее выводим свойства: по отношению к пространству – неизмеримость и вездеприсутствие, по отношению ко времени – вечность и неизменяемость. Но мы не можем оставовиться на этих только свойствах, так как во всяком существе, кроме бытия, мы ищем чего-то, чем наполнялось бы бытие, представление бытия беспространственного и безвременного есть только одна форма, ничем не наполненная. Разум человеческий находит, что Существо, по бытию Бесконечное, должно совмещать в себе все истинно существенное, должно быть Ens realissimum. Дух наш по особенному своему устроению имеет такое свойство, что одному роду существ дает преимущество пред другим. Так, он представляет род существ разумных гораздо высшим и совершеннейшим, нежели род существ, не имеющих разумности. Существа неразумные привязаны к той только точке пространства и времени, в которой живут и не стремятся далее; но существа разумные не столько стеснены, они могут отрешаться от этих пределов, могут вмещать в одной мысли весь мир, все времена и веки и восходить мыслями выше мира, почему мы представляем разумность большим благом, чем одно бытие. Но высшее совершенство, представляющееся в существах, есть благость воли, которая предполагает добрые цели для нравственного действования. Одна мудрость, взятая в

отдельности от совершенств воли, может служить средством к достижению целей недобрых или непозволенных, например, к достижению видов своекорыстия, и потому не может почитаться высшим благом, ни совершенством. Итак, разум находит различные степени в совершенствах. Он ставит существа разумные выше других существ; в самых разумных существах признает нравственно добрую волю благом высшим, чем разум. Во всем этом он видит существенное, положительное, а не отрицательное. Далее примечает, что в круге существ ограниченных не может быть ни одного, которое достигло бы крайней степени в своих совершенствах. Так, человек, рассматривая свое разумно-нравственное состояние, находит себя только стремящимся к большему и большему совершенству, но еще не достигает полного совершенства, но он же представляет себе, что эти совершенства должны необходимо существовать в бесконечной степени и таким образом получает идею о Существе Бесконечном по совершенствам. Итак, идея о Бесконечном по совершенствам есть представление такого Существа, которое совмещает в себе все возможные совершенства действительно, без всякого ограничения, в бесконечной степени.

Далее надобно объяснить, что идея о Бесконечном существенно, а не случайно принадлежит духу человеческому, Это значит, что идея о Бесконечном по бытию и совершенствам в духовной природе нашей не есть что-либо в природе нашей, отвне привходящее, но она необходимо соединена с существом человека для того, чтобы он был собственно человеком. Впрочем, здесь не должно забывать, что эта идея не есть полное созерцание Бесконечного – чтобы вполне созерцать Бесконечное, надобно быть Бесконечным, – она есть только стремление к Бесконечному, которое ум наш должен более и более раскрывать и обьяснять. От раскрытия силы ума зависит большее и большее уяснение идеи Бесконечного. «Для того и непостижимо, – говорит Василий Великий, чтобы мы более стремились к Нему, и это в нас не наученное, но прирожденное нам, для того чтобы мы не успокоивались в самих себе, чтобы

стремление к высшему в нас более раскрывалось и уяснялось, действовало на разум, чувства и волю».

Наконец, нужно объяснить это положение: на идее о Бесконечном по бытию и совершенствам основывается существенный закон ума: для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первопричины, первообраза, цели или конца в Бесконечном. Здесь показывается отношение существ конечных и условных к Существу бесконечному, безусловному, то есть конечное зависит от Бесконечного по началу и продолжению бытия – как от Первопричины всего существующего, по всем своим совершенствам – как от первообраза; во всех действиях стремится к Нему – как к высочайшей и последней цели, то есть для Него живет, движется и есть, в Нем полагает все свое блаженство, как в конце и крае всех высших желаний.

Объяснив главное положение Онтологии, мы должны доказать оное. Трудно и даже не возможно доказывать первое и непосредственное, ибо во всяком доказательстве предполагается главное начало, из которого выводится следствие. Но если мы доходим, наконец, в доказательстве до такого первого, далее которого ничто не может быть предполагаемо как первое, из которого бы высшее первое вытекало, как его следствие, то доходим до такого первого, которое не может быть доказано, иначе оно не было бы первое. Но идея о Бесконечном по бытию и совершенствам есть первое и непосредственное начало всякого нашего познания. Значит бытие в нас сей идеи в строгом смысле чрез умозаключение не может быть доказано, так что, кто не ощущает в себе действий сей идеи, того не могут уверить никакие доказательства в бытии ее. Но иное дело доказывать, (demonstrare) а иное дело показывать или доводить argumentari, т. е. от низшего возводить к высшему, от действий к причине. Такой довод (arqumentum) будет иметь всю свою силу и твердость, если мы в человеческой деятельности укажем такие действия, которые как необходимые последствия идеи о Бесконечном не могут быть объяснены иначе, как из этой самой идеи, то бытие идеи в дѵхе человека будет твердо доказано. Посему мы должны обратить

внимание на последствия идеи о Бесконечном. Последствием идеи о Бесконечном служит закон – для всего конечного и условного искать Бесконечное и Безусловное, поскольку потребность или стремление к чему-нибудь предполагает темное, по крайней мере, познание искомого. Чего мы не знаем, к тому не может и стремиться: «ignoti nulla est cupido». Итак, если действительно в уме нашем есть оный закон, то бытие в нас идеи о Бесконечном несомненно. Потому стоит только утвердить, что действительно есть в нас оный закон, есть потребность для всего конечного искать Бесконечного, есть стремление к Нему. Чтобы доказать в нас бытие сей потребности, рассмотрим деятельность человеческих сил.

Есть в нас закон: для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первопричины, первообраза, цели или конца в Бесконечном. На самом деле, что ни представляется нашему опыту внешнему и внутреннему, все это носит на себе характер ограниченного и изменяемого. Посему всякое явление, усматриваемое чувствами, отсылает нас от себя далее к своей причине, ибо что мы ни познаем опытом, все это ни от себя, ни чрез себя. В опыте мы не видим ничего, что поддерживало бы свое бытие само собою, без содействия внешних причин. Все, что мы познаем опытом, случайно, существует не для себя, потому что все существующее в пространстве и времени, оставляет по себе место другому. Свойство же нашего ума таково, что он не останавливается на случайностях, но восходит выше, ищет того, на чем случайности держатся. Если бы мы за явлениями открыли множество субстанций (ens in se), то, кажется, стремление нашего ума могло бы удовлетвориться этим. Но, напротив, тогда как он представляет себе множество субстанций духовных или материальных, то поскольку самое можество их служит доказательством того, что они не бесконечны, не обладают полнотою бытия, но случайны, не останавливаясь на существах относительно самостоятельных, ищет чего-то единого и пока не исторгнется из сего множества относительно самостоятельных существ, не найдет безусловного единого, дотоле не может успокоиться. Путь сей, по которому разум наш ищет для условного и зависимого

безусловное, древние называли путем причинности: via causalitatis. Кроме сего пути к познанию Бесконечного, о котором мы сказали, указывают еще два: via negationis et via eminentiae. Как посредством первого ум наш доходит до первоначала всякого бытия, а посредством двух последних доходит до первоначала всякого совершенства, исследуя вместе с тем, каково должно быть Бесконечное. По пути отрицания ум наш отделял от первопричины всякого бытия всякое несовершенство, а по пути превосходства, совершенства, усматриваемые в существах ограниченных и приличные Существу Бесконечному возвышает в бесконечную степень. Все сии три пути, вместе взятые, показывают, что в нас есть стремление к Бесконечному. Особенно первый путь, via causilitatis, показывает, что есть в нас стремление искать для всего конечного и условного первопричины в Бесконечном. Но сего стремления не могло бы быть в нас, если бы в нас не было идеи о Бесконечном, как первопричине всякого бытия. Следует теперь объяснить, что такое стремление искать первообраза, цели или конца в Бесконечном. Это ясно откроется, если рассмотрим главные силы духа человеческого.

Три главные силы в душе человеческой: сила познавательная, сила воли и сила чувствований. Посему, если в каждой из этих сил укажем такие действия, которые нельзя иначе объяснить, как только из идеи о Бесконечном, в таком случае бытие в нас этой идеи доказано будет неоспоримо. Итак, во-первых, рассмотрим силу познавательную.

Какая цель, к которой стремится эта сила? – цель сия состоит в том, чтобы постигнуть истину. Что же такое истина, к которой главным образом стремится познающая сила? Ум наш, восходит от действий к первой причине всякого бытия, не останавливается на причинах известных – условных, но простирается далее к Безусловному – Бесконечному. То же самое видно и в стремлении его к истине. Он не довольствуется согласием представлений с самими собою (т. е. истиною логическою), не довольствуется и согласием чувственных представлений с предметами представляемыми. Здесь хотя и есть истина, потому что представления наших чувств не

обманывают нас, но истина эмпирическая есть край, так сказать, той истины, к которой непрестанно стремится ум наш. Он не удовлетворяется эмпирическою истиною, потому что здесь находит одно разнообразное и изменяющееся, на котором он не может остановиться и успокоиться. Он стремится к тому, чтобы постигнуть и точнее объяснить самое существо предметов, к тому, что неизменяемо, постоянно и всегда равно самому себе, – к истине метафизической, к согласию мыслей своих с идеями Божиими, ибо существенные свойства предметов объемлются только одним Высочайшим Умом, по вечным идеям коего все устроено. Теперь спрашивается: из чего можно было бы объяснить это стремление ума человеческого? Для решения этого вопроса надлежит по частям разобрать силу познавательную.

Главные как бы отрасли познавательной силы три: чувственность, (sensualitas) разум (intellectus) а ум (ratio). Теперь посмотрим, какая из сих сил доставит нам объяснение стремления нашего духа к безусловной истине?

Из чувственности нельзя объяснить стремления к безусловной истине. Выше замечено было нами, что чувства, внешнее и внутреннее, представляют нам одно разнообразное и изменяющееся. Внутреннему чувству подлежат изменяющиеся состояния души нашей, где представления, производимые чувственными предметами, непрестанно следуют за другими представлениями, порождаемыми множеством других предметов, действующих на чувства; на них дух наш не может остановиться и успокоиться. Представления чувственности сами по себе ничего не значат. Справедливо замечает Бутервек, что уверение или представление не только о метафизической, но и о всякой другой истине основывается на идее о Бесконечном. Доколе мы водимся одною чувственностию, дотоле не можем отличить предметов от объективного (подлежащего) я, отличать предметы от представлений не принадлежит чувственности. Так, в животных нет способности отличать свои представления от предметов, вне их находящихся; у них чувственные представления всегда слиянны с предметами. То же было бы и с человеком, если бы

он водился одною только чувственностию, ибо он тогда никак не мог бы отделить своего я от предметов. Итак, чувственность ни мало не объясняет известного стремления духа нашего к истине (чувственность не свидетельствует ни о чем, постоянно пребывающем и неизменяемом).

Нельзя ли объяснить сего из стремления разума? Посмотрим, в чем состоит деятельность разума. Она состоит в том, чтобы все разнообразное приводить в единство сознания; к преходящему и изменяющемуся приискивать и присоединять твердое, постоянное, самостоятельное, для условного отыскивать его условия. Говорят, что разум имеет не одни формы познания, но и материю, – первоначальный существенный источник для познания – 12 категорий. Но действование разума только направляется по этим категориям, а сами по себе они не могли бы существовать в разуме первоначально. Ибо в сих понятиях (категориях) разума нет единства, нет простоты, а все что-то разнообразное, многосложное. И потому надобно рассмотреть, нет ли других, высших оснований для сих понятий, которые составляют только форму наших рассудочных познаний вообще. В самом деле, если посмотреть на противоположность категорий разума, то увидим, что одни из них носят характер конечности и условности, а другие наоборот. Так, например, единое не может относиться к конечному, также и всеобщность относится к духовному, но многое происходит от чувственности; reale принадлежит дvховному, ибо реальность в полном смысле относится к Бесконечному. Отрицание, случайность, ограничение, произведение, действительность принадлежат существам мира конечного, а первою, безусловною причиною быть свойственно одному Бесконечному. Субстанция, сый приличествует также Единому; прочие самостоятельные существа суть взаимноусловные, они все как бы сосредоточиваются в одну точку – все стремятся к единой безусловной субстанции, к единому сый. Он есть полная центральность видимой природы, все прочее одно другим ограничивается и как бы переплетается; безусловная необходимость относится к Бесконечному, а здесь находится

необходимое относительное. Категории, конечно, суть основные законы, но только для действования разума; они не составляют единственного источника познаний, ибо состоят из двух сторон противных. Справедливо признать категории разума законами, основывающимися на том первоначальном законе ума, по которому дух наш стремится к Бесконечному. Следовательно, должно искать другого начала и причины категорий, и искать их мы можем только в уме, или в идее. Если бы не было ее, то не было бы исследования нашего причины, и восхождение к оной, простирающееся до бесконечности, было бы для человека томлением и без цели, и без конца. Итак, источник понятий абсолютных, или категорий, заключается в идее. Все это доказывает, что в нас есть идея о Бесконечном. Когда человек исторгается от всего ограниченного, востекает выше, тогда только и возвышается над миром чувственным.

Рассмотрим силу воли и здесь найдем доказательство того, что есть в нас идея о Бесконечном. Какая цель воли? – Верховное благо. Рассматривая стремление нашей воли к этому благу, мы видим, что она ничем конечным, условным не ограничивается. Дух наш ищет полного, невозмущаемого благополучия и удовлетворения, но и самое благополучие не есть еще конец его искания, ибо оно не есть еще нравственное действование, но он его получает (оттуда и благоголучие), им наслаждается, удовлетворяет своим склонностям… Главная и существенная цель верховного блага есть высочайшее совершенство нравственности – полная святость и отсюда происходящее высочайшее блаженство. Стремление к тому или другому идеалу нравственности можно доказать из действий бескорыстной добродетели. Всякое другое побуждение, т. е. собственная польза или удовольствие, противуестественны – это эгоизм, который любуется своим деянием и ищет в добродетели собственного себе услаждения. Где человек действует вопреки сим побуждениям, там действия его не могут быть объяснены из опыта, ибо он повинуется голосу совести и, выполняя обязанности закона нравственного без всяких своекорыстных видов, только по любви к сему закону, никогда не удовлетворяется своими добрыми деяниями, сколько бы они

хороши ни были. Он все еще чувствует немощь свою в исполнении нравственного закона, а это самое сознание и приводит его к смирению. Потому-то высоконравственные люди чем более преуспевают в добродетели, тем более смиряются пред Бесконечным, сознаваясь, что все, что они ни делают, делают не своею силою, но Божиею. А это значит, что они соразмеряют свои деяния не с малою мерою, а потому самое сознание бессилия к исполнению всего нравственного закона доказывает, что есть в нас идея. Свобода человека есть некоторое отражение, подобие свободы Бесконечного; дух наш имеет некоторое общение с волею Божественною. Если бы он мог удовлетворяться частным, конечным, для него и довольно было бы сего. Но человек здесь не может быть доволен, он скучает, стремится к чему-то высшему, чувственные удовольствия не насыщают его, но более раздражают. Животные бывают довольны и не скучают, потому что не имеют свободы. Голод и жажда духа нашего могут удовлетвориться и насытиться только в Едином Бесконечном.

Если посмотреть также на силу чувствований, то и здесь откроется доказательство того, что есть в нас идея о Бесконечном. Чувствования бывают или корыстные, или бескорыстные. Наслаждение предметом (также страх беды) может служить примером корыстной чувственности и только удаляет нас от идеи Бесконечного. Но чувствования любви, уважения, благоговения суть чувствования бескорыстные. Ибо любовь есть влечение сердца нашего к соединению с благом; уважение есть познание сего блага или, точнее, оценение; благоговение есть высшая степень уважения, которым исполняется сердце наше при рассматривании идеи Бесконечного. Эти чувствования не из чего другого не могут быть изъяснены, как только из идеи о Бесконечном. Кто любит свою идею более предмета, тот любит не так, как должно, тот любит себя, ибо любовь есть непреложное свидетельство о Бесконечном.

Итак, когда в общих путях духовной деятельности человека видны такие стремления, которые никак не могут быть произведены из привязанности к конечному, то следует, что есть

в нас нечто высшее – идея о Бесконечном, к раскрытию и развитию которой человек непрестанно стремится. Итак, из рассматривания духовной деятельности человека открывается, что в нас действительно есть закон для всего конечного и относительного искать причины, первообраза, цели или конца в Бесконечном.

Но здесь нужно нам разъяснить некоторое недоумение. Когда рассматриваем в частности деятельность коренных сил человеческого духа, то нам представляются многие идеалы, к которым он стремится, таковы: безусловная истина, высочайшая благость, бесконечная красота или блаженство. Дух же наш не успокоивается, пока не достигнет Единого. К разрешению этого недоумения должно заметить, что идея о Бесконечном сама в себе одна, но из рассмотрения различных сторон, к которым обращена, представляется в различных видах. Различные виды одной и той же идеи о Бесконечном, составляющие многие идеалы, к которым стремится дух наш, не должно рассматривать как нечто отдельное от самой идеи. Они все соединяются в одной главной идее о Бесконечном и составляют нераздельное целое. Так и самое Божество Само в Себе едино, как центр в круге, свойства же Его, совершенства представляются нам столько многоразличными, но все они, как точки окружности, примыкающие к центру, составляют нераздельное существо Божества. Потому как многие свойства и совершенства Божества не нечто отдельное от существа Его, но сами суть единое существо Бесконечное, рассматриваемое только в различном состоянии, так и многие идеалы, к которым стремится дух наш не составляют что-нибудь отдельное от самой идеи Бесконечного, но суть самая сия идея, рассматриваемая только в различных видах. Таким образом, стремление нашего духа, открывающееся в различных видах, есть убедительное доказательство того, что есть в нас идея о Бесконечном. Потребность, необходимая и существенно принадлежащая нашему духу, не может быть без познания.

Здесь должно раскрыть, что идея о Бесконечном принадлежит духу человеческому существенно, а не случайно. Это видно из того, что всякий человек может быть возведен к

сознанию в себе идеи о Существе Бесконечном. Но если и находятся такие люди, которые не сознают в себе сей идеи, то из этого еще нельзя заключать, что в них совсем нет ее; она в них только подавлена, заглушена чем-либо противоположным.

Опыт свидетельствует, что человек от самого грубого скотоподобного состояния может быть доведен до сознания в себе идеи Существа Бесконечного; с неразумными животными нельзя сего сделать. Такая всеобщность идеи о Бесконечном служит доказательством того, что сия идея духу человеческому принадлежит существенно, а не случайно.

Второй главный в Онтологии вопрос есть следующий: откуда в человеке идея о Бесконечном? Отсюда второе главное положение Онтологии: идея о Бесконечном не приобретается человеком во времени, но первоначально и существенно вместе с его природою дана Существом Бесконечным, соответствующим ей.

Чтобы доказать это положение, нужно рассмотреть следующие два случая: идея о Бесконечном или приобретается во времени, или первоначально прирождена человеку.

Первое невозможно. Ибо если идея о Бесконечном приобретается во времени, то она приобретается или чрез чувства внешние, или внутреннее, т. е. чрез представление внешних предметов или чрез наблюдение над изменениями и состояниями нашей души, или она составляется разумом, из частных воззрений как общее понятие или, наконец, дается во времени Бесконечным Существом за нравственные достоинства. Но все эти три случая не могут иметь здесь места.

а) Идея о Бесконечном не может быть приобретена чрез внешние чувства. Все предметы мира видимого суть чистое отрицание этой идеи, потому что противоположны ей, а Бесконечное есть Существо чисто положительное. Ни из одного из противоположных понятий нельзя заключить о другом противоположном, подобно тому, как из тьмы нельзя заключить о свете, если б человек прежде не имел глаз для различения света. Итак, если от конечного к Бесконечному, от отрицательного к положительному не может быть прямого и непосредственного перехода, то и невозможно также, чтобы

идея о Бесконечном была приобретена во времени чрез внешние чувства. Но если чувственные предметы, рассматриваемые нами в частности, не могут дать идеи о Бесконечном, то она не может ли быть составлена посредством действий разума из совокупности вещей? И этого не может быть. Как разум мог бы дойти до Бесконечного посредством скудного запаса? На чем он основывался бы тогда? Его дело только напечатлевать формы на предметы, т. е. он сочетавает или разделяет понятия о предметах. Но разум сам по себе не имеет материи. Материя, доставляемая ему посредством чувств, со всех сторон совершенно определенна, конечна. Дело разума приводить в единство сознания то, что дано ему от чувств, но как бы он ни совокуплял эту материю, он никогда не выступит из области конечного, никогда не достигнет до Бесконечного, потому что от конечного к Бесконечному не может быть перехода.

b) По мнению Локка, разум может производить идею о Бесконечном следующим образом: сначала он замечает ряд духовных действий, видит, что один ряд больше другого. Но известно, что линия по известным математическим законам может быть продолжена до бесконечности. Подобным образом и разум может продолжать действия свои до бесконечности и таким образом дойти до понятия о вечности, о вездесущии и неизменяемости. Но разум не имел бы для сего никакого основания и не мог бы не только продолжать действий своих до бесконечности, не имел бы даже понятия о Бесконечном, если бы идея о Бесконечном не была основанием сему понятию. Продолженный таким образом ряд действий до бесконечности никак не составит понятия о вечности, если не a parte post, то, по крайней мере, a parte ante, потому что вечность исключает всякую преемственность.

c) Далее, внутренний опыт не может также дать нам идеи о Бесконечном. Идея сия не имеет своего основания в свойствах души нашей, которая не имеет в себе свойств Существа Бесконечного, видит, что она есть существо случайное, ограниченное, не имеет действительно всего того, что может иметь, заключает в себе только стремление к Бесконечному. Но

если бы сия идея не была прирождена нам, то откуда бы появилось в нас стремление к Бесконечному?

d) Идея сия не может быть приобретена посредством общих понятий разума. Разум есть только властелин над своими понятиями, он действует, произвольно, он может слагать и разделять общие понятия свободно. Но идея о Бесконечном такова, что он не может по произволу отказаться от нее, такова, что не понятия разума над ней господствуют, но она владычествует над понятиями разума.

e) Идея о Бесконечном не может быть дана кому-либо во времени от существа Бесконечного за нравственные достоинства. Некоторые отцы церкви думали так о происхождении духа в человеке: тело и душа существенно принадлежат человеку, но дух – не существенно, т. е дан ему случайно, по благодати. Такое приобретение идеи о Бесконечном не совместно ни с религией, ни с правосудием Божиим. Религия, свидельствуемая со стороны человека известными нравственными совершенствами, за которые, как предполагали некоторые, сообщается идея Бесконечного от Бога, предполагает уже ясное, живое понятие о Божестве. Но если бы не было в человеке первоначально прирожденной идеи, то такое понятие о Божестве не могло бы быть ему сообщено, ибо для сего требуется некоторая приемлемость, которую и составляет оная, первоначально человеку прирожденная идея о Божестве. В противном случае Богу надлежало бы непрестанно творить чудеса, так как, судя по естественному ходу вещей, не может быть, чтобы из животного бессловесног, или из камня вдруг произошел человек в благороднейшем и собственном смысле этого слова. Но Бог есть Бог порядка. Итак, чтобы приорести живое познание о Божестве, нужна для сего первоначальная идея о Бесконечном, без которой никакие нравственные совершенства не могли бы иметь места в человеке; тем менее такие совершенства, за которые Существо Бесконечное сообщило бы ему идею о себе. Если бы идея во времени сообщена была Богом только тем, которые кажутся достойными ее, то спрашивается: на чем основывается сие достоинство – на нравственных действиях

или на вечном безусловном предопределении? Но первое невозможно, ибо человек не мог бы совершать ничего нравственного, если бы в нем не было прирожденной идеи о Бесконечном. Второе также не возможно, ибо тогда было бы непонятно, как Существо Бесконечное могло бы осуждать и сделать ответственными пред судом своим тех, которым не было дано оной идеи. Если бы идея о Бесконечном не была прирождена человеку, то правосудие Божие не имело бы права наказывать человека за его преступления, не имело бы причины спрашивать, как люди сделались недостойными единения с Божеством. В сем случае нужно было бы допустить какое-то необходимое предопределение, по которому нравственные дела человеческие не имели бы степеней совершенства, а были бы безразличны и человек не знал бы, когда он возвышается и когда падает в нравственности. Но человеку первоначально прирождена идея о Бесконечном, и она составляет данное ему вместе с его природою слово, которое и будет его судиею. Итак, случайное происхождение в человеке идеи о Бесконечном не согласно ни с религиею, ни с правосудием Божиим.

Итак, поскольку все вышеозначенные случаи не могут иметь места, то следует, что идея о Бесконечном не во времени приобретается, но первоначально прирождена человеку. Подлинно, ежели бы она дана была человеку во времени, то человек с некоторого только времени стал бы тем, чем он прежде не был, т. е. начал бы иметь другую природу. Но человек с начала своего бытия все есть один и тот же человек, всегда одинаковой природы. Но в сем случае нельзя предподожить, чтобы она существенно принадлежала человеку, без отношения к Существу Бесконечному, как думают идеалисты. Ибо человек есть существо ограниченное. И другое какое-либо ограниченное существо оной сообщить ему не может. Значит, она сообщена человеку Существом Бесконечным – Богом и составляет начаток Божественного откровения.

Из происхождения идеи о Бесконечном открывается истинность, или реальность, ее (objectiva realitas). Нам следует разрешить вопрос: существует ли предмет, соответствующий идее о Бесконечном? или она есть только произвольное

произведение воображения, одна мечта? или чистое ничто? Нет, идея о Босконечном не есть плод одного воображения, но имеет предмет, вне себя действительно существующий. Декарт, говоря, что о всем должно сомневаться, нашел несомненным прежде всего собственное свое мнение и сознавал, что мысль его не совершенна и лучше было бы, если бы она была совершенною. Следовательно, Декарт имел уже понятие о совершенстве и от несовершенства мыслей и от внутреннего желания совершенства оных заключал к бытию Существа Совершеннейшего. Когда ему возразили, что от мышления не следует заключать к действительному бытию и что с представлением какой-нибудь химеры (сфинкса) нельзя соединять еще действительного бытия сей химеры, то он отвечал на это так: «Поэтические вымыслы (каков сфинкс) по сознанию самих поэтов произвольны и не имеют такой всеобщности и необходимости, какую имеет идея о Бесконечном: она не произвольна, всегда и всем принадлежит, следовательно, не есть игра воображения. Не можно ли ей родиться из ничего? Из ничего не бывает ничего, и самые вымыслы воображения составляются из данной материи; новость в них только в сочетании частей. Вымысел идеи невозможен, ибо чувственный опыт не дает для сего элементов. Посему когда идея происходит не от нас, не от мира внешнего, и не есть произведение воображения, то происходит из соответствующего ей предмета, и, следовательно, сей предмет существует. Далее, когда посмотрим на действие сей идеи внутри нас, то увидим в себе постоянное и не зависящее от конечных вещей стремление к Бесконечному. Она невольно действует в нас, побуждает нас искать предмета, соответствующего сей идее в Бесконечном. Как она ни бывает подавлена в человеке, но сила, стремящаяся всегда к Бесконечному, открывается весьма часто в нас, мы ощущаем действия ее невольным образом так, что никак не можем исторгнуть ее из себя, хотя иногда можем заглушить ее, а посему взять, когда мы идеи сами по себе извне и извнутри собрать и воображением составить не можем, следует заключить, что есть предмет, соответствующий сей идее.

Когда есть предмет, соответствующий прирожденной нам идее о Бесконечном, то следует вопрос: где искать Бесконечного и какого рода оно?

Все существа двоякого рода: разумные или неразумные, или, что то же, есть мир видимый – телесный и невидимый – духовный, поэтому Существа Бесконечного конечно можно искать или в мире чувственном, или в духовном, в себе самих и в существах, подобных нам. Если не найдем ни в том ни в другом, то Бесконечное превыше и вне мира. Мир видимый, будем ли мы рассматривать его как целое или по частям, не заключает в себе Существа Бесконечного. Части мира не составят бесконечного, ибо все в мире или только явления (phoenomena), или сокровенные силы (νοούμενα, substantiae). Феномены не могут быть Существом Бесконечным, ибо они ограничиваются пределами пространства и времени, т. е. привязаны к тому или другому месту, являются в то или другое время, изменяются и проходят. Были философы, кои полагали, что Бесконечное находится в отдаленнейших и сокровеннейших силах природы. Но сии первородные элементы, будут ли это тончайшие атомы или некая сила светлая эфирная, т. е. невидимые, впрочем, в пространстве и времени действующие силы (как то: огонь, вода, воздух), поскольку все подлежат измерениям пространства и времени, воспящаются, разделяются, возрастают, умаляются, – не суть также Бесконечное. Сверх того, Бесконечное должно быть бесконечное не только по бытию, но и совершенствам но атомы не имеют ни того ни другого.

Другие философы думали, что если мир не может быть назван Бесконечным по частям, то должно, по крайней мере, приписать ему, взятому в целости, неизмеримость и вечность. Но нельзя допустить сего мнения потому, что целость вселенной составлена из частей. Но если части конечны, то и целое должно быть конечное. Из множества нулей все будет нуль. Если каждое звено в мире ограничено, то и целое будет ограничено; из существ же ограниченных не сделаем неограниченного. Бесконечное должно быть единое, но вселенная есть множественность существ. Если предположить

мир вечным, то выйдет нелепость, и та вечность, которая протекла до известного пункта времени более той, которая протекла после, прошедшая вечность долее настоящей, следовательно, одна вечность долее другой, а такие две части вечности, сложенные вместе, будут ли истинно Бесконечное?

Предположение, что в мире живет и действует дух невидимый, все проницающий, всем управляющий, как душа в теле, также несправедливо и не дает истинного понятия о Существе Бесконечном, свободном. Ибо такая сила связывается миром так, что вне его не может действовать, не может высвободиться и отделиться от него, в нем и с ним пребывает (immanet). Пантеизм далее сих утонченостей не восходит; прикрепив первопричину к произведению, он представляет Божество причиною не превышающею, но имманентною (causa mundi, mun supra – munduna, sed immanens). Итак, ни части, ни целое мира, ни всеобщая сила жизни не есть Бесконечное Существо.

Станут ли искать Бесконечного в существах разумных, но и здесь нельзя найти Его. Мир духовный составляют души наши и духи бестелесные. Фихте утверждал, что человеки, кроме условного и имперического я, имеют еще *я* безусловное, из себя производящее все существующее. Но душа наша не может быть Бесконечным Существом. Она в бытии и действиях своих ограничена временем; она ясно различает время, когда начала мыслить и вообще существовать и, продолжая мышление, она в действиях своих многое теряет, многое приобретает; сверх сего, как существо, заключенное в теле, она ограничивается и пространством. Даже в самом стремлении своем к Бесконечному она не может долго оставаться, но должна возвращаться к неразрывному своему спутнику – телу. В душе касательно совершенств везде ограничения, в познаниях ее то приобретение, то утраты, в желаниях непостоянство и превратность. Если бы все совершенства, свойственные Существу Бесконечному, находились в нашем безусловном я, то как душа могла бы перейти в то бедственное состояние, в каком мы ныне находим ее. А из сего заключаем, что душа наша не есть Бесконечное. Что сказано о душе, то же можно сказать и об

Ангелах: и они ограничены как по бытию, не имея начала его от себя самих, так и по соворшенствам, данным им, – следовательно, и они не бесконечны. Один Бог, который превыше мира видимого и невидимого, есть Существо Бесконечное.

Кроме единого Бесконечного имеют бытие и существа конечные, последние необходимо должны быть поставлены в каком-либо между собою соотношении. Итак, здесь нужно рассмотреть, а) какое отношение имеет Бесконечное к конечному. Прежде чем решим этот вопрос, покажем, существуют ли кроме Единого Бесконечного другие конечные существа. Очевидность опыта не позволяет отрицать это. Но были философы, которые отвергали все свидетельства опыта, действительное бытие конечных существ. Ксенофан, имевший многих последователей, всем вещам приписывал бытие не действительное, а только кажущееся и допускал одно существенно реальное бытие, абсолютное. Первое кажущееся бытие он называл τὸ feiri, а последнее τὸ esse. Спиноза приписывал истинное бытие одной субстанции, которая служит основанием всему и есть единое, самобытное существо, самодовольное. Ксенофан кажущемуся бытию τὸ feiri противоположил истинное бытие τὸ esse, представляя под первым чувства, движение мыслей и проч., где одно чувствование сменяется другими, одно движение следует за другими, одна мысль порождает другую. Когда мы, по учению Ксенофана, пробегая такой ряд явлений, ищем их причины, то во всем ряду не находим существа, которое заключало бы в себе бытие всего и с которого начиналось бы все; для изменяемого бытия (τὸ feiri) есть бытие неизменяемое (τὸ esse), истинная субстанция, единое основание, самостоятельное внутреннее основание всего кажущегося. К сему бытию (τὸ esse) относится кажущееся бытие как к положительному отрицательное или как случайное к субстанции, как ограниченное к существеннейшему (τὸ realissimum). Этого мнения держался Спиноза, утончая его. Бог, по его мнению, есть средоточие света, окружающие его существа суть только отражение его; так радуга имеет вид и цвета, но не имеет в себе

центра, посему и есть только одна видимость, призрак. Правда, в этом учении видим с одной стороны благоговение к Существу Бесконечному, Высочайшему, когда признается все ничтожнейшим пред ним, но с другой стороны открываются здесь две несообразности 1) понятие о Существе Бесконечном, едином источнике жизни унижается; 2) сознание подрывается. Сознание есть зерцало, в котором отражается наша деятельность. И тот и другой в своих умствованиях заблудились: непререкаемое свидетельство опыта совершенно уничтожается. 1) Унижается понятие о Существе Высочайшем. По мнению этих мыслителей, Бог есть существо всесовершенное (Ens realissimum vel substantia absoluta), но Он, если можно так сказать, трудится над сотворением призраков, ничтожностей (такими признают они все существа, кроме Бога), из коих ни одно с вечной причиной не имеет ни малейшего подобия. Такое представление о Божестве не достойно Его, Оно как Всесовершенное и творит все лучшее, особенно когда Оно творит все только по собственной благой Своей воле, чтобы и в конечных существах отражались совершенства Его в той мере, в какой возможно вместить существам ограниченным. 2) Уничтожается свидетельство опыта или сознания. Хотя ум человеческий имеет идею о Бесконечном, но, смотря на себя, он сознает себя существом, отличным от идеи, началом, действующим из себя, все соединяющим, имеющим бытие продолжительное, постоянное, с самим собою тожественное. Но все зависящее от Существа Высочайшего относительно. Существа конечные, хотя и имеют некоторое слабое подобие и сходство с Существом Бесконечным, но вместе остаются ограниченными. Итак, сознание наше показывает, что кроме Единого Бесконечного есть существа конечные, имеющие отдельное бытие, уделенное им от Самосущего. И хотя ум сознает себя в разное время зависящим от внешности, но он зависит от единого внутреннего начала сознания, сие-то сознание внутреннее внушает ему, что он имеет бытие, уделенное от Существа Бесконечного. Все это показывает, что есть Бог и что есть другие существа, от Него зависящие.

Здесь надобно заметить, что действительное бытие всех сотворенных существ не необходимо, как необходимо бытие Существа Бесконечного, Которое иначе не было бы Бесконечным. Сотворенные же существа могут быть и не быть, и бытие их зависит от благой воли Творца, а не от какой-либо необходимости. Ели бы они были необходимо существующими, то они не имели бы никакой зависимости от Существа Бесконечного.

Хотя вне Существа Бесконечного имеют бытие существа конечные, но они ограничены как по бытию, так и по совершенствам. Если бы конечные существа не имели ограниченности как по бытию (essentia), так и по совершенствам (existentia), то нельзя было бы представлять их отдельными от существа Бесконечного. Следовательно, они сами были бы бесконечны, что невозможно.

Теперь естественно рождается вопрос: в чем должна состоять ограниченность существ, конечных как по бытию, так и по совершенствам? Ограниченность есть существенное (reale) бытие, соединенное с небытием. Когда рассмотрим существа конечные, то найдем, что в них есть нечто существенное и вместе носящее характер ничтожества. Существенное в вещах есть нечто внутреннее, самостоятельное, но вместе ограничиваемое пределами пространства и времени. Эти существенности вещей, или их внутренние силы, должны быть субстанции, но все же многие, а не одна, как говорит Спиноза. Теперь спрашивается: что такое субстанция в существах конечных, и какое их ограничение? Субстанция противополагается явлениям или феноменам, отличительным свойством которых служит случайность, изменяемость – по отношению ко времени, внешность – по пространству (феномены суть нечто поверхностное, не внутреннее, объемлемое чувством). Но не будет и не было бы явлений, если бы не было сил, производящих явления; Итак, в каждом ограниченном существе должно быть внутреннее, средоточное начало, само себе равное, постоянное при всех внешних явлениях, на коем бы основывались и держались случайные, изменяющиеся явления, – это и есть субстанция, или начало

внутреннее, само из себя действующее, на котором держатся все феномены. Эти субстанции, имеющие в себе как бы подобие неизменямости Существа Единого, Всесовершенного (Ens realissimum), суть вместе субстанции ограниченные: самостоятельность уделена им от Существа Самосущего и, следовательно, самостоятельность их, зависящая от другого – Самосущего, относительная. Относительна она потому, что нет ни одной ограниченной субстанции, которая бы сама из себя независимо могла раскрывать свою деятельность. Всякая субстанция зависима не только от Существа Бесконечного, но и от внешних предметов, с коими она поставлена в необходимом соотношении. Каждая субстанция и все в совокупности имеют начало. Им не принадлежит вечность, ибо они преемственно раскрывают свои силы, но в вечности нет ни прошедшего, ни будущего, в ней одно настоящее. Скажут, что ряд действий преемственных вечен. Но это опровергается тем, что 1) целое бесконечное не может составиться из частей конечных, бесконечное время немыслимо. Ибо каждое действие имеет начало, средину и конец. Мы можем счислять время, одну часть его называем прошедшим, другую имеющим впредь последовать, а сознание наше уверяет нас, что мы и при разделении частей времени должны признавать одно время большим другого, а другое меньшим, более кратким 2) Весь мир не стоит того, чтобы он существовал без начала, но вместе с тем мир не есть совершенное ничто, ибо Бог не есть нечто уединенное, не раскрывающее совершенств своих в своем творении, ибо совершенства его достойны того, чтобы им проявляться вне. От века посему приемлющий слабое подобие не есть бесконечно вечен, ибо единым благоволением Божиим существует, и если бы не было в нем Богоподобия, то не было бы и бессмертия. Итак, субстанции ограничены по бытию, по совершенствам и по концу. По бытию ограничены, ибо не сами себе дали бытие, но получили оное от Бесконечного. Наше собственное сознание свидетельствует, что душа наша существует не от вечности, но во времени получила свое бытие, свое начало и закон для действования. По совершенствам и по силам ограничены, ибо сил своих на все простирать не могут –

всякая субстанция имеет нужду в поддержании. По концу ограничены, ибо не содержат в себе причины пребываемости в вечность. Они носят образ вечности и вместе связаны пространством и сами собою, одна субстанция часто в действиях своих встречается с другою, и одна другой препятствует, они никак не могут собою всего объять так, как объемлет ум Божественный, и существуют единственно по благости, а не по необходимости. Итак, одно только Бесконечное Существо не ограничено по бытию и совершенствам. Спиноза вопреки тому, что одно Бесконечное не ограничено по бытию, говорит, что не должно ценить существ по продолжению времени, но по внутренним их совершенствам и что мир видимый, хотя по совершенствам ниже единой Бесконечной Субстанции, но по бытию совечен ей. Положим, что мир вечен; но поскольку мы знаем, что Бог выше мира по совершенствам, в чем Спиноза согласен, то почему же Бог не может быть превечнее и вечности мира? Спиноза опять говорит, что как сияние или лучи солнца, происходящие от него, необходимо сосуществуют солнцу, так и мир сосуществует Богу от вечности, потому что он явление или отблеск славы Божества. Но ужели Всесовершенное и Самодовольное Существо может иметь нужду или недостаток в необходимом сосуществовании существ несовершенных? Лучше сказать, что Бог для мира необходим, а мир для Бога не необходим. Далее, происхождение мира вообще и всех существ в частности доказывается собственным сознанием каждого, т. е. что мы с известного предела времени начали понимать самих себя, а посему и говорим, что и другие конечные существа с известного времени существуют. Опыт нас уверяет, что мы получили начало во времени, но один опыт здесь не устоит. Нам скажут, что, прежде нежели пробудилось наше сознание, душа наша существовала от вечности, только не в таком виде, в каком она теперь находится. Прежде состояния усыпления она находилась в состоянии бодрствования, о нем мы не знаем, как стихотворствует Платон, говоря о предсуществовании душ. Поэтому неужели можно утверждать о происхождении других существ во времени, когда подлинно не знаем начала

существования нашей собственной души? Положим, что душа наша, как и другие существа, начала существовать прежде нашего действительного бытия. Откуда бы она принесла с собою идею о Бесконечном, если бы не получила от самого Бесконечного? Говоря таким образом о бытии души нашей, во времени начавшейся и существующей ограниченно, то же должно сказать и о прочих существах мира. Итак, они ограничены по началу бытия, которого они не могут дать сами себе; и по продолжению бытия, так как они не могут вполне раскрыть себя; и по концу, ибо цель бытия их есть Бог; по совершенствам также ограничены, пределами пространства и времени также связаны. Одно только Бесконечное Существо не ограничено как по бытию, так и по совершенствам. Это открывается из сравнения существ духовных с материальными, из которых одни имеют более совершенств, чем другие. Одни существа имеют только бытие, другие бытие и чувства, иные же бытие, чувства и ум. Но создавший их должен быть бесконечно совершеннее их или, точнее, вполне совершен. Все совершенства, усматриваемые в существах конечных, мы приписываем Существу Бесконечному в степени высочайшей, безграничной, как-то: всеведение, премудрость, святость, всеблагую волю. Обращаясь к существам конечным, мы видим, что и они имеют некоторое подобие и сходство с Высочайшим Существом, участвуют в некоторых Его совершенствах; многим из них мы приписываем разум и волю. Но были философы, которые отрицали бытие разума и свободной воли в существах конечных. Так, материалисты старались объяснить всю деятельность души нашей из материи и ее движения, совсем отвергая в человеке душу, т. е. разум и волю. Но как бы могли мы сознавать душу свою субстанцией, единым началом действующим, если бы кроме чувственных впечатлений, производимых на нас отвне, мы не имели внутри себя начала жизни постоянного, единого при всех изменениях со стороны физической. Материальное никак и никогда не доведет нас до сознания о едином. Сверх сего, нельзя объяснить из материи свободы, по которой мы можем по своему произволу прерывать один ряд действий и начинать другой. Движение есть действие

механическое, не свободное, где как в цепи одно звено связано с другим, одно действие необходимо производит и определяет другое.

Пантеисты также опровергают собственное действование дȗховных сил. По их мнению, как внешние, физические наши движения производятся единой Абсолютной Субстанцией, так и мышление наше есть видоизменение мышления той же Субстанции. Следовательно, все наши действия суть только ряд необходимых последований, определяемых одною вседействующею субстанциею, где совсем уничтожается свободная воля существ разумных. Это мнение опровергается двояким образом: 1) свидетельством сознания, 2) общим понятием отношения существ конечных к Бесконечному.

1) Что в нас есть собственное действование духовных сил – разума и воли, в этом твердо уверяет нас сознание. Есть в нас разум, построевающий собственную сферу мыслей, которые он или разделяет, или соединяет; мы непривязаны совершенно к впечатлениям чувственным, но свободным мышлением приводим их к единству. Какой философ мог бы построить что-либо систематическое в мыслях своих, если отвергнуть собственное действование его разума? Что касается до воли, то опровергают ее самоопределения таким образом: связь причин, побуждающих нас к деятельности так сильна в нас, что мы сначала не примечаем их, но спустя несколько времени мы открываем их в нас же самих. Посему говорят, что свобода есть обман, самообольщение, и причиною сего есть наша недальновидность. Положим, что на деятельность души нашей влияют причины, посторонние силы, которые определяют нас к тому или другому действию, и по опыту известно, что мы можем стать выше влияния этих причин и действовать по произволу. Бывает даже и так, что душа, увлекаемая каким-либо чувственным побуждением, действует вопреки ему, хотя это и стоит ей больших усилий. Все это показывает, что человек свободен по разуму и воле.

2) Это же доказывается общим понятием отношения существ конечных к Бесконечному. Чтобы существо конечное существовало, оно должно выражать в себе подобие Существа

Бесконечного и всегда стремиться к нему как своему единому началу. Но думать, что вещи суть только неудачные опыты проявлений Бесконечного, несообразно с тем намерением или целию, для которой все существа созданы Богом, и творение мира было как бы по нужде. Цель существ конечных – иметь участие в совершенствах бесконечных. Итак, конечные существа имеют собственное и произвольное действование в силах своих.

Но сие действование, несмотря на совершенства, дарованные от Бога человеку, т. е. несмотря на слабый образ и подобие Его, ограничено, или вообще существа конечные в своих совершенствах ограничены, как по началу и продолжению, так и по концу. Известно, что существа конечные не от вечности, но во времени получают от Бога разум и волю. Ограничены по совершенствам. Бог для их действования есть идеал, первообраз. Его разум – первообраз для познавательной способности, благость служит идеалом для их воли; они имеют нужду в непрестанном поддержании от Бога такую же, какую мы имеем в воздухе. Ограничены по концу – Бог есть последний конец их, к Нему единому должны непременно быть устремлены все мысли и действия воли, как к полноте совершенств. В том и состоит назначение существ конечных, чтобы они не обладали полнотою совершвнств, а непрестанно стремились к этой полноте. Рассматривая душу нашу, мы видим, что духовные совершенства наши стеснены: разум подвергается различным заблуждениям, воля увлекается страстями. Итак, существа, ограниченные при совершенствах, данных им от Бога, не имеют той свободы, с каковою Он действует Сам. Им не принадлежит свобода полная, устремляющаяся единственно к добру, охотно, с радостию, без всяких принуждений и колебаний; им даны одни начатки свободы и предложены два пути: путь добродетели и путь порока. Всякое совершенство в конечных существах относится к Бесконечному, как жажда, голод, желание, стремление относятся к полноте всех совершенств. Стремление есть чувство недостатка и ощущение блага, к коему имеем стремление от природы; так и свобода, борющаяся с противоположными влечениями чувственности, стремится к

цели. Святость – свободное выражение нравственного закона во всех действиях, ничем не возмущаемое, нам не принадлежит, а в нас есть одно токмо стремление к святости, добродетели. Посему и блаженство принадлежит единому Богу, а разумным существам принадлежит стремление к оному. Сочетание богатства и недостатка – вот удел природы человеческой! С одной стороны представление блага, с другой стороны чувствование недостатка возбуждает стремление. Сия борьба и стремление не прекратится и в будущей жизни; и там не будем обладать полной святостию, будем только преходить от славы в славу, и все будет стремление к цели, а не достижение. Один Бог вполне обладает совершенствами, а существо конечное стремится только к оным, приближается; но вот доля существа конечного – не достигает.

Как сравнивать конечное с Бесконечным, дабы одно с другим не смешивать. Для сего мы приписываем Бесконечному бытие совершеннейшее, т. е. утверждаем, что ему единому принадлежит сила, коей действование не ограничивается пределами пространства и времени. Не связывается сила сия пространством, следовательно, не отягощается телом, которое есть материя, связующая силу, как бы некоторым ее противодействием, а отсюда следует, что сия сила есть повсюду действующая, повсюду распростертая, все проницающая, невидимая, полная, бестелесная, духовная, не связанная временем, ибо Ему принадлежит полное действование и бытие, т. е. вечность, безначальность, неизменяемость, нескончаемость. Далее сколько духу нашему позволено проникать, мы приписываем Бесконечному неограниченное ведение и такую же волю. Ведение Его на все простирается, на все времена, на все действия, на все бывшее, не существующее, на все даже возможное. Когда ведение сочетавается с благою и совершенною Его волею, отсюда происходит высочайшая премудрость, целесообразность устроения всего и согласие всего. Воля Его совершенна, свята, высочайше свободна. Святость есть высочайшее согласие Его действий с чистейшим законом нравственности. Итак, одному

Бесконечному принадлежит вполне неограниченная мощь, премудрость и святость.

Сравнивая Его с существами конечными, мы видим, что им принадлежит истинное бытие, а не призрак, но в раскрытии сил связанное пределами пространства и времени. Есть в них отблески совершенств Его внутренних, но они ограниченны и относятся к совершенствам Бесконечного, как образ слабый к первообразу. Итак, плодом сего предварительного учения метафизического должно быть остановление взора нашего на том 1) что принадлежит Существу Бесконечному, 2) что существам конечным, и 3) какое их между собою отношение, т. е. как последние могут приближаться к первому.

А посему Метафизика по существенному различию предметов должна состоять из трех частей. Прежде всего полагается основание, или такое начало, на котором можно бы в последствии опираться или ссылаться. В опыте познанию предшествует то, что действует на чувства – внутреннее и внешнее. Но в самом деле, в самом основании духа нашего идея о Бесконечном прежде чувств в нас положена; а поскольку основание мира физического и духовного есть в Боге, то Метафизика начаться должна с учения о Боге. А посему первую часть составит Богословие естественное (Theologia naturalis), вторую составляют духовные конечные существа (Psychologia или Pneumatologia), третью – существа телесные (Cosmologia). В мире физическом мы не могли бы изъяснить ни целесообразного устроения, ниже тех беспорядков, кои служат ко благу; так и в мире духовном – например, бессмертие души и проч., если бы не имели предварительного понятия о Существе Бесконечном, премудром и благом.

Онтология

О скептицизме, критицизме и идеализме

Скептицизм (принимая его в лучшем виде) есть направление, утверждающее невозможность истинного познания о предметах, вне наших представлений находящихся. Он даже утверждает, что нет предметов, отличных от наших представлений, нет самостоятельной природы, ни законов естественных; все игра представлений, благовидно связываемых привычкою или слепым действием воображения. Таков скептицизм Юма. Древний скептицизм Пиррона, ограничиваясь одною стороною практическою, утверждает, что все обстоятельства жизни, счастие и несчастие, добродетель и порок основываются на одном только мнении, а не на природе вещей. Следовательно, Пирронов скептицизм от Юмова отличается тем только, что первый был практический, а последний теоретический.

То же самое утверждает и новейший критицизм Канта, с тем только различием, что основание невозможности познания Кант находит в самом существе познавательной способности человеческой, между тем как сие происходило от какой-то случайной, неопределенной настроенности духа.

Как глубокомысленный философ, Кант со строгою точностию определил то, чего не могли представить себе ясно его предшественники. Именно, он различал в каждом познании материю и форму. Материю хотя он полагал существующею вне наших представлений, но познание о ней производил он единственно от субъекта представляющего, так что во всех познаниях не было ничего, кроме субъективных, чисто формальных представлений познавательной способности человеческой, а предметы сами в себе оставались совершенно недоведомыми. Можно сказать, они существовали без цели и допущены были только по милости. Сей закон формальности Кант распространил на низшую и высшую познавательную способность, почему познания человеческие о предметах чувственных и сверхчувственных остались совершенно подлежательными.

Строго следуя началу Канта, ученик его Фихте сделал сомнительным и неизвестным не только образ бытия и природу, но и самое бытие предметов и довершил недоконченное Кантом, представив скептический идеализм со всею возможною строгостию. На месте Бога, природы, всего возможного и действительного, поставлено одно только наше я.

У Канта бытие предметов оставалось известным; неизвестен был только образ бытия или природа предметов. Сей образ (forma) – поколику предметы сами за себя ничего не говорили – не от них был принимаем, но им сообщаем нашею познавательною способностию. Всякое познание было подлежательное; Фихте, воспользовавшись удобностию произвесть все из одного нашего я (из нашей способности познавательной), сие одно я оставил существующим, уничтожил все прочее, все, что только может быть предметом познания. Он уничтожил материю и оставил одну только форму. Основное его начало – положение есть сие: я безусловно утверждает себя в бытии и существует только чрез самопоставление; и я непременно есмь. Далее: наше я, полагая себя в бытии полагает вместе и то, что не я, как необходимую противоположность свою. Таким образом, Фихте не имеет нужды в предметах, чтобы познавать их; познание того, что не я, происходит у него из одного нашего я; отсюда заимствуется не только форма, но и самая материя.

Из сего рассмотрения явствует, что скептицизм, критицизм и идеализм сходствуют между собою в том, что утверждают бытие одних представлений и оставляют сомнительным и неизвестным бытие самых предметов. В сем отношении цель их в рассуждении религии совершенно одинакова: почему нет нужды рассматривать каждое из них в особенности. Для нас довольно о всех них в совокупности сказать свое мнение.

Трудно сказать, чтобы основатели сего учения были внутренно убеждены в том, чему научали в своих системах. Впрочем, нет нужды угадывать и определять внутреннюю их уверенность. Мы имеем в виду одно их учение и должны по возможности определять его достоинство (особенно в отношении к религии).

Учение критико-скептического идеализма не может иметь места ни в отношениях человека к другим, т. е. в его общественном бытии; ни в отношениях человека к самому себе, т. е. в умозрительном и нравственном направлении его духа; ни в отношениях человека к Богу, или в религиозном направлении его духа.

В первом отношении скептический идеализм разрушает всякое устройство, всякий порядок, всякий постоянный, единодушный образ действования: разногласие в мыслях производит разногласие в желаниях, наклонностях и самом образе действования. Сей образ мыслей, если бы только успел он приобресть всеобщее уважение и распространить влияние свое кроме теоретической и на практическую деятельность человека, конечно, мог бы уничтожить всякое благо общежития и разорвать все союзы, какие только возможны между людьми.

В отношении человека к самому себе рассматривается образование ума его и его нравственность.

В образовании ума для человека необходима уверенность, что он, непрестанно поступая вперед, непрестанно приближается к истине; что каждое сведение, сколько бы оно маловажно ни было, умножает сумму приобретений его и в своей мере приближает его к своей цели. Но систематический идеализм очевидно разрушает сию необходимую уверенность. С ним ничего не приобретают, ибо имеют одни только понятия, лишенные всякой существенности. Весь запас сведений не составляет никакого приобретения, самые обширные познания представляют только обширную мечту – совершенное ничто познания.

Скептический идеализм не менее противоречит и нравственному образованию. Чтобы расположить себя к добродетели, человек должен быть уверен, что известный образ действования есть истинно добродетелен, что, имея свободу, он имеет возможность, а с возможностию и обязанность избрать сей, а не другой образ действования. Сомнение о сем предмете остановило бы в самом начале его стремление. Если бы он и успел сколько-нибудь в подвигах добродетели, то и тогда сомнение сие побудило бы его считать погибшими все труды

свои. Все труды подвижников, кои трудятся под солнцем, в очах его соделались бы истинно суетою. Таким образом, крепость и бодрость духа, необходимые в подвигах добродетели, потеряли бы совершенно свою силу и утверждение. Напротив, если доказать нечестивому, что все злодеяния его не имеют ничего существенного, что они ничтожны и имеют зависимость только мечтательную, то сие будет наилучшим утешением его совести, и новым поощрением к дальнейшим злодеяниям. Он оставит добро с презрением, как предмет ничтожный, впрочем, требующий жертв и усилия. Ибо когда добро и зло не имеют предлежательной цены, тогда нет причины одному пред другим отдавать преимущество, тогда нет причины отдавать преимущество душе пред телом, внутреннему пред внешним, высоким занятиям духа пред наслаждениями чувственными, жизни вечной пред временною.

Но скептический идеализм всего более вредит религии. Религиозное направление духа бывает живым и сильным единственно потому, что есть живая и сильная уверенность в бытии тех предметов, к коим оно направлено. Пусть оставят человека с одним ничтожным понятием о Боге, тогда в духе его никакое чувство, никакое стремление не раскроется. Душа не ощутит небесных качеств любви, благоговения, страха Божия, надежды, упования, утешения. Ибо она не будет иметь предмета, пред коим бы могла благоговеть, который могла бы любить, на который бы могла возлагать упование. Она не будет иметь Бога, а одно только понятие, одну идею.

Возможность благочестивого стремления духа основывается на различии существ конечного и Бесконечного и на действительной зависимости первого от последнего. Когда же Бесконечное не имеет бытия вне нашего представления, то очевидно сие различие и сия зависимость уничтожается. Представляемое не может быть выше силы представляющей, мыслимое Божество стоит наравне с человеком и даже зависит от одной его представительной силы.

Чем строже и сильнее являет себя учение скептицического идеализма, тем более доставляет средств нечестиво ругаться над святынею. Из сего могут быть заимствованы сильнейшие

стрелы на поражение возвышеннейших и священнейших предметов благоговения и веры человеческой.

Скептический идеализм, распространяя сомнения о самопростейших предметах, с которыми человек непрестанно обращается, кои повсечастно подлежат или его действованию, или сами на него действуют, очевидно с большим правом заставляет сомневаться о тех предметах, кои удалены от взоров человеческих и постигаются не иначе, как внутреннейшим взором духа, благоговеющею верою.

Кант видел сии последствия своего учения и, вознамерившись смягчить строгость своей системы, кроме теоретического разума, решился допустить еще практический, по силе коего предметы, не приступные для ведения теоретического, принимаемы были одною верою. Таким образом, не только Бог, свобода, бессмертие души – главнейшие предметы разума практического, но и то, что содержится в области теоретического разума, как то: бытие души, бытие мира и вообще всего действительного не иначе могло быть познаваемо, как только верою.

Сие всеобщее господство веры, основанное на уничтожении всякого знания вообще, с первого взгляда кажется весьма благоприятствующим требованиям христианской религии. В самом же деле сия философская вера очень мало имеет общего с верою христианскою.

Ибо a) Вера христианская есть удел душ особенных, есть принадлежность малого числа избранных, запечатленных в жизнь вечную. Напротив, сия вера есть и должна быть всеобщею, должна принадлежать всякому, столько же благочестивому, как и нечестивому.

b) Христианская религия поставляет предметами веры предметы особеннейшие, удаленные от простого разумения человеческого, собственно содержащиеся в круге божественного откровения. Напротив, вера философская поставляется единственным средством для познания и тех предметов, кои постигаются чувствами, здравым смыслом и вообще обыкновенным разумением человеческим.

c) Кант, уничтоживши возможность познания вообще, уничтожил вместе возможность и того познания, которое стяжается верою.

Ибо a) Когда доказано, что человек ничего познать не может, то очевидно, что он не может познавать и верою. Ибо и самая вера познает (есть познание) предметы свои.

b) Если человек в своих познаниях необходимо соображается с формою своей представительной силы, то очевидно, что и самая вера должна подлежать законам сей формальности. Таким образом, если формальность не представляет ничего истинного, то очевидно, что и самая вера истинною быть не может. И по истине, всякое утверждение веры легко может быть подведено к тем же общим законам, кои Кант изложил в своей критике познавательной силы (способности).

c) Предмет веры практического разума необходимо должен изобразиться в теоретическом разумении, или, что то же, вера должна иметь пред очами понятие о том предмете, к которому стремится. Другой путь для веры невозможен. Возвысившись над всяким понятием, она престала бы быть верою, а была бы видением и непосредственным созерцанием. Таким образом, если понятия теоретического разума не соответствуют предметам, то и самая вера не может быть истинною. Она верит не истине, а мечтам и привидениям.

d) Критико-скептический идеализм, проповедующий веру, сам происходит от неверия не в себе и в своих началах, но в человеческом духе. Он примечает непреборимое чувство о бытии и действительности предметов, им отвергаемых и из уважительности к сему чувству, которое он оправдать не может – ибо оно противоречит его удостоверениям – соглашается допустить веру.

Таким образом, как всеобщее сомнение теоретического разума, так и всеобщая вера разума практического оправданы быть не могут. И то одно подозрительно, что один и тот же разум в умозрении и практике является себе противоречущим.

Итак, ни скептицизма, ни критизма, ни идеализма мы не принимаем, в каких бы утонченных видах они не являлись. К святилищу истины нельзя достигнуть путем сомнений и

отрицания, подрывающего всякое положительное утверждение. Сей путь не приближает к нему, а удаляет от него, так как на нем невозможно никакое поступление вперед. Отрицающие всякое утверждение, очевидно, отрицаются самой истины. Посему истина достигается способом познания, совершенно сему противоположным, т. е. положительным, утвердительным, догматическим.

О Боге в отрешенности

При мысли о Божестве прежде всего представляется вопрос: какой образ воззрения возможен на Божество? Мы разрешаем сей вопрос рассмотрением всех главных образов воззрения, какие бывали и какие возможны человеку по примеру его.

Различные образы воззрения на Божество могут быть разделены на два главных разряда. К первому разряду относятся умствования, кои Божество представляли себе под каким-либо образом; ко второму разряду относятся те, кои хотели созерцать его вне всякого образа.

Поелику все образы, под коими возможно представить Божество, суть троякого рода, именно: они могут быть заимствованы а) или от мира видимого, материального; Ь) или от мира невидимого, духовного; с) или, наконец, от совокупности сих миров в существе человеческом. Первый разряд содержит в себе три главных образа воззрения на Божество: материальный, духовный, человекообразный, (материалисты, спиритуалисты, антропоморфисты).

Ко второму разряду относятся: а) или те, кои, считая недостаточным каждое представление о Боге, уничтожают все возможные образы и составляют о Боге понятие только отрицательное, не утверждая ничего положительного б) или те, кои, уничтожив все конечные образы, представления и вознесшись за пределы всего сотворенного, думают созерцать Бога непосредственно и на высоте представлять Его положительным образом; с) или, наконец, те, кои, не допуская полного и решительного созерцания, не допускают вместе полной и решительной отрицательности, но между сими двумя крайностями идут среднею дорогою, именно: они утверждают взор свой на каком-либо определенном образе и вместе прозирают далее сего образа. Таким образом, не допускают совершенного отрицания, поскольку приемлют положительно определенный образ, не сомневаясь в согласии сего образа с первообразом; не допускают и положительного отрицания,

поскольку сей образ не считают самым существом созерцаемым, а возвышаются духом далее сего образа.

Первое можно назвать частым совершенным отрицанием; второе – положительным непосредственным созерцанием, третье – прозирающею верою.

Здесь мимоходом заметить можно, сколько необходимо для человека Божественное откровение. Способ созерцать Бога без образа не доставляет нам никакого положительного сведения о Боге. Поставив себя за пределами всего ограниченного, человек смотрит в туманную даль, где ничто определенное ему не встречается (что мы яснее рассмотрим впоследствии). Итак, он может представлять его только под образом. Но очевидно, что ни какой образ не может достаточно и совершенно (ablolute) изобразить первообраз. Мы не имеем права сами собою один конечный образ воззрения на Божество предпочитать другому. С какою ясностию доказывается несовместность материального образа воззрения, с такою же ясностию можно доказать несовместность человекообразного и спиритуального. Итак, один Бог может указать путь человеку к воззрению на Себя, Сам определив для него единый положительный образ. Иначе люди только могут блуждать, переходя от образа к образу, ни одним из них не удовлетворяясь и никогда не приближаясь к Первообразу.

Учение материализма

Материализм есть учение, утверждающее действительность одной материи, следовательно, учение, отвергающее бытие духа, бытие Бога, как существа, отдельного от мира.

Следовательно, одни материалисты в строгом смысле заслуживают наименование безбожников, и здравая философия один материализм называет именем безбожия.

Материализм есть древнейший и новейший. поскольку утверждение древнего материализма в полной силе раскрыло материализм новейший, то рассмотрение и опровержение новейшего материализма будет вместе рассмотрением и опровержением древнего.

Догматы новейшего материализма суть следующие:

1) Мир сей состоит из бесчисленных неделимых материй, или атомов. Различное сочетание сих материй произвело различие существ. Совокупная целость всех существ составляет вселенную.

2) Посему понятие о Боге, как существе, отдельном от мира, есть совершенный вымысел, порождение суеверия и коварства человеческого.

3) Душа человеческая не есть существо, отличное от материи. Она есть нечто явное, как состав тончайших и способнейших к движению материй.

4) поскольку все действия души происходят от слепого и необходимого движения внутренних и внешних субстанций (материй), то очевидно, что она не имеет ни разума, ни свободы, ни следа бессмертия.

Таково учение новейшего материализма, коего появление на земле сопровождалось ниспровержением религии, нравственного и общественного благоустройства! Защитники его суть: в Англии – Гоббс[12]; во Франции – Даламбер[13], Дидро[14], Гельвеций, Вольтер, Мирабо и проч.

В опровержение сего учения мы утверждаем:

1. Что бытие мира из совокупности атомов произведено быть не может. Ибо –

a) Если не предположить никакой высшей самостоятельной силы, которая бы произвела и совокупила их, то надобно будет им самим приписать бытие самостоятельное. Бытие не может принадлежать материи ни грубой, ни тончайшей, поскольку в материи и то, что называется формою, и самая приемлющая форму материя суть случайны.

Случайность формы не подлежит никакому сомнению, так как не подлежит сомнению ее изменяемость. Самые материалисты признают изменяемость и случайность формы, когда ищут первых начал, постоянных и неизменяемых.

По своей случайности и изменяемости форма существует токмо во времени и вечною быть не может, так как все изменяемое существует в пределах времени.

Но материя не может иметь бытия без формы. Чтобы иметь ей бытие, она необходимо должна быть чем-либо, т. е. она должна иметь необходимо какую-либо форму – или она будет ничем. Таким образом, если форма случайна и не самостоятельна, то и самая материя есть случайна и самостоятельною быть не может.

b) Атомы, из коих материалисты составляют мир, всегда представляются под определениями качества и количества. Таким образом, они всегда имеют известную какую-либо форму. И сами материалисты приписывают своим атомам качества, как-то: силу тяготения, силу держать себя (vis inertiae), движение, притяжение и отталкивание. Но для всякого качества и для всякой формы мы имеем право искать дальнейшего основания. Сие основание будет опять с качествами или без качеств. Если оно будет иметь качества, то необходимо должно искать нового основания и т. д. Если же оно не будет иметь никаких качеств, то оно не будет иметь ничего положительного, никакой вещественности (realitas)! Оно будет совершенным отрицанием, уничтожением всякого бытия. Посему производить мир из атомов, не имеющих качеств, есть то же, что производить его из ничего,

2. Понятие о Боге, несмотря на то, что (по мнению материалистов) составляется из противоречий, касательно

бытия Божия, не может быть вымыслом. Бытие Бога необходимо, ибо иначе не было бы возможным бытие мира.

a) Мир сей существует. Но, как из высшего явствует, он самостоятельным и в самом себе имеющим бытие назван быть не может. Ни одно существо, принадлежащее к составу мира, не может быть причиною, началом и основанием бытия его. Итак, причина бытия мира должна быть вне мира, над ним и выше его. Сия причина есть Бог.

b) Совершенное небытие – всеобщее ничтожество невозможно. Не было бы ни времени, ни вечности, когда бы не было ничего. Итак, быть необходимо, чему-либо существовать от вечности.

Но возможно небытие всего ограниченного. Ибо бытие ограниченное потому так называется, что пред собою имеет небытие и за собою может иметь небытие. Итак, бытие необходимое должно быть неограниченное.

Мир не есть бытие необходимое и неограниченное. Ибо он, как из высшего явствует, не в себе, но вне себя имеет причину бытия своего. Таким образом, уничтожим причину сию, и бытие его будет невозможным. Итак, бытие необходимое и неограниченное должно быть отдельно от мира.

Сие отдельное от мира бытие опять имеет или вне себя, или в себе начало бытия своего. Если вне себя, то оно принадлежит к миру и не может быть отдельно от него. Итак бытие необходимое, неограниченное, отдельное от мира должно иметь в себе начало бытия своего. Все несамостоятельное может быть произведено только от самостоятельного.

Теперь бытие необходимое, неограниченное, отдельное от мира, в себе имеющее начало бытия своего и бытия мира, – есть Бог. Итак, бытие Бога необходимо.

Можно сделать на сих основаниях еще одно заключение против материалистов, приписывающих материи бытие вечное и самостоятельное, следующим образом:

Бытие необходимое, как из высшего явствует, есть бытие, отдельное от мира. Следовательно, оно должно отличаться от него и качествами природы своей. Природа мира есть материя, ибо мир, по мнению материалистов, есть состав бесчисленных

материальных существ. Итак, бытие необходимое, отдельное от мира, материею быть не может, или, что то же, материя не может иметь бытия необходимого, самостоятельного и вечного.

c) Отрицание Божества возможно только между злыми. Для добрых оно (Божество) необходимо. Ибо могут ли они без отчаяния отрицать высочайший предмет своей веры, любви, благоговения, упования? Вера в бытие его есть единственное основание их подвигов, истинная жизнь их духа. Итак, добрые не отрицают Божества. Если же нечестивый дерзает богохульно отвергать бытие Его или почитает Его за одно с материею, то мы должны знать, что сие для него токмо нужно. Ибо он страшится впасть в руки Бога живаго.

d) Материалист может отрицать понятие о свойствах Божиих, его называть состоящим из противоречий, но не может ниспровергнуть непобедимой уверенности о бытии Бога.

Идея Бога, говорит материалист, составлена из противоречий, и потому она есть нестройный вымысл, порождение заблуждающего ума. Но –

1. Идея Бога относится только к нашему познанию о Боге, познанию, которому и мы сами не можем приписать безусловного совершенства, а не к бытию Бога. Из того, что наше познание о Нем не совершенно, не следует заключать, будто Он не существует.

2. Особеннейшее противоречие, какое примечает материалист, есть то, что бытию Бога противоречит бытие зла в мире. Бытие зла в мире, по его понятию, доказывает, что Бог или не предвидел, или не хотел, или не мог предотвратить его. Сие предположение лишает Бога или премудрости, или благости, или всемогущества.

Мы оставляем ответствовать на сии возражения, предоставляя их произвольному суждению каждого, так как разрешения их большею частию известны.

Учение древнего материализма (защитники коего были: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, Эпикур и др.) ограничивается сими двумя главными утверждениями:

1. Что одна материя имеет действительное бытие и что все произошло из материи;

2. поскольку материя есть единое начало всей совокупности существ, то она должна быть названа Богом.

Между тем как новейшие материалисты отвергают бытие Божие, древние сливают Бога с материею. Приписывая ей те качества Божества, кои без явного и ощутительного противоречия приписаны быть не могут – так, например, вечностъ, беспредельность, неизмеримость: но

a) Из предыдущего вытекает, что материю нельзя назвать самостоятельною и в себе имеющею начало бытия – следовательно, нельзя приписать ей ни одного из тех качеств, кои материализм несправедливо ей приписывает. Ее нельзя назвать ни вечною, ни беспредельною, ни бесконечною, ни всеобъемлющею; и несообщимое имя Божие совершенно ей чуждо.

b) Соединение Божества с материею противоречит священным требованиям религии. Оно производит то, что Божество теряет все те высочайшие качества, ради которых оно является достопоклоняемым человеческому духу. Держась строго начал сего учения, материи никак нельзя приписать духовных качеств разума и свободы. Таким образом, Божество, соединяемое с материею, по необходимости лишается сих достоуважаемых качеств. Оно является не как существо разумное и свободное, но как материальная душа, по всему составу мира разлиянная, как великая сила, действующая по законам слепой необходимости, ничего не производящая с намерением и предположением, но токмо вечно себя самую превращающая без намерения и сознания, с такою же неутомимою ревностию требующая разрушения и смерти, с какою требует происхождения и жизни, – словом, Оно теряет все свое величие, и человеческий дух не видит Бога в Божестве своем.

Можно сказать материалисту: «Ты поклоняешься, ты молишься Богу своему, но все твои молитвы, все твои жертвы есть истинная суета. Твой Бог не слушает и не внемлет глаголам твоим. Молитвенное возношение сердца и для тебя самого не может принесть никакой пользы, ибо можешь ли ты

изменить то, что определено для тебя действием слепой необходимости?»

Итак, учение материализма есть учение непобедимого отчаяния, подавляющее дух, соделывающее бытие и жизнь ненавистными; напротив, смерть и вечное ничтожество – сладостными и достовожделенными.

О спиритуализме

Спиритуализм есть учение, противоположное материализму, утверждающее бытие души, как существа, отличного от материи, и в соответственность сему признающее Бога существом духовным.

Из сего ясно, в чем состоят основные утверждения (догматы) спиритуализма, именно:

1) В противоположность материализму – он признает душу существом отдельным и не зависящим от материи и не сомневается в ее бытии.

2) Именуя ее духом, он приписывает ей разум, свободу и бессмертие.

3) Таким образом, спиритуализм признает Бога существом, отличным от мира и всего материального; признает Его духом высочайшим, существом разумным и свободным.

Между древними представляли себе Бога таким образом (после Анаксагора, еще не чистого спиритуалиста) Платон и его последователи. В средних веках, когда философию старались соединить с богословием, постоянно держались сего учения, в новейшие времена только не многие сомневаются в истине его, но всех яснее и определеннее возвещает его наше Божественное Откровение.

До тех только пор мог оставаться разум человеческий в оковах материализма, доколе он не достиг еще способности основательно мыслить и глубоко проникать как природу, его окружающую, так и свою собственную. Посему-то как скоро началось деятельнейшее стремление испытующего духа, то у самых материалистов начинали проторгаться искры возвышенного спиритуального учения, которые впоследствии образуют обширную сферу света. Древний Анаксагор, хотя не мог, по причине господствовавшего материализма, положить решительного различия между материею и духом, впрочем, принужден был первоначальной причине, все устроившей, приписать разум (νοῦς) и премудрость.

Ясное воззрение на природу, вне нас находящуюся, открывало непрестанную изменяемость в явлениях мира видимого; с другой стороны, нельзя было не приметить постоянного, правильного и гармонического хода в их явлениях. Но сия изменяемость и сие постоянство в изменениях, очевидно, противоречило и главнейшему утверждению материализма о том, что действия природы совершаются или по случаю или по необходимости. Изменяемость противоречила необходимости, правильности, а постоянство ниспровергало случай.

Предположив необходимость в действиях первоначальной материи, ей надлежало оставаться всегда в одном и том же положении; и не понятно было, как первоначальная и необходимо действующая материя могла изменить сие положение, сперва принявши форму, а потом допустивши непрестанную изменяемость сей формы. С другой стороны, предположивши случайными и ненамереными действия перводвижущей силы, невозможно было понять, откуда происходит сие постоянство, сей порядок, сей чудный, гармонический ход видимого мира. Из бездны случая могли исторгаться токмо непрестанно новые, уродливые и одна на другую непохожие твари. Повсюду было бы одно смешение, непрестанное противоречие, мрачный, неисходный хаос. Таким образом, изменяемость явлений указывала на причину, действующую по свободному изволению, а правильность и постоянство побудили предположить в сей причине противоположный бессмысленному случаю разум. И вот к чему долженствовало привести самого материалиста наблюдение над природою вне его.

Но внешняя природа предрасполагала токмо дух человеческий к познанию Бесконечного, высочайшего и всесозиждущего Духа. Тогда, наконец, как ясно усмотрел свою природу, он познал Его и научился произносить его великое имя.

Дух человеческий видел себя совершенно отличным от всего материального. Природа материальная представлялась ему или совершенно бездейственною, или имеющею не

собственное только действие. Он приметил в телесной массе господствующим тот закон, по которому тело могло быть в движении не иначе, как быв приведено в оное действием других тел, способом притяжения или отражения; приметил, что тело, приведенное в движение не имело силы само собою остановиться. Таким образом, вся область видимого мира представилась ему зрелищем невольных и совершенно зависимих действий, где все в неразрывном сочетании, все последует по закону связи бесчисленных частей, одна другую предполагающих. Но обращаясь к самому себе, он усмотрел способность самому собою начинать свои действия и самому собою их оканчивать. Он открыл внутрь себя возвышеннеший дар свободы, по силе коей видел себя исторгнутым из общего механизма телесных существ, поставленным выше их зависимого бытия и в сем отношении совершенно независимым.

Далее в мире материальном он примечает, что каждое тело (и вообще вся телесная природа) совершает свои действия без ведения и хотения; что оно не может и не умеет назвать ни силы, сообщавшей ему движение, ни цели, для которой оно движется. В себе, напротив, он видит бессмертную способность – с ведением и волею действовать, определять совершенство или несовершенство своих действий, испытывать причины и побуждения, ради которых они предприемлются, свободно самому собою назначать цели и избирать средства для достижения их.

В некоторой только мере он видит сию способность в царстве животных. Но в какой умаленной мере! Животное познает (не умея, между тем, ничего понять и определить) токмо ближайшую причину, на него подействовавшую, только ближайшую, настоящим положением указуемую цель действования, токмо настоящее, в пределах кратчайшего времени заключенное бытие свое[15]. Но в какой превышающей и одною бесконечностию ограничиваемой мере он сознает сие ведение в самом себе! Обращаясь к жизни своей, не настоящею токмо минутою бытия его взор ограничивается – одним разом он объемлет целое продолжение жизни своей, всю деятельность временного бытия тварей, и останавливает взор свой на

вечном, необъемлемом пределами времени. Испытывая ряд причин, на него действующих, не ближайшую токмо, сию минуту, проявившую свое действие, видит он, но возносится до первой, независимой причины бытия своего и бытия мира – познает Творца, Бога. В исследовании целей не ближайшую токмо, настоящим своим положением указуемую, он усматривает, но пробегая ряд конечных, он видит бесконечную цель бытия своего, он видит не одни потребности настоящей временной жизни – он видит потребности вечного бытия своего и с чувством благоговейного самоотвержения старается временное подчинить вечному – одним словом, человек примечает в себе над всею природою возвышенную силу разума, которой не видит ни в одном из существ материальных.

Отсюда явствует, что субъектом свободы и разума никак не могла и не может быть поставлена материя. Открылась необходимая потребность в существе другого рода, отличного от всего материального – в духе невещественном. И сколь трудно приписать материи сии высокие качества, сие явствует из того, что материалисты хотели лучше отвергнуть бытие свободы и разума, называя все действием случая или необходимости, нежели назвать материю разумною и свободною.

Достигнув строгого разграничения между духом и материею, основав бытие духа отдельно от материи, спиритуализм видел, что сей дух в своем бытии и происхождении есть так же, как и природа вне его, зависимое существо; что он не имеет бытия своего в себе самом, но получает его от другого существа. Далее, поскольку он не видел, кроме духа и материи, ничего действительного и своего духа не мог произвести из материи, он принужден был за начало всех вещей признать Духа Бесконечного, или, что то же, он признал Бога духом, существом разумным и свободным. Отсюда очевидно преимущество спиритуализма пред материализмом в религиозном отношении человека к Богу, в умственном и нравственном, в отношении к природе вне его.

1) Материализм не знал Бога или унижал Его до материи и посему очевидным образом поставлял Бога ниже человека.

Спиритуализм возвышает Его над природою и самим собою, ибо называет Его духом высочайшим. Приписав Ему качества свободы и разума, он приписал вместе и все достопоклоняемые качества, как то: премудрость, благость, любовь, милосердие и проч., следовательно, составил о Нем понятие возвышеннейшее и удовлетворяющее требованиям религии.

2) Спиритуализм возвысил понятие и о природе человеческой. Познав в Боге духа высочайшего и открыв внутрь себя бытие духа, разума и свободы, он не иначе мог представлять себя, как образом Божества, Его возлюбленным сыном, благороднейшим порождением – между тем как в материализме человек представлялся ничтожным существом, игрою случая и необходимости, который один среди множества ничтожных тварей определен сознавать и чувствовать свое ничтожество.

3) Открывши неизмеримую сферу бесконечного, ум не к конечной природе привязал испытательный взор свой, он начал испытывать бесконечное начало всех вещей. Дух человеческий восприял величественное направление за пределы времени и пространства, обонпол ограниченного мира. Между тем как в материализме умственный взор человека, подобно взору животных, преклонен был к земле.

4) В нравственном отношении дух человеческий познал высшую цель, раскрыл высшие потребности, вознесся над телом и настоящею жизнию, чувственным пожертвовал духовному, жизнь вечную предпоставил времени и во времени начал трудиться для вечности. Между тем как в материализме дух человеческий ограничивается потребностями одной настоящей жизни, он старался сохранить от уничтожения ничтожное бытие свое и, подобно животным, был привязан к исканию пищи.

5) В отношении к природе спиритуализм утвердил бытие человека за пределами ограниченного; ко всему конечному он принадлежит только внешнею частию; внутреннее и духовное получило свое основание в невидимом, превышающем природу. Отсюда родилось сладкое чувство независимости и свободы от влияния всех врожденных человеческой жизни материальных

сил; отсюда произошло то, что человек перестал страшиться убивающих тело, души же не могущих убити. Между тем как в материализме человек непрестанно страшится потерять бытие свое; малейшее повреждение внутреннего организма, ничтожное приражение внешних сил ему казалось достаточным для совершенного его уничтожения – словом, вся вселенная светлым просвещшеся светом в очах первого, на другом простирашеся тяжкая нощь – образ будущего восприятия тьмы. (Прем. 17:19, 20).

Об антропоморфизме

Антропоморфизм есть тот образ представления, в коем Божество облекается образом, от природы человеческой заимствованным.

У некоторых философов антропоморфизм есть поносное слово. Они произносят его с таким же тоном, с каким мы произносим атеизм, материализм. Они говорят:

1. Нелепо приписывать Богу органы телесной природы человеческой.

2. Нелепо приписывать также Богу какие-либо телесные действия и движения.

3. Совершенно противоречит величию Божества приписывать Ему даже человеческие страсти: любовь, ненависть, радость, гнев и проч.

4. Нелепо также приписывать Богу какие-либо человеческие наименования, как имя Отца, Царя, Судьи.

5. Они заключают из сего, что Бог антропоморфизма есть не более как кумир, порождение мечтательного воображения.

6. Другие, более снисходительные называют антропоморфизм детским образом представления, верою простонародною.

Прежде нежели приступим к защищению антропоморфизма, нам нужно разделить его на антропоморфизм грубый и нечистый и антропоморфизм чистый и просвещенный. По истине первый существенною принадлежностию своею имеет то, чтобы не возвышаться далее образа, но останавливать взор на нем одном, его почитать за подлинное и действительное существо. Сему же антропоморфизму свойственно приписывать Божеству и человеческие страсти, и действия часто такие, кои даже в человеках унижают человечество. Таков был антропоморфизм идолопоклоннический.

Касательно чистого и просвещенного антропоморфизма утверждаем мы:

1. Что он, представляя Бога под образом, заимствованным от природы человеческой, никогда не признает сего образа за

подлинное существо, но всегда не более как образом. Сие явствует в особенности из того, что антропоморфизм не привязывает своего внимания к одному какому-либо образу, но собирает множество образов для представления предмета своего. Значит, что для его возвышенного понятия о Божестве ни один из них не достаточен.

Священное Писание много представляет примеров человекообразного представления о Боге. Впрочем, оно же ясным образом возвещает, что дух есть Бог, плоти и крови не имущий; что Бог не яко человек колеблется, ниже яко же сын человеч изменяется; что Бог есть превыше всякого начала и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не токмо в веце сем, но и грядущем. Итак, нелепо бы было обвинять Писание в кумирослужении, когда оно столь ясно возвышает Бога над всем конечным и ограниченным.

2. Антропоморфизм, приписывающий Богу, человеческие свойства и органы, приписывающий неизменяемому Божеству многоразличные и изменяемые действия, должен быть рассматриваем не с той точки зрения, с какой рассматривается систематическое учение о Боге. Его надлежит рассматривать со стороны чувства, а не со стороны разума, со стороны веры, а не со стороны познания.

3. Чтобы составить ясное понятие об антропоморфизме, без чего нам невозможно защитить его, для сего надобно показать необходимость и происхождение образов, им употребляемых.

На сей конец нам нужно несколько подробнее рассмотреть округ познания человеческого. И потому мы утверждаем,

а) Что истинное, ясное и полное познание человек может иметь об одной природе. б) Что равно ясного познания он не может иметь о том, что выше природы, отлично от нее – о духе невещественном. в) Что посему превышеприродное он может познавать токмо отрицательным образом.

а) То только может познавать человек, что подлежит познавательной его способности. Познавательная способность человека давно уже получила строгое разграничение. Она объемлет в себе: а) способность чувственных воззрений; б) рассудок, предметы чувственных воззрений сравнивающий

между собою и различающий, по сходству между ними делающий отвлечение, составляющий общие понятия видов и родов; сии понятия различно совокупляющий и располагающий и вообще приобретающий полное, ясное и подробное понятие о сих предметах, называемое нами познанием; в) сюда же относится дар слова, как способность объяснять, обнаруживать, изрекать внутренние сведения. Очевидно, что сими способностями, силами и действиями ограничивается круг человеческого познания. Очевидно также, что все сии способности, силы и действия относятся к одному миру видимому, материальному. Таким образом, с полным правом можно заключить, что сей токмо мир и подлежит познанию человека. Посему-то доколе человек здесь обращается, дотоле все ему повинуется; он справедливо именуется владыкою видимого, первенцем природы.

b) Но человек сими средствами не может познать мира невидимого, духовного. Здесь не возможно для него никакое сравнение и различие, никакие общие и частные понятия. Ибо здесь ничто не является ему, как отдельное и совокупное, как подобное и неподобное, как общее и частное, как многое и единое, как действующее и страждущее, как существующее одно вместе с другим, а одно после другого, – вообще здесь ничто не является ему удобомысленным, удобоопределяемым, удобоизрекаемым.

Касательно мира видимого, человек познает не токмо действительное бытие предметов, в нем содержимых, но с творческою силою может определять возможный образ бытия их. Касательно мира невидимого – не только возможного, но и действительного бытия предметов познать и определить не может.

Наш мыслящий дух с меньшею ясностию познает самого себя, нежели внешнюю природу свою. Ясное полагает он различие между телом и телом, довольно ясное между телом и духом, но духа от духа совершенно отличить не может.

Отсюда происходит то, что человек в области природы идет непрестанно далее; приобретает непрестанно новые сведения, делает открытия за открытиями с тою замечательною

(занимательною) выгодою, что открытия древних служат существеннейшим приобретением для новейших. Напротив того, в науках, имеющих предметом своим познание превышеприродного, примечается не шествие и поступление вдаль, но кругообращение ума человеческого; восстановление начал и систем и уничтожение; уничтожение и вторичное возникновение. Отсюда происходит то, что целость открытий, делаемых в мире духовном, всегда остается бедною и скудною: утверждения и положения о духе – малочисленными, между тем как о предметах видимого мира, не только частных утверждений и положений, но цельных наук, цельных, основательных и глубокомысленных рассмотрений бесчисленное множество. Отсюда, наконец, произошло и то несправедливое удостоверение, будто всю область видимого мира населяют одни человеческие души, хотя есть справедливое основание верить, что мир невидимый столько же обилен многочисленностию и разнообразием существ, как и наша видимая природа. Итак, не справедливо ли, что один видимый мир более доступен познанию человеческому?

с) Но ужели мир невидимый совершенно недоступен для человека. Принадлежа к нему благороднейшею частию, ужели он может совершенно не знать его? Но в таком случае дух человеческий со всею своею благородною жизнию был бы не более, как мертвецом в мрачном гробе природы. Итак, он знает сверхчувственное и превышеприродное, токмо не силою испытующего разума, но силою веры. В духе человеческом необходимо царствует вера в бытие, совершенство и красоту мира невидимого. Вера (несмотря на противоречия разума) столько же истинная, сколько истинна любовь его к сверхчувственному, духовному, совершенному. Как не может он исторгнуть сей любви из недра своего, так не может уничтожить сей веры. Познание духа о сем мире ограничивается сими тремя утверждениями.

а) Не сомневаясь в его бытии, с полною уверенностию он отрицает в нем все качества, силы и действия материального, потому что и своему возвышенному над природою существу он не может приписать ничего материального. Но сей

превыспренний мир человек представляет более возвышенным, более совершенным, нежели свой собственный дух. Итак, он не может приписать ему что-либо материальное.

b) Впрочем, отделяя все материальное от мира горнего, человек не может отделить от него качеств, своему духу принадлежащих. Ибо по совершенном уничтожении всего материального и духовного он остался бы для него не более как пустынею, жилищем мрака, обителию небытия. С другой стороны, с живейшею верою, с сердцем, исполненным возвышенных надежд, человек представляет себя гражданином оного мира. Итак, он не страдает, но приписывает качества своего духа миру сему с тою особенно разностию, что отделяет от него все несовершенства природы своей.

c) Далее, сии качества, быв перенесены в горний мир, не представляют еще всего совершенства, какого требует живая вера человека и его непобедимое чувство. Быв приписаны всему сонму существ, они представляют взору повсюду одни токмо совершенно сходные между собою субстанции – сходство и единообразие, которых не может оправдать самый разум. Итак, с предположением многочисленности духовных существ человек необходимо предполагает священнолепное их между собою разнообразие, порядок, постепенность, устройство и гармонию. Усиливаясь не для того, чтобы так верить, чтобы признавать образ за истину, но собственно для того, чтобы сделать сколько-нибудь понятным сие разнообразие, человек опять обращается к аналогии и уподоблениям. Именно он иаблюдает различные явления своего духа в роде человеческом, и по различию состояний, возрастов, служений и действий, коими занимается человек, он старается назнаменовать священнотаинственное разнообразие мира невидимого. В сем случае он не имеет никакого другого способа. И вот истинное начало всех человекообразных представлений мира невидимого, истинное начало антропоморфизма!

Отсюда видно, что антропоморфизм не имеет в виду совершенно определить оный мир, познать его и объяснить. Он истиннее верует и чувствует, нежели как познает.

Между тем, испытывая возможные для человека способы познавать оный мир – сперва совершенно отделять от всего видимого (в отрицании), утверждаясь в священнейшем царстве (в аналогии) и после по необходимости обращаясь опять к миру видимому (в символах), автропоморфизм своими усилиями доказывает ту непреложную истину, что мир невидимый совершенно неприступен для познания человеческого.

Таким же точно образом антропоморфизм представляет себе и Существо Высочайшее.

a) Он отрицает в нем все качества мира материального потолику, поколику не может приписать их как своему духу, так и вообще ни одному из существ превыше природных.

b) Он приписывает ему духовные качества, с одной стороны, потому что в явлениях видимого мира он наблюдает знамения сих качеств – свидетельство высочайшей свободы и разума; с другой стороны потому что своего духа не может ни от чего иного производить, как от духа. Ибо может ли он производить разум от неразумия, свободу от мертвой необходимости, мудрость от несмыслия, любовь от бесчувственности, свет от мрака, жизнь от смерти, устройство, порядок и гармонию от безобразного и неустроенного хаоса? Может ли он сказать, что Бог, создавый око, не видит, насадивый ухо – не слышит, устроивый сердце и разум – не ведает и не любит? В Боге познает такое существо, которое глаголет о Себе: Аз есмь Сый – с такою уверенностию, с какою он слышит во глубине духа своего, созданного по образу Божию, выразительный отголосок сего священного гласа: Аз есмь.

c) Человеческое сердце, исполненное живой любви к живому Богу, намереваясь поведать славу и величие его, не редко имеет нужду в символическом, прямо человекообразном представлении, имеет нужду приписывать Богу человеческие свойства, органы действия и наименования. Без сего человек не может вещать о Нем, не может хвалить, воспевать Его.

Впрочем, о сем образе представления сказать надобно:

a) то, что образы сего рода никогда не приписываются Богу, как собственно Ему принадлежащие. Самая многочисленность

образов сего рода доказывает, что антропология ни одного из них не почитает достаточным для представления невидимого, который является ему высочайшим всякого образа, всякого человеческого познания.

b) то, что просвещенный свыше антропоморфизм, очеловекотворяя, так сказать, Бога, никогда не употребляет образов, отвергаемых чувством и разумом и совершенно уничтожающих величие существа Бесконечного. Он ходит осторожно и благоговейно в присутствии самого Бога. Грубому только кумирослужителю свойственно думать подобно быти Божество злату или сребру или камени, художне начертанну и смышлению человечу. Отсюда видно, сколько несправедливо упрекают просвещенный антропоморфизм в кумирослужении.

c) Из всех качеств, приписываемых Божеству человеческое сердце всего более любит представлять его Отцем милосердым. Судя по потребностям человеческого духа, можно сказать, что качество любви Божественной ему известнее, нежели чистым существам мира духовного.

Премирные духи, в полной мере отражающие в себе свет неприступного Божества, постоянно удерживающие первородную красоту свою, обладая всею полнотою совершенств, какая возможна для них по природе их, конечно, могут представлять Божество Духом Высочайшим, разумным и свободным, началом премудрости, источником жизни, Первообразом и причиною всякого совершенства. Но представлять Его помощником слабых, утешителем скорбящих, исцелителем сокрушенных сердцем, очищающим грехи и беззакония людей своих, прощающим и милующим кающегося преступника; представлять Бога таким образом собственно принадлежит человеку, который в себе и вне себя видит грозное напечатление греха и смерти. Можно ли сомневаться в истине сего представления? Можно ли без ужаснейшего отчаяния доказать человеческому сердцу мечтательность сей веры? – Но мы могли бы усомниться, могли бы назвать сию веру вымыслом одного воображения, когда бы не зрели Божественную любовь, ясноизреченную в лице Сына Божия. Кто видел Его и познал Его, тот не сомневается в истине сего представления, тот верит

выше всякого сомнения, что Бог есть любы. Не спрашивайте о том, есть ли в сих утверждениях согласие между собой и могут ли они быть оправданы разумом; спросите живое сердце человеческое, и вы увидите совершеннейший свет там, где разум ничего не видит кроме теней и мрака!

С сей точки зрения мы обязаны рассматривать Св. Писание. Может быть, мы не найдем в нем утверждений, совершенно оправдываемых разумом, но повсюду найдем утверждения, несомненно оправдываемые чувством человека внутреннейшим. Человек не может отрещись Бога, им проповедуемого, иначе как отрекшись от природы своей.

d) Итак, мы можем сказать решительно, что антропоморфизм, приемлемый в той чистоте, в какой вам представляет его Божественная христианская религия, есть единственная религия человеков.

Против тех, кои антропоморфизм называют кумирослужением, так как они сами не признают иного Бога, кроме материи и природы, скажем, что природа видимая долженствует быть только образом существа невидимого, посредствующим, а не крайним пределом изысканий разума и что посему они сами сделались кумирослужителями, обоготворив природу и отринув Божество, ею исповедуемое.

С теми, кои называют антропоморфизм детским образом представления, мы можем согласиться потому, что ему только свойственно представлять Бога Отцом милосердия, признавая за несомненное то, что сей только образ представления есть истинный, и желая лучше быть мудрыми младенцами, нежели буйими мужами. Аще не будете яко дети, вещает истина, не имате ѳнити в Царствие небесное.

О совершенном отрицании

Совершенное отрицание есть учение, признающее несоответствующим Божеству каждое конечное утверждение и потому отрицающее все утверждения, какие могут быть Ему приписаны.

Главные утверждения сего учения суть следующие:

a) Ни одно конечное утверждение не может приличествовать Существу Бесконечному, как такому, которое по природе своей возвышено над всем конечным, над всяким ограниченным образом представления, и не может быть объято ни одним умом сотворенным.

b) Посему утверждения и качества, какие человек приписывает Божеству, не имеют сродства с истиною и не могут привести нас к познанию Его.

c) Посему лучший способ познавать Божество и рассуждать о Нем состоит только в том, чтобы отделить от

Него все конечное, отрицать все материльное и духовное, постигаемое чувствами и мыслимое разумом.

Сие учение в древности проповедано было первым Ксенофаном. В первых веках христианства Александрийские философы явили себя ревностнейшими защитниками оного и распространителями, и, как некоторые с довольною справедливостию замечают, оно было принято даже от некоторых Отцов Церкви. Таинственное Богословие Дионисия Ареопагита, проповедающее отрешение от всего чувственного и духовного для того, чтобы созерцать Божество в неприступном мраке, есть довольно хороший образец в сем роде. В опровержение сего учения мы утверждаем:

a) Что человеческому духу невозможно оставаться и пребывать в состоянии неопределенности; его жизнь есть ход и непрестанная изменяемость определенных мыслей ума и определенных чувствований сердца. Уничтожение сих мыслей и чувствований духа в его действиях есть насильственное прекращение его жизни. Сей закон положен в основание бытия его.

В благоговейном стремлении духа к Божеству сей закон остается неизменяемым, и религия человека не что иное есть, как совокупность благоговейных и богобоязненных мыслей и чувствований. Высочайшее благочестие Пророков и Апостолов не исключало сей определенности и сей изменяемости во внутренних движениях. Даже можно сказать, что для духа, сотворенного вообще, сколько бы он, впрочем, ни был возвышен в совершенствах своих, невозможен инаковый образ действования, другой закон жизни, так как невозможно иначе объяснить стремления и постоянного возрастания в совершенствах, кои приписываются всякому духовному существу.

Но очевидно, что всякая мысль о Божестве, всякое чувствование, которым говорит сердце при помышлениях о сем высочайшем предмете, суть нечто определенное, и всегда предполагает что-либо определенное. Человек определенным образом взирает на Божество, и токмо под сим условием для него возможны мысли и чувствования в отношении к Нему. Различные чувства любви, благоговения, упования, надежды, радости, страха требуют необходимо различных помыслов и представлений о Божестве, следовательно, многоразличных положительных утверждений. Совершенное отрицание, уничтожая всякое конечное утверждение, противоречит существенному закону природы человеческой и делает невозможным благоговейное стремление духа человеческого к Божеству.

b) Человек имеет нужду и священнейшую обязанность, с одной стороны, сам познавать и прославлять Бога; с другой стороны, и других людей, неведущих и заблуждающих, руководствовать к познанию и прославлению Его. Но при отрицании для него не возможно ни первое, ни последнее. Когда он думает познавать Бога, то познает не Бога, а одни свойства и качества, совершенно Ему чуждые, кои посему могут быть токмо отрицаемы. Итак, в рассуждении Бога человек может токмо лгать и обманывать самого себя, принимать мечту за истину и ложное представление ума за истинное бытие. Он может поклоняться токмо неведомому Богу, не зная, что

благоугодно Ему. В молитвенном возвышении дух человеческий может возноситься токмо в пустоту, в страну неведомую и возвращаться оттуда без всякого плода, без всякого существенного приобретения. Руководя других, он может руководствовать не от заблуждения к истине, но от заблуждения к заблуждению, неведение заменять другим вящшим неведением, давая сему последнему лживо более вероятный и правдоподобный вид и помогая ему укрепляться доказательствами, ничего не доказывающими, объяснениями, рассеивающими мрак собственно для того, чтобы дать место другому, более темному мраку. Вообще человек должен решительно отказаться от малого и великого, от первого и дальнейшего познания Божества. Он должен ограничиться испытанием токмо того, что окружает его, познанием природы и конечного, и, оставив суетную надежду возвыситься каким-либо образом над природою, познать нечто большее и высшее, нежели он сам. Его желание, надежда и вера избавиться настоящего века лукавого, прейти в вечную жизнь, стяжать блаженное бессмертие, по крайней мере, в настоящей жизни суть совершенная суета, обман и ложь: поскольку он не знает ни Бога – Избавителя, ни Бога – Насадителя вечной жизни и блаженства.

c) Если бы отрицание было справедливо, то невозможно бы было положительное познание Божества. Невозможно бы было Богу изрещи слово о Самом Себе. Всякое откровение есть нечто определенное, есть слово, внятное уму и сердцу человеческому. Теперь если отрицать всякое конечное утверждение о Божестве, то необходимо надобно отрицать и всякий глагол Бога о Себе Самом, и тогда невозможна вера, а остается возможным одно неверие; тогда напрасно небеса поведают славу Божию, напрасно творение являет присносущную силу и Божество, суетен глагол пророков и Апостолов, и гнев Божий на неведение Израиля не имеет истинного основания.

d) Совершенное отрицание утверждает непобедимую противоположность между конечным и Бесконечным, между познанием и предметом познания. Ибо в таком только случае мы можем отрицать все то об одном, что принадлежит другому.

Таким образом, когда мы находим, что бытие и действительность есть принадлежность конечного мира, есть нечто удобомыслимое, постигаемое и утверждаемое разумом и всяким здравым человеческим познанием, то, быв верны отрицанию, по необходимости должны утверждать, что бытие и действительность не могут быть принадлежностию Бога; должны утверждать, что Бог есть небытие – ничтожество. Или если мы, по примеру Ксенофана, бытие и действительность перенесем на сторону Бога, то, соблюдая противоположность, мы должны лишить бытия и действительности как природу, вне нас находящуюся, так и самих себя и почитать не более как призраком и тению бытия, обманом чувства и воображения, закоренелым предрассудком человеческим. Но можно ли каким-либо образом оправдать сей образ умствования? Ежели же мы, что не подлежит никакому сомнению, допустим бытие и действительность принадлежностию как конечного, так и Бесконечного, то в сем и находим уже первый признак, который может вопреки ревностнейшим усилиям отрицания, заимствуя от одного, передавать другому; или, то же, мы имеем признак, который должны не отрицать, а приписывать вместе как первому, так и последнему.

е) Далее, полагая бытие и действительность конечного мира зависимыми, происходящими от Бесконечного и состоящими под непрестанным влиянием Его всезиждущей силы (и можем ли мы думать иначе? можем ли доказывать независимость конечного от Бесконечного? Полагая сие) мы много имеем случаев конечные утверждения относить к бесконечному. Ибо если мир получил бытие от Бога; если сие бытие продолжается силою и действием Бога; если порядок, устройство, гармония есть действие силы Божественной, вообще, если Бесконечное сообщает что-либо конечному, то по всей справедливости мы можем собирать сии черты и относить их к своему источнику. Но что имеют все возможные и действительные твари, чувственные и духовные, благородные и благороднейшие, с большими и меньшими совершенствами, – что имеют они собственно им принадлежащего, чего бы они не получили от Бога? Что же имаши, его же неси приял? Все они

суть не более как движущиеся твари, имеющие нужду в непрестанном притоке жизни от Бога, в Его питании. Итак, все, что имеют они (конечные твари), принадлежит не им, но Богу, Существу, создавшему их и утвердившему на них лице Свое. Итак, все, что имеют конечные твари, должно быть не отрицаемо, но приписываемо единому Богу, иначе все сие никому принадлежать не будет и никому не может быть приписано.

Итак, если мы назовем Бога всемогущим творцом всего, премудрым устроителем порядка, красоты и совершенства, насадителем духа, разума и свободы, всему определяющим чило, вес и меру, ветрам и дождю показующим путь и волнам моря полагающим предел – вообще, если мы назовем Его так, как именует Его наше Божественное Откровение, то очевидно скажем нечто конечное и от конечного мира заимствуемое, нечто удобомыслимое, определяемое разумом. Впрочем, поскольку сие конечное (которому, говоря справедливо, трудно положить конец) более никому не может принадлежать кроме Бесконечного, никак отрицаемо и отделяемо от него быть не может.

f) Если отрицание ограничивается отрешением одного чувственного и материального, слагаемого и различаемого, заключенного в пределах времени и пространства, мы можем с ним согласиться и признать его справедливым. Но мы никак не можем отказаться от того утверждения, по коему признаем Бога духом высочайшим и всезиждущим. Ибо, с одной стороны, не можем изгладить следов премудрости и разума, повсюду являемых в мире, с другой стороны совершенно знаем, что без свободы невозможно никакое конечное бытие.

Учение о Категориях

Пересматривая системы предшествовавших мыслителей, мы не видим строгого выведения самых общих понятий и самых общих признаков или предикатов вещей, которые подлежат рассмотрению Онтологии.[16] В этом роде были опыты замечательнее других Аристотеля, Канта и Гегеля. Кант справедливо находил недостатки в таблице категорий Аристотеля, находил в ней примешение инородных понятий, также сходство и подчинение между категориями, поставленными розно, отдельно друг от друга. Вот категории Аристотеля: субстанция, качество, количество, отношение, действование, страдание, место, время, положение, внешнее и внутреннее отношение вещей (εξις – habitus), отношение внутренних свойств, в действительном бытии уже утвердившихся. Кант в этой таблице категорий Аристотеля находил недостаточным то, что вместе с чистыми преждеопытными понятиями, принадлежащими собстенно мышлению, смешиваются чистые формы пространства и времени – место и время, т. е. когда? и где? В Онтологии этот недостаток не может быть значителен. Онтология имеет в виду и то и другое и категории чистого мышления и чистые формы пространства и времени. Как первые выражают признаки вещей. так и пространство и время суть иъ фориы. Но в том действительно открывается недостаток, что некоторые из категорий, так. схожи между собою, что одни в других могут включаться Например действование и страдание суть частные понятия, подходящие под понятие отношения; situs et habitus, situs, как положение вещи в ряду других вешей имеет общую часть с формою пространства: habitus – εξις, как внутренний характер. свойство вещи, есть подчиненное свойство понятия качества (ποιον). Нельзя также и того сказать, чтобы эта таблица была совершенно полна. Есть действительно разность между общими понятиями возможного, действительно сущего и необходимого. У Аристотеля же ничего о них не сказано.

Однако долгое время этот распорядок общих понятий и вместе признаков вещей господствовал в философии. В средние века он служил главным руководителем размышлений о всех предметах: о Боге, уме человеческом, душе, мире; все рассуждения строились по плану Аристотелевых категорий. В последующие времена, хотя и были некоторые покушения выведения всеобщих понятий, но они малозначительны. Значительнее других таблица категорий Канта. В ней есть и основание деления – почему полагается четыре главных категории и на каждую по три частных, всего двенадцать; основание заимствовано из рассмотрения суждений. В суждениях главным образом выражается действование мышления, а суждений четыре главных вида. Обыкновенно суждения разделяются и должны разделяться, как показал Кант, или покачеству – на утвердительные, отрицательные и ограничительные, или по количеству – на всеобщие, частные и единичные, или по взаимному отношению предметов – на категорические, условные и разделительные, или по так называемой модальности[17] суждения делятся на проблематические, assertoria – положительные – утвердительные и аподиктические. Вот главные роды суждений; а в суждениях вообще выражается деятельность нашего мышления. Выше суждений умозаключения. Но в умозаключениях повторяются те же формулы; формы категории отношения служат основанием деления умазаключений. Далее при образовании логики Кант и его последователи и понятия делили по этим четырем категориям. Как для суждений и, следовательно, вообще для мышления главные формы или, точнее, категории – эти двенадцать, так они суть и всеобщие формы бытия.

Конечно, Кант не усвоил им предлежательной действительности. Некоторые ученики его покушались на это, а он оставался при том главном решении вопроса, что сущность вещей не может быть постигнута. Что такое вещи сами в себе, этого мы не знаем, а знаем только, что для нашего мышления необходимы и всеобщие законы; эти законы: для ошущения и чувствования – формы пространства и времени, а для

мышления – эти 4 категории с подраздельными своими категориями. Впрочем, видно, что основание деления содержится не в сличении самых общих этих понятий друг с другом. не в выведении одного из другого, но в опытном усмотрении равных видов суждения, какие доселе открыты были в Логике. Но как относится одна категрия к другой и почему их не более этого числа, Кант не мог доказать. Почему в таком порядке должны быть представляемы сперва категория количества, потом категория качества, далее категория отношения и, наконец, категория модальности, этого нельзя обьяснить. Можно было гораздо стройнее расположить 4 эти категории: ставить категорию качества прежде кагегории количества, а категорию бытия прежде всего. Впрочем, категорию модальности Кант называл категориею бытия. По его объяснению, это категория отношения вещей к нашим представлениям. Объяснение недостаточное. Хотя бы и нас не было, вовсе не было бы представления о вещах, но действительно сущее существовало бы, необходимое существо также существовало бы. Действительное и необходимое бытие не есть только выражение того, как действуют предметы на представления; это уже следствие действительно существующего, что оно действует на наши представления. А если бы и нас не было, несмотря на то, оно существовало бы, так как существовал необходимо от века Бог, когда мира не было, когда представлений не было. Объяснение модальности отношением предметов к нашим представлениям неудовлетворительно у Канта.

Но нельзя поручиться и на полноту, чтобы в этих двенадцати всеобщих понятиях выражены были все самые общие понятия о вещах; в этом уступал и сам Кант, когда счел нужным придумать еще новые другие conceptus reflexionis, – также преждеопытные понятия – углубления в свойства вещей. Здесь он принял 8 новых общих чистых понятий, которых выведение неудовлетворительно: тожество и различие, согласие и несогласие, внутреннее и внешнее, материю и форму. Видно по истории философской, что это точно важные положения, важные как в логике, так и в метафизике. Но почему

они в отдельном месте как conceptus reflexionis выведены, этого не видно, хотя и усиливался Кант выводить их по приложению к данным – выведенным категориям, что понятие согласия и несогласия относится к категории количества, понятие тожества и несходства относится к категории качества, понятия внутреннего и внешнего – к категории отношения, понятие материи и формы к категории модальности, – хотя Кант и наводил это, но наведение натяжно.

Вот еще последний, наиболее известный и прославляемый опыт выведения категорий в системе Гегеля. Но и им нельзя удовлетворяться. Гегель заботился о том, чтобы его выведение общих понятий и категорий было отчетливо. Дает он отчет в методе и держится методы, чтобы открывать в каждом понятии противоположные моменты, разлагать их на противоположные же моменты, показывать их противоположности – борьбу, но удерживает вседа понятие, что они тожественны, противоположность их только мнимая, и потом из их борьбы выводит нечто новое – третье понятие, которое должно опять разлагать на противоположные его элементы, или, как он выразился, моменты, и таким образом дойти от самых отвлеченных, ненаполненных, пустых, чистых, ничем не определенных понятий до понятий полных и в заключение до понятия все вмещающего, все объемлющего – абсолютной идеи, абсолютной субстанции; дает отчет и в методе, и методу выдерживает, замечает недостатки у предшествовавших в выведении общих понятий.

Но в самом его выведении главный его недостаток тот, что в следствиях производится более, нежели содержится в основаниях. Основание самое ненаполненное, неопределенное – бытие и ничто (seyn и nichts); из этого самого общего, отвлеченного, ненаполненного понятия покушался Гегель вывести другие, час от часу наполняющиеся понятия и, наконец, самое полное – идею Абсолютной Субстанции. Как влагается в ненаполненное, пустое нечто новое? Неоднократно мы видели у Гегеля, что из предшествующего не вытекает последующее, а произвольно оно влагается, вносится. Другой существенный недостаток его системы, часто повторяющийся, – тот, что

противоречия считает тожественными и неразрывно между собою связанными. В самой первой категории, где он объясняет initium – начало и открывает общие, самые неопределенные понятия – бытие и ничто, он говорит, что бытие и ничто тожественны, и потом это повторяет при каждой категории и находит тожественность в противоположных моментах, хотя бы это было целое и части, хотя бы бесконечное и конечное, хотя бы неизменяемое и изменяемое, во всем думает видеть тожество, противоположности только кажущиеся, и притом все признает неразрывно связанным. Это предположение применяет он к действительно существующему – бесконечному и конечному, Богу и миру, и предполагает тожество Абсолютного – Безусловного – Бога и вещей конечных, – тожество, неразрывный союз, связь. Это второй недостаток. Третий недостаток в самом понятии рождения (γενεσις) понятий. У прежних философов – Аристотеля, Канта и других, занимавшихся выведением понятий, точно есть множественность, нет того, чтобы все было выведено из единого начала; у них невыведение, а подле – положение, подле – поставление. Гегель хотел этого избегнуть, для него необходимый характер философии, как он выражался, монизм – единство мысли; надобно, говорит он, из одного выводить все. Но в выведении категорий невидно того, почему последующее вытекает из предшествующего. Это заметили мы прежде: например, почему понятие силы и явления силы выведено из понятия целого и частей – тут не видно правильного вывода, или: почему понятие целого и частей выведено из понятия основания и основанного на нем не так, как у прежних; понятия единого и многого – из категории количества, основания этого не видно. На чем основываются опять разные предполагаемые им степени бытия, которое он представляет в 4 градусах, отличает и просто seyn и потом daseyn, а там existential, еще далее existentia realis. Какая была необходимость именно эти 4 степени приводить, открывать в бытии – не доказано. У прежних философов было строже понятие бытия возможного, действительного, необходимого; постепенность строже была различаема: возможное только не заключает в себе

противоречия, т. е. и в представлении понятия, и в нем, внутри, в его сущности, силах нет противоречия, даны согласные условия для произведения действительного бытия, не противоречащие друг другу. Потом действительное бытие, в чем возможность проявляется – manifestatio essentiae, manifestatio, quod est possibile. Далее необходимо такое бытие, которому не быть нельзя. Тут отчетливее выдержано различение степеней бытия. Здесь же различие не удержано ясно. Между тем обещается такое построение, выведение всеобщих понятий, где вытекает последующее из предыдущего, где, следовательно, ежели один член этого не тверд – и все здание непрочно. А тут несколько членов ряда неправильно выведено.

Еще посмотрим на один опыт, в недавнее время сделанный – выведение категорий у одного католического мыслителя, Штаубенмауера, к чести которого то должно сказать, что он вообще старался примирить философию с религиею, с учением отцов Церкви и в таком духе написал книгу «Учение о идее», где исторически изложено, как

учение об идее в отношении к Богу, в отношении к миру, в отношении к Слову – Сыну Божию развивалось во все времена до ныне; у него есть и догматическое собственное развитие идей и категорий.

«Нужно, – говорит он, – различать положительное для наших познаний, опытом доставляемое, и другое, без чего это опытное не могло бы произвести наших познаний, – преждеопытные законы духа. Преждеопытное можно называть отрицательным по отношению к положительному. Это означение произвольное. Словом отрицательное он хотел заменить понятие отвлеченного. Преждеопытное называем отрицательным потому, что в самых вещах и предметах в опыте не увидим, что на самом деле – в конкретном бытии общего чего-нибудь, причины или субстанции; а общее связано с особенным в мыслях наших. Это общее отвлекается, потому называется отрицательным. Когда сделаем отвлечение от всего в действительном мире, остается пред нашим взором пустая форма, как бы пустое место (Τόπος), как бы без содержания очерк мира. Впрочем, и эта пустая форма должна же иметь

сходство с тем, чем она наполнена, должен быть в ней порядок мысленный. Как тень здания представляет вид, расположение такое, какое у здания, очертание, фигуру, так отвлеченное должно иметь сходство с тем, что его наполняет. Так, сам в себе не наполненный, не представляющий жизни план, очертание живого, действительного мира и составляют преждеопытные, чистые истины, самые общие понятия, вечные и неизменяемые формы, которые выражаются в области действительного, живого, – это всеобщие формы – категории – суть законы действительного мира, равно как и законы человеческого познания; в них заключается внутренняя связь целого с частями, единого с многоразличием, так что они представляют как бы в тени образ живого, органического мира.

Выведение категорий представляет много затруднений, потому и доселе не видим согласия у философов касательно сего предмета. Действительно в опыте свобода, произвол; трудно из свободного извлечь необходимое. Нужно продолжительное и весьма изощренное мышление, чтобы открыть это необходимое в свободном расположении и устроении мира (в свободном не разумеет он совершенного отрешения, развязанности от законов, а только то разумеет, что в мире существенное и необходимое прикрыто случайностию, повсеместное находим совмещение, сопряжение случайного с существенным и необходимым.) А чтобы доказать, что из этого свободного положения мира действительно необходимое извлекается, надобно доказать, что оно точно, постоянно в порядке мира однообразно повторяется, как закон постоянный. Потому философы и в определении числа категорий, и в определении последовательности одной за другою доселе не были согласны.

Конечно, всего лучше можно бы было определить число и порядок понятий, ежели бы в наших мыслях могло повториться мышление Божественное, если бы в самих себе воспроизвели вечные формы Божественной мысли о мире; они и были бы категориями, в которых содержатся все свойства, все признаки вещей. Но это и составляет труднейшую задачу, так что и до сих пор остается истинным слово одного писателя: «Истина в Боге,

нам предоставлено искание ее». Основание мира в Боге одно – Его идея о мире, идея о жизни всего, идея, в которой Он положил бытие всех вещей, она закон всему. В Боге и мышление, и хотение, и приведение в бытие всего существующего есть одно и то же: мышление и хотение о мире нераздельны, равновечны; приведение в бытие от хотения зависит. Категория не иное что, как относительное определение идей. Как Бог в идее о мире зрит бытие его, так видит Он мыслию своею бытие и жизнь всех вещей; воспроизведение мысли Божественной об отношении вещей было бы в нас основанием категорий. Как в Боге есть мысль о конечном и его отношении, так и в наших категориях – относительное определение идей Божественных о предметах конечных. Здесь в самом начале Штаубенмауер противополагает свое изложение изложению новейших систем, по которым категории прилагаются ко всему – и к конечному, и к бесконечному. Бог есть первоначальный источник идей, но не смеем называть Его идеею идей, или прототипом мира; мысль Его есть первообраз мира, но Он Сам не находится в таком необходимом отношении к миру, как первообраз к образу; Он выше мира. Нужно удерживать это различие при учении о категориях, дабы избегнуть опасности пантеизма, в котором категории переносятся на самую Божественную жизнь и на отношение Божества к миру, так что Божество представляется по отношению к миру, как единое по отношению ко многому, как всеобщее по отношению к особенному, как сущность по отношению к проявлению, как субстанция – к своим случайностям, как содержание к форме. Так категории суть относительное определение идей Божественных о мире и прилагаются ко всем моментам бытия конечных вещей, относятся ко всем степеням и формам их жизни.

Надобно различать первоначальные и произвольные категории. Первоначальные категории две: категория положения жизни и категория положения средств и условий жизни, необходимых для развития и довершения жизни. Во всех существах, кроме Бога, необходимо различать положение бытия, развитие бытия, довершение бытия – все это зависит от

Творческой Силы Божества; Оно и полагает бытие – все прочие существа, Оно и сохраняет их, поддерживая те средства и условия, при каких бытие существ возможно. Что полагает Бог в бытие, то должно и развиваться и в этом зависит от Божества. Цель развития бытия не иная какая быть может, как осуществление идеи Божией; в развитии конечные вещи имеют основанием своим Божие сохранение, Божие Промышление о вещах. Божие действование на мир – вот первоначальная форма, первоначальная категория, под которою возможна жизнь мира. Это от него первоначальная категория – категория бытия и необходимых к тому средств и условий. Но она не иначе могла быть представлена, как в зависимости от силы действования Божественного, сохранения и промышления Божественного. Штаубенмауер называет категории относительными понятиями идеи Божией о всем сущем. Идея Божия и есть истинное бытие, такое бытие, которое совершенно соответствует Божиему мышлению и хотению. Как истинное бытие она содержит в себе истинные законы всего сущего. Она есть закон бытия, по которому определяется его совершенство, она есть первообраз, или образец, коим определяется внутренняя сущность всякой вещи, сама же она определяется своим Виновником – Божеством, составляя порождение Его мысли. Что согласно с внутреннею сущностию оного, то и истинно в порядке вещей; то и составляет внутреннюю сущность, что согласно с идеею Божиею. Потому-то идея Божия и есть совершенно истинное – внутренняя истина всего сущего, закон сущего, образец бытия и развития бытия вещей, т. е. тех условий, при которых бытие и жизнь существ раскрываются и усовершаются. Потому-то и в категориях первоначальные категории те, кои касаются самого бытия вещей и жизни вещей и того главного условия, при котором бытие и жизнь вещей раскрываются и довершаются. А это условие сокрыто в Боге, в Божием сохранении и поддержании бытия, промышлении о мире – вот единственно великая форма действования Божия на мир, посредством которого бытие раскрывается и приводится к цели. Это первая категория бытия. К ней относятся категории количества, качества и отношения.

С первоначальною идеею бытия согласно понятие субстанции, οὐσία. Здесь есть бытие в самом себе, не вне себя – начало бытия внутри, в нем заключается и закон деятельности, и цель деятельности в этом начале бытия. Итак, к первой категории относится понятие субстанции. Далее надо отличать ее подчиненные категории количества, качества и отношения. В раздроблении их на частные категории видны и новые мысли, и видна множественность, особенно для категории отношения. По категории количества бытие носит на себе определенные величины, числа, меры, так как Бог все создал по мере, числу и весу. Величина – такое свойство бытия, по которому есть в бытии множественность, разнообразие. Величина различается на разные виды, смотря по предметам, к которым она прилагается. Если то, что величиною измеряется, наполняет пространство, то и величина называется протяженною (extensiva quantitas, seu magnitudo extensiva). Если бытие наполняет время, то величина называется (extensiva) – внутреннею, которая видоизменяется или возрастает в силе, или, умаляясь, оскудевает в силе. Сюда должно отнести величину продолжения (protensiva), по которой измеряем пространство и время. Величина различается, смотря и потому, будет ли предметом ее телесное – сложное или простое – духовное. Ежели субстанциальное бытие есть телесное, то можно приписывать ему величину intensivam и extensivam; оно наполняет собою и пространство, и время. Как наполняющее собою пространство, имеет величину extensivam, а как наполпяющее время своею силою и деятельностию, имеет величину extensivam, иначе сказать – динамическую величину. Quantitas duplex est, как заметил еще прежде Фома Аквинат, scilicet molis et virtutis – динамическая величина. Так, духовная величина всегда есть величина силы и деятельности – динамическая. И в динамической величине есть различие, разность степеней силы, разность приложения силы к различным предметам. Когда величина относится к чистому пространству и чистому времени, она в этом разумении есть математеческая, формальная величина. Когда пространство и время наполнены, то и величина будет физическая, или

материальная. По связи вещей, по связи частей величины между собою, величина бывает или непрерывною, или прерванною (continuata et discreta). Когда сия категория величины прилагается к Существу Бесконечному, то можно разуметь сие только о величине Божией силы, которая для нашего конечного духа совершенно неопределима. Quantitas in Deo non est quantitas spatii, sed tantum quantitas virtutis. Далее к категории количества относится категория числа. Схема величины есть число, потому что всякий предмет, наполняющий пространство и время, определяем ли мы измеряя величину его, определяется посредством числа. Измерять величину предмета и определять число его – одно и то же. Величину определяем мы посредством числа. Итак, понятие числа важнее, нежели понятие величины, одно другим определяется. Отысканная величина вещи есть число ее. Определение числа дано уже Эвклидом, который сказал, что число есть множество, из единиц составленное. Когда прилагается единица к единице, когда единица повторяется, из этого образуется число, так что определенное каким-нибудь образом число есть повторенная единица. Самая же единица, по всеобщему согласию философов, не в числе числ, но она прежде их, она начало числ ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν. Двойственностию начинается число: binarius numerus est principium numerorum. Это математические определения числа. Впрочем, есть и приложение числа к жизни. – Для каждого конечного существа, для каждого царства из сферы существ есть коренное число, число числ, родов, видов неделимых. Всякое физическое бытие, всякая физическая сила существует, действует, движется по числу, какое врождено ей от Творца. Вместе с идеею какого-нибудь существа, с идеею живого чего-нибудь, силы, в нем содержащейся, законов ее движения дано число такому существу, по которому оно существует и действует. Не без основания древние называли число σωφοτατον των οντων – мудрейшим в вещах. Пифагорейцы же называли числа началами вещей, жизни вещей. Так как в числах повторяется единица, различно сопрягается их множественность, сосредоточивается, в единство опять приводится и единица дает главное

направление движению, главный тон в звуках, то единица и есть основание всякого согласия, всякой гармонии. В этом смысле Августин в книге своей «De libero arbitrio» так выражается о числе: «Посмотри на небо, на землю, море и все, что в них и над ними: все существа летающие, плавающие, движущиеся каким-нибудь образом, имеют свою форму, оттого что имеют свое число; отними число – они будут ничто. От кого же сия форма существует, как не от Того, от которого и сотворено бытие вещей, потом те признаки вещей, по коим врождено им число? И сотворенные земные художники, какие бы ни производили, ни вымышляли, ни образовали телесные формы в художестве своем, всегда предполагают число, по которому образуют свои произведения. Да и самое их физическое действование руками, орудиями не иначе совершается, как по числу, живущему во внутренности их. Числом определяется возможное совершенство художественного произведения; оттого представляется прекрасным внешнему или внутреннему чувству, что держится числом, и внутреннее чувство, открывая правильность числа, дает верное суждение о красоте. Рассмотри красоту благообразного тела, ты найдешь, что красота его есть не что иное, как число, в пространстве задержанное; рассмотри красоту телесную в движении, она явится тебе в числе, движущемся во времени. Что касается до самого искусства, из которого происходит само произведение искусства, оно выше времени и пространства; нельзя сказать, оно здесь; но и оно содержится числом, которое оживляется в произведениях искусства. Число само в основании своем выше области пространства, выше состарения; хотя действия его являются в пространстве и времени.

К категории количества относится мера. Определенное количество бытия – такая форма, в которой и которою количество определяется. «Mensura est illud, – говорит Фома Аквинат, – per quod coqnoscitur quantitas rei, – то, что мерою определяется, для этой меры неразнственно», т. е. качество предмета, определяемого мерою, не входит в расчет при измерении; одно, что здесь требуется, есть то, чтобы

содержание составляло количество непрерывное, непрерывно простирающееся. Мера бывает и внутренняя, и внешняя. Всякое существо рождается и развивает свою жизнь в определенном количестве, содержит в себе внутреннюю меру, прирожденную ему, которая в идее того существа заключается. Но есть и внешняя мера, прилагаемая отвне к вещам, – мера произвольная. Так измеряем линиею, произвольно определенною и утвержденною, пространство; время – временем, которому произвольно определено продолжение, которое представляем себе, как постоянную единицу в отношении к тем частным временам или пространствам, к которым прилагается.

По категории качества бытие субстанциальное, соответствующее идее, имеет новые ограничения, или определения. Определения качества, ограниченности, далее отрицания, различия и тожества. Бытие субстанциальное, когда представляем не пустым, но наполненным, в этом наполнении должно иметь свойства, составляющие его сущность; в таких свойствах оно непрестанно и поддерживает само себя в своей сущности, и пребывает одинаково с самим собою, утверждает само себя. Эти свойства составляют его утверждение, и посредством такого утверждения свойств существенных предмет отделяется, отличается от других. Здесь мы переходим к отрицанию и ограничению вещей. Когда уже субстанциальное бытие посредством своих внутренних качеств определяется, так что отличается ими от всего прочего, то сим самым исключает от себя, отрицает другие свойства, ему не приличествующие. Omnis negatio fuudatur in aliqua affirmatione, говорит Фома Аквинат, negatio dicitur, quando res non habet aliquid, quod alterum habet. Таким образом, бытие субстанциальное, поставленное в отношение к другому бытию, имеет свои качества, не имеет качеств, принадлежащих другому. Это уже и есть причина ограниченности – defectus realilatis. Существо старается раскрывать себя как можно обширнее, но ограничивается свойствами других существ, не имеет того, что им принадлежит. Таким образом, утверждение и положение соединяются в нем с отрицанием, а это имеет ограничение. Оно не терпит в своей

самостоятельности своих качеств – в этом состоит положительная его сторона: но оно отличается от субстанциального бытия других предметов, не имеет того, что им принадлежит, – в этом состоит отрицание, соединенное с положением, и есть ограниченность. К категории качества относится разность – различие и тожество. Поколику субстациальное бытие, удерживая в своей самостоятельности свои качества, ограничивается другим, не имеет того, что в другом, потолику представляет нам свое различие от других существ, различие существенное, всегда ему принадлежащее, неотъемлемое. Сюда относится различие родов и видов qenerica et specifica differentia,по коему роды и виды одни от других отличаются; например, человек от животного отличается разумом и свободою. Но бывает различие существ одного и того же рода; это различие индивидуальное, (numerica) численное; в нравственных существах нравственное. Оно может быть постоянным, может быть и случайным. Различию противоположно тожество. Сначала посмотрим на тожество в понятиях. Тожественными называются два понятия, имеющие одинаковое содержание и одинаковые признаки. Но тут следует вопрос: что соответствует понятиям, действительно ли это есть или нет? В самой области творения есть ли действительно два существа, которые имели бы одинаковое содержание и совершенно одинаковые признаки? На это должно ответить отрицательно. Такого бытия двух существ в самой действительности, в самом мире, коим бы принадлежало одинаковое содержание, совершенно одинаковые признаки, нет; что и выражается in principio indescernibilium seu identistatis indescernibilium. Но хотя и нет полного и совершенного тожества между двумя существами, есть, однако, относительное тожество, иначе сказать, сходство. Отрешенное, абсолютное тожество только в одной вещи находится. Одна вещь, совершенно равная сама с собою, представляет пример абсолютного тожества. Но в двух или многих вещах может быть тожество только относительное, или сходство, сродство. Это категория качества.

Далее о категории отношения. Здесь уже не видно строгого выведения и представляется сбор многих общих понятий. По категории отношения принадлежат субстанциальному бытию определения: сущности и явления, субстанции и случайных принадлежностей, внутреннего и внешнего, содержания и формы, причины и действия, основания и следствия, бесконечного и конечного, возможного, действительного и необходимого, пространства и времени, силы, действия и цели, единого, множественности и всесовокупности, рода, вида и неделимого. Отношение можно представить себе в разных видах, так как субстанциальное бытие и в самом себе заключает круг относительных определений его, то есть отношение и к самому себе; далее, есть отношение к другим существам, с коими в связи поставлено его бытие; есть отношение к Высшему. Основание относительности содержится в самом существе предмета. Те отношения существенны, в коих предмет по своей сущности относится к другим. Поколику существо какое-нибудь достигает полного своего совершенства только тогда, когда развивается и довершается во все стороны, по всем отношениям, принадлежащим к полному о нем понятию, потолику относительность есть необходимая принадлежность существа и выражает, без сомнения, некоторую зависимость. Все существа конечные суть существа зависимые, относительные, относятся и к тому, что ниже, и что сродно с ними, и что выше. Внешнее может на них действовать и споспешествуя их развитию, и останавливая оное. Конечным существам принадлежит и зависимость от других, и действие на другие, собственное ограничение других. Таково взаимодействие конечных существ, основанное на всеобщем их порядке! Частные отношения существ, частные порядки отношения держатся на всеобщем, наибольшем порядке, который есть порядок мира. Кроме этого отношения сущности к своим принадлежностям случайным, в ней находящимся, ей принадлежащим, и отношения к окружающим предметам, с коими вместе каждое существо составляет порядок мира, входит в порядок мира, есть еще отношение конечного к Божеству, к Всевысочайшему, отношение как по

происхождению, так и по продолжению и сохранению бытия. Deus non potest habere relationem ad nos nisi per modum principii, scilicet causae eflicientis, finis, non autem materiae inhaerentis; Фома Аквинат выразил в коротких словах совокупность отношений конечного к Бесконечному. Бог относится к нам и вообще к существам конечным как причина действующая, как конец – цель всего, как форма – образец prototypon всего, но не как форма inhaerens – субстанция и не как материя. Для конечных существ такая относительность необходима, существенно связана с понятием их конечности, но для Существа Бесконечного она не необходима. Конечные существа не могут быть без Бога и отношения к Нему, а Бог может быть без существ конечных. Это общие понятия категории отношения. Потом Штаубенмауер разбирает частные категории, подходящие под эти общие категории, различая сущность и явление. Определенность вещи, понятие определенных признаков – неотъемлемых составляет сущность вещи. Но в понятиях сущность может быть и только возможною, то есть такою, которая может быть и не быть, которой еще нет на самом деле, она держится на субстанции, составляет определения оной, изменения в пространстве и времени. Случайная принадлежность не есть бытие самостоятельное, но на самостоятельном, т. е. на субстанции держащееся. Случайное так называется случайным, потому что оно подвержено изменениям, выражает субстанцию в изменениях. Каждое из этих изменений есть случайное. Вообще проходить чрез изменения, выражать себя чрез изменяемое бытие, это есть необходимое условие, необходимый закон каждой конечной субстанции. Но в ряду этих изменений есть случайное, а не необходимое, что может быть и не быть, так и иначе быть. Еще отличается в этой категории одно от другого – внутреннее и внешнее. Конечно тут должно смотреть на разные виды существ или предметов, к чему они прилагаются. Ежели будем прилагать к логическим понятиям, то их внутреннее составляют существенные признаки, а внешнее – несущественные. Ежели будем смотреть на дух, то он сам есть внутреннее, а действия его – внешнее проявление его. Ежели будем смотреть на тело,

то внутреннее его есть качественное определение, а внешнее – границы, которые полагаются ему в отношении к другим телам. Если будем смотреть на сложные существа, состоящие из духа и тела, то дух будет внутреннее: тело – внешее. Сюда же относятся содержание и форма. Содержание, или качественная определенность какой-нибудь вещи называется также и материею той вещи, но вместе с содержанием дано вещи и назначение, как и каким образом ей действовать; в этом состоит форма вещи. В Божией мысли о мире, в понятии о каждой вещи не только заключается бытие ее, но и способ бытия, способ действования – это последнее есть форма вещи.

К категории отношения принадлежит понятие причины и действия, основания и следствия. Штаубенмауер различает причину и основание, произведение и следствие при посредстве понятия свободы. Что содержит в себе основание бытия другой вещи свободно, то есть causa – причина другой вещи, а происходящее от свободной причины есть effectus – произведение и действие. Если причина потому и бывает причиною, что она свободна, может полагать в бытие свое произведение или не полагать, то с другой стороны основание и следствие иначе относятся друг к другу, между ними есть необходимая связь, в основание положено уже сдедствие, следствие из основания необходимо проистекает так, как день от солнца, рассвет от восхождения солнца. Вместе с основанием в сем уже положено и следствие. Не зависит от свободной силы основания то, придет ли в бытие следствие или нет, одно другим определяется. Причиною может быть в собственном смысле один Бог, который есть свободный, отрешенный Виновник мира. В обширнейшем смысле может быть причиною и человек, поколику он действует по своей свободе. Далее, в конце отношения рассматривается Бесконечное и конечное. Первою причиною, причиною причин может быть только Бесконечное; Абсолютное в сущности своей определяется только Самим Собою, ничем другим, кроме Его; в Своей беспредельности Оно совершенно не зависит от пространства и времени, которые суть категории бытия конечных существ и определяются абсолютною причиною.

Таким образом, весь мир, происходящий от первой вины, по сему самому есть уже конечное – то, чему указаны пределы и границы. Миру может быть приписана неопределенность, но не бесконечность; он сам в себе конечен, ограничен. Но дух конечный не может обозреть действительных его пределов, не может определить своим созерцанием пределов его. Таким образом, для человека, как конечного духа, мир необозрим, необъятен, но это необъятное не есть бесконечное в собственном смысле, а неопределенное.

Далее, в этой же категории отношения рассматриваются возможность, действительность, необходимость. Сравнивая отношение этих понятий между собою, должно положить, что каждое из двух последующих заключает уже в себе предшествующее, но не наоборот. Простая возможность еще не заключает в себе действительности и необходимости. Действительность не заключает в себе необходимости, а наоборот – действительность содержит в себе возможность, необходимость содержит в себе возможность и действительность. Что действительно, то и возможно; что необходимо, то возможно и действительно; но не наоборот. Возможное таково, что оно может быть и не быть, потому в нем нет внутренней способности и постановить само себя в бытие; оно должно быть приведено в бытие только другим, таким существом, которое в себе и от себя имеет эту мощь – силу, чтобы возможность превратилась в действительность, и по отношению к действительному бытию один только Бог имеет эту возможность. Действительность не есть еще необходимость, непременно бывает действительностию истинно необходимое, т. е. что по своей природе не может не быть. Таково оно только само по себе, по своей отрешенной природе, которой свойственна ее возможность не быть, отсюда является необходимость, и в этом смысле отрешенную, безусловную необходимость должно приписать единому Божеству. Принадлежит необходимость и конечному бытию, поколику оно положено отрешенно необходимым Существом, Коим уже однажды приведено в бытие, после того уже не может быть иначе, не может не быть. Впрочем, когда конечное бытие бывает

необходимым, то необходимость эта не от него самого происходит, но от высочайшей, вне его сущей свободной причины, сообщившей ему бытие. И в этой причине то и другое соединено неразрывно: и необходимость высочайшая, и свобода высочайшая; здесь они не составляют противоречия.

Затем отношение выражается в формах пространства и времени. Осуществление идеи о сотворенном – о тварях, осуществление Силы Божией непосредственно полагает для мира и содержащихся в нем тварей бытие пространства и времени. С понятием творения понятие пространства и времени нераздельно. Под пространством должно разуметь тот порядок, по которому отдельные вещи находятся одна подле другой; пространство есть бытие многих тварей одной подле другой. Тут два различаются момента: 1) тот, что 6ытие вещей есть simultanea – совместное; 2) тот, что эти вещи не слиянны, а отдельны; без отдельности все бытие возвратилось бы в один пункт, а совместность simultaneitas тогда не была бы отдельностию. Сотворенные существа разграничиваются одно от другого, потому и возможно пространство, как бытие вещей в их внешности, в их внешней разграниченности. В сем смысле пространство можно назвать местом множественности существующих совокупно вещей. Как пространство есть непрерывное подле – существование, подле – положение вещей (extra –

positio et juxta – positio), так и время есть непрерывная преемственность, или положение вещей одной после другой. Пространство – порядок совместности, совокупного бытия вещей, время – порядок преемственности. Преемственность происходит чрез движение вещей. Ежели в собственном смысле разуметь движение внешнее, т. е. перемену места, то определение времени будет теснее своего определяемого. Ибо измерением времени может быть не только движение времени внешнее, но и внутреннее движение мысли, преемственное последование мыслей; время такая категория, которой подвержено движение вещей. Пространство представляет в себе три измерения – длину, широту, высоту или глубину; время представляет собою как бы одну линию, как бы одну длину. Как

теперь представить пространство и время? имеют ли они действительное бытие? и могут ли быть названы определенными качествами вещей? Ежели под действительным бытием разуметь и то, чтобы предмет действовал, оказывал себя чрез деятельность – в этом смысле нельзя приписать действительного бытия пространству и времени. Пространство и время и сами по себе не действуют, и не действуют на те вещи, которые в них находятся, и не принимают действия от этих вещей. Только остается сказать, что творения, принадлежащие к видимому миру, живут и действуют в этих формах, действуют в них, а не на них и не от них получают действие. Но нет ни одной вещи, о которой можно бы было сказать, что она вне пространства и времени. Таким образом, пространство и время – во всем сотворенном, равно и в них все. Вот в чем состоит действительное их бытие! Все действительное необходимо в них находится и может существовать только под этим условием, что существует в пространстве, во времени. Таким образом, им принаддежит действительность относительная, и даже отрицательная, как думает Штаубенмауер. Впрочем, это не то, что одна возможность; что возможно, то может быть и не быть. Пространство и время при тварях необходимы, но могут не быть. Впрочем, они не заключают в себе необходимости безусловной, отрешенной, а имеют относительную, условную необходимость;

когда есть сотворенные вещи, то пространство и время для них необходимы. Необходимость их определяется и условливается бытием сотворенных существ. Итак, пространство и время, по их отдельному понятию взятые, не безусловно необходимы, но когда есть сотворенные существа, то они не могут быть иначе, как во времени и пространстве. С этим связан ответ и на другой вопрос: должно ли называть пространство и время свойствами – качествами сотворенных существ? Они суть только отрицательная действительность, итак, не можно назвать их качествами. Частные вещи, пришедши в бытие, могут и прейти, между тем время и пространство не перестают существовать и быть тем, что они суть. Нельзя ли назвать их отношениями вещей? Все отношения

между вещами видимыми, конечными существуют при предположении времени и пространства. Итак, время и пространство суть необходимые предположения отношений: что существует подле другого, при другом, то в пространстве; что существует после другого, то во времени. Без пространства не было бы вместе – бытия, подле – бытия вещей, без времени не было бы преемственности, после – бытия, прежде – бытия. Итак, они суть необходимые условия того и другого бытия: подле – бытия и после – бытия; всеобщие необходимые формы бытия – совместность его или преемственность.

Далее Штаубенмауер рассматривает отношение понятия времени к понятию движения. Время есть порядок преемственности вещей, преемственность происходит чрез движение вещей. Потому мы описываем движение временем. Время есть мера движения. Впрочем, только разумная душа знает эту меру и ею измеряет движущиеся вещи. Из этого следует, что время существует только с тех пор, как движение существует; впрочем, оно произошло вместе с миром, поскольку и движение произошло вместе с миром. Творческое постановление мира привело в бытие и время. Но Творческое слово Божие и есть самое первое движение, основание всех последующих движений, непрерывно за ним следующих, а также и первое начало времени. Как существенно свойственно твари начинаться, происходить из ничего, быть приведенным в бытие, так существенно ей принадлежит прехождение. Впрочем, есть разность между происхождением и прехождением. Прехождение твари не есть уничтожение ее, погружение ее опять в ничтожество, а разрешение во всеобщую субстанцию натуры. Человек подвержен закону прехождения, поколику он принадлежит натуре, а ей принадлежит он по своему телу. Кроме этого происхождения и прехождения ко времени относится характер мгновенности (momentaneitas). Время состоит из мгновений, моментов, и они непрестанно протекают и исчезают. Мгновение, в которое мы теперь существуем, исчезает, на это место наступает другое, и едва это сделается настоящим, тотчас делается прошедшим, исчезает. Таким образом, время, теперь наступившее, чрез одно мгновение

принадлежит уже прошедшему, есть прошедшее мгновение, и будущее время, превращающееся в настоящее, только держится одним мгновением и опять упадает в прошедшее. Так, характер времени есть мгновенность (momentaneitas). Поколику же мгновения времени для продолжения бытия какого-нибудь творения составляют длинный ряд, потолику принадлежит ему и некоторая постоянность, продолжительность. Одно состояние уступает место другому, в этом видна переменчивость бытия, превращение бытия; и однако из мгновений, одно за другим следующих, составляется целый ряд, и таким образом мгновенность времени как бы нарушается и уничтожается; в этом состоит продолжительность жизни каждого творения, так что в нем одно с другим связано – и бытие, и прекращение бытия. Одно состояние отходит, другое приходит; слагающаяся из различных состояний жизнь продолжается несколько времени, но члены, ее составляющие, непрестанно преходят. Так, понятия о сущности временных существ есть безотрадное, печальное понятие о жизни конечных вещей. Впрочем, есть же в них и возможность торжествовать над законами времени, этого непрестанного прехождения, тленности.

Что среди тленного, преходящего не преходит и остается в нем постоянным, что при этих преходящих состояниях только раскрывается, при течении моментов времени пребывает, то и есть бытие истинное, основание жизни существа, не зависящее от этой превратности непрестанной, держащее на себе скоро пробегающие явления жизни, которым по скоротечности не принадлежит истинное бытие. Такое истинно живое бытие есть бытие в идее. Хотя мир находится в состоянии отпадения от Божества и, следовательно, и идеи Божества, – мир как духовный, так и физический, но не совсем расторгнута связь его с идеею. Идея и есть закон для существующего, она же сообщает силу продолжающегося бытия существующему; он подает ему силу для достижения единственной цели бытия, для восстановления и достижения первоначальной цели. Итак, самое время имеет связь с вечностию посредством идеи мира и идей, составляющих мир. Поэтому не несправедлив Платон,

когда, определяя время, назвал его протекающим образом вечности.

Еще относятся к категории частные понятия силы, действия, цели. В идее субстанциального бытия не только это бытие полагается, но и внутреннее начало его деятельности; это внутреннее начало деятельности и есть сила (vis), которая иначе называется potentia, поколику может действовать, а поколику уже начинает действовать, называется ενεργεια (действующая сила). Без силы действие не имело бы основания своей возможности. Отношение между силою и действием сходно с отношением между причиною и произведением, основанием и следствием; впрочем, – не одно и то же. Основание не бывает уже следствием и, наоборот, следствие – основанием, а сила может быть как свободным, так и несвободным основанием чего-нибудь другого; но в свою очередь может быть и произведением. Сила, чистейшим образом действующая, нисколько не страждущая, нисколько не зависящая от действия других сил, иначе сказать, абсолютная сила есть только одна – Бог, Который чем может быть, тем вечно и есть, и по справедливости может быть назван ens realissimum. Но конечные существа подчинены закону развития; в них сила с течением времени доходит до того, чтобы перейти из возможности в действительность и в действительности возрастать и обогащаться, достигать до полноты раскрытия. Истинным был бы человеком вполне выразивший все относящееся к его идее; то, что побуждает, ведет его к этому, и есть идея его, которая действует в нем как сила и как закон силы. Но в это самое время, как движет его и ведет внутри его сущая сила, или идея, он не достигает еще своей цели; идеальная сущность его полна, но в действительности она не вдруг выражается и достигается – остается для него целию, к которой он в продолжение действительного бытия стремится. Не так в Боге. В Нем и возможность, и действительность всегда уравнены, сила всегда осуществлена (ens actualissimum).

После сего рассматривает Штаубенмауер, как подчиненные, категории отношения – единичного, множественности и всесовокупности. Здесь принимается в соображение

изложенное уже прежде понятие числа, которое он относил к категории количества. Когда единица повторяет себя, то чрез это становится множественностию, и по числу самоповторения множественность возрастает более и более. Когда же множественность вполне объемлется единством, из этого происходит omnitudo – всесовокупность, целость. Если из этих численных отношений перейдем к тому единству, которое в самых вещах, в мире живо существует и действует, то увидим, что и здесь живым началом в субстанциальном бытии должна быть единица. В каждом субстанциальном бытии, поколику оно определено, находится уже вместе с этою определенностию постоянного начала единство сущности. Сущность без единства и представить нельзя. В каждом существе есть совокупность внешних и вещественных определений, коими оно отличается от других существ, которые ему неотъемлемо принадлежат. Так, иные определения принадлежат духу, иные существам физическим; и у физических существ есть много различий качественных и количественных, но вместе и единство каждого существа, по коему оно должно быть различно от единства других существ. Так, для каждого существа есть сии идеи в Уме Божием. В идее содержится сущность вещи, идеею определяется сущность; всякая идея, коею определяется сущность вещи, есть единое, одно и то же начало, постоянно всегда себе равное. Потому Платон не усумнился идеи назвать единствами, или единицами вещей. Хотя в сущности вещей и может представляться множественность, различие сил, но необходима для них одна связь, чтобы они составляли одно целое. Так, в духе различаем силы ума, воли, чувствования; к этим силам относятся многие подчиненные силы. Три главные силы, равно как и подчиненные им, составляют множественность в духе. Они, конечно, существенны в духе, без них он не был бы духом, но нельзя представить их в отдельности – расторгнутыми, разорванными. Дух сам по себе не есть только умственная способность, не есть только воля, не есть только способность чувствования, а в нем то и другое и третье должно быть соединено в одно; так составляется его целость, т. е. множество в нем объемлется единством. Целость

omnitudo и есть не иное что, как объятие множества единством. То же начало усматриваем и во всяком целом: будем ли разуметь тело как организм, в нем различаем члены – это множественность, но чтобы члены составляли одну целость, для этого они должны быть связаны в одно, надобно, чтобы их обнимало единство. В мире понятие порядка неразрывно с понятием единства. Единое, в жизни выражающееся, и есть не иное что, как порядок мира, и главное единство здесь разлагается на частные единства, главный порядок – на частные порядки. Так отличать можно нравственный порядок, где единством служит идея добра, но его многочисленные проявления связываются в одно; отличить можно порядок права, законный порядок, где одна идея – идея права соединяет в себе множество частных обязанностей, относящихся к праву; также – порядок эстетический, но и тут должен быть один порядок, одна идея красоты, хотя много областей, в которых она выражается. Опять, иной порядок физический, но и здесь многое должно быть поддерживаемо единством – единою идеею мира, которая в Уме Божием. Высочайший из порядков есть порядок царства Божия. После оного частного понятия относящиеся к той же категории есть понятия рода, вида и неделимого, в которых отражается понятие всеобщего, частного и единичного.

В подробном объяснении категорий, какое мы находим у Штаубенмауера, усматриваются многие здравые, нужные мысли; но удовлетворяться этим выведением категорий нельзя. Тут множественность, и именно в категории отношения. Хотя и можно видеть относительность между всеми частными понятиями, подводимыми под эту категорию, но это одно не дает права подводить их под одну категорию. Такое отношение можно найти между всеми понятиями. Так, не нужно бы было говорить об особенном отношении качества, потому что есть отношение между утвердительным, отрицательным и ограничительным, есть отношение между тожеством и разностию – что автор приписывает категории качества. Но по тому одному, что есть отношение между понятиями, не следует все их причислять к одной категории. Таким образом, многие из

причисленных категорий к категории отношения правильнее бы было отнести к другим. Понятие единого, многого всего вернее Кант относил к категории количества. Постоянно исчисляемые частные понятия величины, числа и меры зависят уже от этих понятий единого, многого, всего. Так, все еще задача неразрешена; все еще не видно строгого выведения и в первоначальных понятиях разума, и категориях, которыми бы были определяемы самые общие свойства вещей.

Для начертания полной таблицы категорий Кант правильно обращается к одному из действий мышления человеческого, именно – к суждениям. Ближайший предмет познания, который непосредственно представлялся нашему сознанию, составляют действия собственной нашей души; главное из внутренних наших действий есть действие мышления. Мышление связывает в единство сознания разнообразное, что доставляют чувственные впечатления; в непостоянное, переменяющееся, преходящее вводит твердость и постоянство. В этом действовании мышления должно иметь руководителями, так сказать, основные понятия, или, как выражался Кант, категории, с которыми бы, как с вопросами, данными природе человеческой, прирожденными душе нашей, мыслительная сила выступала к разнообразию вещей. Неисчислимы видоизменения и качества вещей, как они представляются посредством чувств. Так, ежели бы душа не имела в себе твердых признаков, которые вместе должны составлять признаки существующего, то она при исследовании главных предикатов существ потерялась бы в бесчисленном разнообразии вещей и признаков, представляющихся в оных. Так, нужно отыскать в душе преждеопытные, всеобщие, немногие понятия, которые бы сообщали твердость и постоянство мышлению и под которые бы, как под наиболее общие, подводимы были многоразличные частные признаки вещей, представляемых опытом. Впрочем, в выведении и раскрытии категорий нельзя не заметить у Канта неправильности. Он так располагает свою таблицу категорий: сперва ставит категорию количества, потом качества, далее отношения вещей между собою, наконец, категорию модальности, или отношения вещей к нашим представлениям.

К последней категории отнес он понятия возможного, действительного, необходимого. Эту последнюю категорию правильнее надлежало бы назватъ категориею вообще бытия вещей. Понятия возможного, действительного и необходимого относятся к бытию в разных его видах; правда, относятся и к нашим представлениям, но это не необходимо. Это видно из того, что, хотя бы не существовало ни одно из конечных существ разумных, представляющих, и в таком случае бытие существовало бы. Для нас, как мы теперь существуем, очевидно отношение предметов к нашим мыслям, возможных ли то, или действительных, или необходимых. Но вообще бытие с различными формами не зависит от наших представлений и без них может существовать. Потому категорию модальности, поставленную у Канта после всех, правильнее было бы назвать категориею бытия и с нее начинать. Прочее все: качество, и количество, и отношение вещей между собою – принадлежит как признаки бытию вообще и существам, положенным в бытии.

Предмет Онтологии – вообще существующее, в каком бы то ни было виде, в каком бы порядке мира или выше мира оно ни находилось. Все существующее – высшее и низшее – и называется, и есть существующее. Это самое общее в Онтологии понятие и ближайшее к нему, непосредственно с ним связанное, – понятие бытия!

Категория модальности

Какие же виды бытия? Представим себе, что мы остаемся только с самими собою, со своими мыслями, не обращая внимания на существующее вне нас, не уверены в действительном, имеем дело только со своими мыслями. Та общая, так сказать, часть между мышлением и бытием, на которой и возможен только переход от первого к последнему, есть ѳозможное – первый вид категории бытия. Возможность в своей всеобщности не есть еще действительность, в наших представлениях она есть нечто действительное, существующее. Прежде всего обратим внимание на этот вид категории бытия – на возможное.

Противоположная категория бытия – вообще nihilum – ничто. Nihilum – ничто и представить себе нельзя. Слово это есть, но когда станем углубляться в понятие этого слова, выйдет только отрицание, разрушение. То, чего нет, что даже и быть не может, чего и представить нельзя, что само себя разрушает, в чем самом есть разрушение, противоречие – это есть nihilum. Существенно мышлению человеческому – связывать представления в одно понятие, далее в одно суждение, наконец, в умозаключение. Что никак не связывается, ежели бы хотели связать, разрушается, заключает в себе внутреннее противоречие, то и называется ничто (nihilum). Так, например, круг четвероугольный. В понятии о том же круге берутся два признака, которые и в возможности, и в действительности существуют отдельно, но, быв один с другим связаны, ничего не дают, один другому противоречат. Одно пространство прямою линиею обведенное, другое – непрямою; там качества кривизны, здесь противоречущее качество, уничтожающее понятие прямоты. Чего представить нельзя, в чем внутри есть противоречие, то и называется nihilum. Напротив, ens – сущее вообще (возможное ли, действительное ли, необходимое ли) есть то, что можем себе представить. Не все, что можем представить себе, действительно существует и вне представлений наших. Доколе что-нибудь в представлениях

наших существует, не разрушая себя, не заключая в себе противоречия, дотоле оно остается возможным. Possibile est illud, quod coqitari seu representari potest, quod itaque nullam in se contradictionem involvit, quod aliquid est in sola repraesentatine existens.

К первому понятию категории бытия – к понятию о возможном и невозможном относится и первый закон мышления, который есть вместе и закон бытия – principium contradictionis. Ежели бы кто стал отвергать это очевидное положение: idem non potest simul esse et non esse, – что бы он этим выразил? То, что признает ложным начало противоречия, потому не соглашается допустить его, называя ложным, вместе с этим отрицает истинность этого начала. Что же это, что в его действии будет ложным? Он сам допустит, что то не есть истинное, что ложно, – а это и есть видоизменение начала противоречия, основанное на нем. Ежели верно, что истинное не ложно, то верно и сие начало. Вообще кто покушается опровергать это начало, тот уже действием своих опровержений выражает его. Вот я признаю за ложное такое-то начало, отрицаю его, следовательно, не признаю за истинное. Когда не признаю за истинное ложное, то этим выражаю то, что истинное не может быть ложным, и, следовательно, выражаю то, что не может быть того, чтобы одно и то же вместе было и не было. Принимающий начало противоречия не сомневается. Скептик сомневается, представляя свои сомнения, он этим же выражает, что не может быть одно вместе с другим, что-нибудь одно должно быть истинно: или его опровержение истинно – тогда начало противоречия ложно, или начало противоречия несомненно истинно – тогда сомнение его ложно. Действуя таким образом, он в самом действии сознает, что не может в одном действии быть сомнение и несомненность, т. е. что два противоречущие действия в одном действии мышления совмещены быть не могут. Так, самым спором своим он доказывает верность этого начала. Оно касается самого первого, самого существенного акта нашего мышления, которым связываются в единство сознания разнообразные представления, и полагается, что при сем сочетании не может

быть, чтобы одно вместе существовало и не существовало. Касаясь самого первого нашего действования мысленного, оно по этому самому есть уже первое начало – principium indemonstrabile. Против этого возражал Локк..... Надобно различать мышление, ясно сознаваемое, и сохранение какого-либо закона в мыслях своих, в самом устроении мышления. Многие философы ясными словами выражают это начало, а в общежитии не говорят о нем, не выражают его словами и всякий выражает его действованием, предлагая основываемые на этом начале производные положения, примененные к опыту. Всеобщая несомненность, или достоверность, этого начала не подлежит сомнению, потому что иначе всякая мысль разрушается, когда вместе станем полагать и отрицать – уничтожать (ponere et tollere) одно и то же. Как в мысли невозможно тому быть, чтобы в одном и том же представлении – понятии, суждении и умозаключении – совмещались два эти действия – утверждение и отрицание, так и вообще в самой действительности невозможно тому быть, чтобы что-нибудь вместе существовало и не существовало. В этом состоит закон противоречия, которого положительная сторона та, что все мыслимое, представляемое в одном представлении, одинаково с самим собою: а есть а.

Возможность не есть еще действительность, бытие действительное. Чтобы перейти к понятию действительного бытия, обратимся мыслию к собственному своему мышлению, как ближайшему, обратимся к настоящему – например, нашему мышлению о начале противоречия. Когда мы выражаем это начало противоречия, которое нас теперь занимает, тогда видим противоречущее состояние, или действие мышления нашего – одно утверждаем, другое отрицаем и, сравнивая их между собою, видим, что в одном и том же акте мышления утверждение и отрицание одного и того же не могут совместиться между собою, в чем и состоит начало противоречия. Утверждать и отрицать, полагать и уничтожать – это уже суть действия. Ежели бы предмет нашего мышления и никогда не существовал в действительности, оставался только в области возможного и никогда мы не слыхали и не видали его,

а только предполагали бы совмещение, не противоречие в одном мышлении (может быть, что тысячеугольник не существует в натуре, по крайней мере, не видим, не слышим о нем, но мыслить о нем можем и касательно возможности некоторых признаков, свойств, какие ему принадлежат, можем мыслить); пусть предмет мышления нашего о возможном и невозможном еще неизвестен нам, как он действует, но то уже известно нам, что мы при самом мышлении, или утверждении, или отрицании, или сравнении того и другого – положения и отрицания, уже действуем. Это самое – полагать и отрицать – суть два действия. В самой первой мысли, какая бы она ни была, какая теперь занимает нас, как, например, мысль о начале противоречия, – и в ней находим, что утверждаем и отрицаем; сравнивая утверждение и отрицание, видим, что они несовместны в одно и то же время. Восходя далее в сознании, в воспоминании своем, можем это свое мысленное действование отличить от простой возможности в нас самих. Теперь мы занимаемся мыслию о начале противоречия, но сознание свидетельствует, что мы некогда не занимались ею, оно свидетельствует и то, что с тех пор, как мы стали мыслить о нем, хотя ясно и не сознавали этого начала, по нему совершали свое мышление – в частных суждениях, применениях выражалось уже это начало. Это значит, что мысль эта, суждение это, коим выражается начало противоречия, теперь в нас ясно выражается, проявляется в действиях наших – самосознательно выражается, а прежде оно, как ясно сознаваемое суждение, было только в возможности. Ежели будем рассматривать вообще мышление наше, то можем различать при пособии памяти тот период, когда мы начали связывать представления в одно, и другой – когда мы жили, но еще не умели связывать мыслей – понятий, суждений и умозаключений. Наблюдения над другими, над мдаденцами подтверждают эту мысль. Так, в этом периоде жизни, когда мы еще не действовали мыслительною способностию, она находилась только в возможности, а не в самой действительности; действительное бытие ее началось с того времени, когда возможность стала проявляться в частных

действиях жизни. Такого рода возможность больше, нежели просто логическая возможность. Она существует вместе с тем, как субъект существует, она лежит в нем как способность (способность есть возможность действовать). Мышление как способность не отъемлемо от нас. Я не был бы и человеком, ежели бы не имел способности или внутренней возможности мыслить. А пришло время, когда эта способность, внутренняя возможность (realis possibilitas) могла выразиться в действиях. Когда эта способность имеет в себе стремление к деятельности (nisum, conatum ad agendum), тогда на языке философском называется она vis. Вот различие возможности реальной от возможности логической! При реальной возможности есть уже способность, сила, могущая некогда проявляться в действиях; сила, не заключающая в себе, в своем составе, противоречия, между тем как логически возможные предметы могут быть чисто entia mentalia – такими, где нет ни субъекта, ни силы, представляется нечто не противоречущее, но на чем бы оно держалось, в чем раскрывалось из своего состояния неразвитого; этого ничего нет. А в реальной возможности. хотя нет еще действий, проявляющих ее, но основание ее, т. е. способность, есть, и этот принадлежит ей характер – не противоречие; частные способности, какие в ней закрыты, одна другой не противоречат; ежели бы противоречили, то разрушалось бы самое понятие силы, но эти способности силы раскрываются и некогда могут проявляться в действиях. Это ближайшим образом можем усматривать на самих себе. Когда рассматриваем то, что в нас является, теперешнее наше действование – мышление об определенном предмете, то в нем можем различать два состояния: состояние возможности, когда это мышление не раскрывалось в нас самосознательно, но было только возможным, так как закон этот, которым ограждается и направляется сила, существовал еще прежде проявления, выражения своего; и самое состояние различаем от нового состояния, когда в самом деле выражаем возможность мышления о законе противоречия. Понятие о возможности реальной, в которой не только нет противоречия, но есть основание проявления себя в действительности, в

которой есть способность, или, когда она переходит в действительность, – сила, это поставляет переход к понятию бытия действительного.

Трудно определить бытие. Оно по самому имени своему, по первому упоминанию о нем, для каждого уже ясно. Когда захотели бы анализировать это понятие, сравнивать его с другими понятиями, выводить из чего-нибудь предшествующего, то здесь найдутся затруднения. Немало находим определений бытия у философов, но они частию не важны, частию не точны. Рассмотрим некоторые из этих определений.

Локк и Крузий так определяют бытие: existentia est esse in spatio et tempore – бытие есть существование в пространстве и времени. Это определение не обнимает всего существующего. Оно нейдет к Премирному Существу, которое существует вне пространства и времени. Если бы даже сказано было раздельно: в определении бытия – aut in spatio, aut in tempore, и тогда бы оно не относилось к Существу Бесконечному. А когда сказано совокупно: in spatio et tempore, то, и кроме Бесконечного, не может быть отнесено к некоторым конечным существам. В нас самих существуют мысли, но они не в пространстве.

Шейблер так определяет бытие: existentia est actus, secundum quem res est extra suas causas. (Lib. 1. Metaph. c. XVI). Приметно, что основанием к этому определению служило то, что когда какое-нибудь произведение заключено еще внутри своей причины, когда не выражается во внешнем, вне своей причины, тогда оно не поступило еще в ряд существующих вещей. Произведению нужно отделяться от своей причины, чтобы самому быть. Когда, например, дерево заключено в своем семени, оно еще не существует, но когда выходит из семени, дает росток, распускает свои ветви, то выходит из своей причины – это и значит быть extra suam causam. Шейблер мог сделать приложение своего определения в большем размере. Сравнивая мир со своею Причиною – с Богом, скажет: доколе мир существовал в своей идее, тогда он не был в действительности, а когда он в действительности явился, он явился вне своего Начала – вне ума Божественного (extra suam

causam). Это определение бытия в применении ко многим случаям теснее определяемого. Возможны мысленные произведения. Представим себе какое-нибудь действительное произведение мысленной способности – например, какое-нибудь стихотворение. Мы можем различать два состояния с этим стихотворением: когда оно было intra suam causam и extra suam causam. Причина его в наших способностях; разум и фантазия – вот его причины. Оно могло существовать и прежде выражения своего внешнего, прежде нежели оно выражено в словах и написано. Когда оно в словах выражается, то находится вне своей внутренней силы, т. е. разума и фантазии; но не тогда только оно существует. Оно существует и в том случае, когда не только написано – выражено в словах, но и когда оно обдумано внутри нас; в возможности оно существовало, когда еще не было обдумано. Например, идея материнской любви могла быть в нас, но она не выражалась в частных образах, в образе какой-нибудь матери чадо любивой; а когда внутри нас получила образ, форму, выразилась в частных представлениях, она не только в возможности, но и в действительности существует внутри нас. Внешнее выражение не придает этому бытию особенного чего-нибудь, это только видоизменение бытия внутреннего, проявление во внешности. При том это определение отрицательное: extra suas causas.

У Баумгартена такое определение бытия: existentia est quodest quoad essentialia, naturalia et accidentalia determinatum. В этом определении самое слово determinatum не определено. Как это разуметь? В понятиях ли определено или в самой действительности? В том и другом смысле это определение к Существу Бесконечному нейдет. И к некоторым конечным предметам оно не может относиться. Возьмем, например, субстанцию; она существует, но можно ли о ней сказать, что она определена по всем своим принадлежностям – существенным, естественным и случайным? Существенное неразлучно с субстанциею. Поэтому можно еще сказать, что она по отношению к существующему определена, определена идеею Творца и законом, вложенным в нее из идеи Творца. Но можно ли сказать, что она и по случайным принадлежностям

определена? Случайное в существенном развивается не вдруг, субстанция не вдруг выражает все случайные свои принадлежности, они постепенно, со временем раскрывают себя. Следовательно, есть время, когда они не были определены, а будет время, когда субстанция далее будет раскрываться по случайным своим проявлениям, между тем она существует с того времени, как введена Всемогущим Творцом в ряд существ.

Вольф определяет бытие как complementum possibilitatis. По этому определению представляется, что есть некоторая неполнота, для которой нужно дополнение; когда вещь переходит в действительное бытие, она чрез это получает дополнение своей возможности. Это определение бытия тогда бы было правильно, когда бы можно было почитать бытие качеством; в понятии о вещи и в сущности заключается понятие о качестве вещи. Положим, что их несколько, например, сущность духа – быть простым, познающим и хотящим, разумным и свободным, – вот несколько признаков, или качеств. Теперь тут недостает одного качества, именно действительного бытия; когда оно прибавится, этим дополняется совокупность качеств, почему и может быть названо дополнением возможности. Ежели бы можно было представлять бытие как качество вещи, тогда можно бы было принять это определение, хотя и в сем случае оно осталось бы неопределенным и было бы только относительным, выражало бы отношение бытия к возможности. Но бытие нельзя представлять качеством; оно есть нечто такое, во что все качества вмещаются; все качества, относящиеся к сущности вещи, составляют нечто целое, полное; бытие не есть качество новое, к ним прилагаемое, а нечто такое, в чем все эти качества выражаются. Так, возможность заключает уже в себе качества вещи, хотя и осталась бы возможностию. Понятие о предмете полно, будет ли он в возможности или действительности, бытие не придает никому новых качеств, следовательно, не дополняет возможности. И то правильно, можно заметить, что бытие и тогда остается бытием действительным, когда внутренние качества вещи не вполне выразятся, раскрытие внутренних сил

у конечных вещей происходит не вдруг – почастно, преемственно, последовательно.

Из Лейбницевой школы другой философ – Бильфингер, лучше Вольфа понимавший Лейбница, определяет бытие так: existentia est status rei, quo apta est vel ad agendum vel ad patiendum. Это определение замечательнее других. Конечно, и в него введено слово status, подчиненное слову existentia, выражающее частное понятие. Понятие бытия, existential, – общее. А введено для пояснения бытия – понятие действования, верно. Доколе сила в возможности – она еще не действует, а коль скоро она в бытии, то уже действует. Но при этом понятии может встретиться недоумение: хорошо это определение прилагать к субстанциям, где есть действующая сила, но есть предметы действительно существующие, в которых не видно никакой силы. Возьмем тень – она бессущественна, относительна, зависит только от предмета и от действия на него света; в тени нет силы, нет причины. Но и в таких предметах есть действование, только не самостоятельное, не свое, а относящееся к причине, положенное вне бессущного произведения, какова тень.

В философии Карпе, который следовал Кантовой философии, встречаем довольно обширное определение бытия: «Действительно существующее есть то, что составляет предмет чувственного ощущения и опыта, или может быть таковым, или же что с таким предметом связано как соотносительное (correlativum), например, или как субстанция со своими качествами, или как целое с частями, или как основание с последствием, или как причина с произведением, или как цель со своими средствами». Два главных понятия в этом определении: действительно существующее есть a) предмет опыта или что может быть предметом опыта; b) необходимо связанное с предметом опыта, с тем, что есть и что может быть предметом опыта, или соотносительное. В первой части: что есть или может быть предметом ощущения, есть лишнее дополнение. Последнее дополнение: что может быть предметом ощущения – весьма неопределенно. Причина, почему Карпе не ограничил определения бытия этим понятием только, что есть

предмет опыта, – видна. Мы и все наблюдатели в роде человеческом осмотрели не все; в действительном мире существует много предметов, которые не подлежат еще нашему наблюдению. Поэтому Карпе представилось нужным ввести в определение бытия это дополнение: что может быть. Но дополнение слишком обширно, простирается на предметы, существующие только в возможности: придет время, придут другие условия, и возможное будет предметом ощущения, – наблюдения. Потом о последней части правильно: можно заметить, что ежели бы бытие тогда только имело место, когда мы существуем, мы наблюдаем, конечные существа представляют, – то так. Но и конечных существ представляющих, не было, а между тем существовало Бесконечное Существо, которое не есть предмет чувств, выше пространства и, следовательно, выше ощущения.

У последователей Канта есть еще определение бытия: «Existentia estrelatio possibilitatis ad ego nostrum coqitans surepresentans, vi cujus (relationis) possibile vel qua realeie vel qua aliquid ab eqo nostro diversum, vel qua intuibile pon, tur». В словах сего определения: relatio ad ego nostrum – заключается главная мысль! Vel qua reale ponitur – тут тавтология; определяется действительное бытие и между тем говорится: relatio, vi cujus possibile qua reale ponitur. Reale взято из определяемого, следовательно, тут idem per idem. Другая детерминация vel qua aliquid ad ego nostro diversum ponitur! Сам Кант такое дает определение бытия: «Бытие есть такое отношение предметов к нашему я, по которому предмет сообразен материальным условиям опыта». Он различает формальные условия опыта – пространство и время, и материальные – действование вещей на наши чувства, внутреннее и внешнее. Конечно, тут не исключаются и духовные силы, в нас находящиеся, которые действуют на внутреннее чувство, но это не относится к Существу Бесконечному. Вообще главное понятие de relatione ad ego nostrum, неверно потому, что бытие и тогда осталось бы бытием, когда не существовало nostrum ego. Тот же недостаток, который заметили в первой части определения Карпе,…….

Если исправить определение Бельфингера, то оно точнее объяснит непосредственно известное понятие о бытии. Когда философу нужно перевести непосредственное – известное, на посредственное, то ближайшее к понятию бытия есть понятие действования.

Рассматривая понятие возможного, переходя от возможности логической к реальной, мы прикасались уже и к понятию действования. В реальной возможности должны быть силы действования. Не можно ли и бытие объяснить так, что оно есть проявление сил в действовании – manifestatio virium, или, если сказать общее и отвлеченнее: manifestatio potentiae sive essentiae per actus? В понятии возможности уже заключается понятие силы. Сила есть основание действования. Действование может быть или внутреннее, или внешнее. Когда сила выражает себя в отношении к другим существам, вне предмета, в котором она находится, то здесь является внешнее действование. Но и прежде обнаружения себя во вне, в отношении к другим существам, существо может существовать само в себе, внутри действовать; что в нем просто, единообразно, одинаково, то может оно проявлять внутри себя в многоразличии, хотя бы это и не приражалось к другим существам. Так, в действовании художника может быть обнаружение его силы внутреннее и таким может оставаться без сношения с другими, вне его находящимися существами, оставаться только в душе художника; в нем есть сила творчества, хотя не в собственном смысле называемая, – сила мышления и фантазии; она может, так сказать, разрождаться на многие различные частные мысли, или формы – образы, – и все это может происходить только в духе художника. Выражение простого, единовидного в многоразличии – частных образах, частных мыслях – может не выходить во внешность и не приражаться к видам, не выражаться в звуках или письме, в образах материи, выражающих мысли. Таково внутреннее действование! Даже и то в субстанциях – конечных существах – будет внутренним действованием, когда сила внутри них стремится к выражению себя, и такое внутреннее стремление не будет только возможным, в возможности только

существующим, умопредставляемым только действованием, а будет действительным – состоянием силы. Но во всех этих случаях с понятием бытия действительного неразлучно понятие действования. Даже когда от сил обратимся к их произведениям, к случайным, так сказать, их выражениям, то и в них нельзя не заметить действования, коль скоро они действительно существуют. Тут есть действование силы, как причины вне существующей. Итак, можно определить или, точнее, перевести на понятие посредственное каждому непосредственно известное понятие бытия; в таком виде бытие есть действование силы или сил, бытие есть выражение силы или сил в действиях внутренних или внешних: existentia est operatio virium, s. manifestatio potentiae sive essentiae per actus sive internos, sive externos.

Спрашивается: относится ли к Высочайшему Существу, Неограниченному manifestatio virium sive essentiae? Конечно, относится. Потому что явление Его совершенств, Его силы не есть только наружное явление в устройстве мира и управлении им. И прежде бытия мира в Нем внутренние совершенства, внутренняя Его сила, простая и единая, проявляли себя во множественности идей о том мире, который в определенное время действием Его воли и могущества приведен в бытие. Представлять Божество когда-нибудь недействующим – значило бы разрушать самое понятие Божества. Справедливо о Нем выражаются философы, когда говорят: Deus est Ens actualissimum. – Деятельность Его и, следовательно, проявление силы Его, совершевств Его есть и внутреннее, и внешнее; внешнее – в устроении мира, внутреннее – прежде бытия мира.

Относится ли это понятие о бытии – operatio virium, к самым силам? Нам скажут, что есть такое еще состояние силы, в котором она существует, но не действует; в младенце например, сила мышления существует, но не действует. Это суждение – не действует – не может быть приложено и к состоянию мдаденца, поскольку всякой силе, как скоро она есть в существе, неотъемлемо принадлежит стремление к сродному себе действованию. Ежели нет еще в младенце внешнего

выражения силы мышления – в словах, ежели даже нет и того внутреннего выражения общего в частном, единичного в многоразличном, какое находим мы в самих себе уже взрослых, все же, повторяем, есть стремление, напряжение, порыв к действованию; только это стремление в существах ограниченных, которым не дано вдруг проявить свою возможность в действительном положении, совершенно задерживается, воспящается в своем проявлении преобладанием других причин, перевесом других сил, действующих на то существо. Но коль скоро есть в каком-нибудь существе сила, то ей принадлежит стремление к проявлению себя, и это стремление есть уже действование, хотя не раскрывающееся в многоразличии. Следовательно, объяснение понятия бытия чрез понятие действования справедливо и в отношении к силам, еще не проявившим себя в многоразличии действий, потому что им принадлежит по крайней мере напряжение, стремление к действованию – и это есть actus internus.

Operatio virium s. interna, s. externa; принадлежит ли это объяснение понятия бытия к таким произведениям, в которых даже и силы не видно? Таковы, так сказать, отдаленные отражения, в которых и силы не видно, как это или тень и тому подобные чистые произведения? Принадлежит и им действование сил потолику, поколику в них выражается действование той силы, которой в себе не заключают, которой они суть отражения. Так, ежели бы сила эта и вне была, не заключалась в произведениях, все же есть ее действование на них. Когда бы ее вовсе не было, то и отдаленных, так сказать, произведений ее не было бы. Когда бы не было силы, выражающей себя в звуке, тогда и отголоски не отразились бы, не явились бы в бытии. Когда не было бы силы света и непрозрачного вещества, не было бы и тени. Собственно, нельзя сказать, чтобы эти произведения были вне своих причин; хотя они и вне их заключаются, но связь их со своими причинами продолжается. Так великая эта тень – ночь – есть сама в себе явление, в котором не заключена сила; и однако оно существует.

Чувства внешние свидетельствуют о существовании сего явления, хотя бы мы и назвали его отрицанием, все же оно существует. Какое же тут действование? Действование не внутреннее, а внешнее; т. е. шар земной – твердое и непрозрачное тело, противостоя прозрачному телу – свету, не дает ему далее распространяться, действует ограничительно и отрицательно, но все же действует: ограничивает это действие света, и произведение этого есть ночь.

Теперь какие основания нашей уверенности в бытии действительном? Силы проявляют себя или непосредственно, или посредственно; действия их непосредственные открываются чувству внутреннему и внешнему, непосредственно же открывает себя Бесконечное невидимо высшей силе нашего духа – уму. На средине между чувственностию и умом находим способность умозаключений, общее сказать, разум – способность мышления, высшее действование коей есть умозаключение, где уже посредством являющихся чувствам действий, или произведений, необходимо заключается о причине, от которой они зависят, происходят, на которой держатся, как на освовании.

Ближайшее показание бытия и самое непосредственное – в чувстве внутреннем. Что существуют во мне мысли, желания, ощущения – в этом я никак не могу усумниться; даже никакой скептик, опровергающий действительное бытие, не может отвергнуть этого. Ибо он сам действует, сам противополагает догматическому философу свои сомнения; сомнения его действительно существуют, и он хочет утвердить ими нечто действительное, именно то общее положение, что нет ничего достоверно известного. Так, самый скептник, предлагающий свои сомнения, этим уже сознается, что он действует; сомнения суть вид мышления, он мыслит, и отрицание все же есть видоизменение мышления. Ежели он и все будет отрицать, самое отрицание его есть уже действительное – действие его мышления. Так, самое непосредственное, что сознаем в себе действительно существующим – это наши действия, наши представления чувственные, мышление, ощущения удовольствия или неудовольствия, желания.

Сознавая в себе различные действия души нашей, не можем вместе не видеть, что они во времени происходят, – это самый общий признак, им принадлежащий! Другие признаки частные; свой характер у мыслей, свой – у желаний, свой – у чувствований. Но ежели все частные характеры, отличающие частные действия души нашей, отвлечем во внимании своем, все останется нечто общее всем действиям души, именно это общее – происхождение во времени. В них мы можем замечать и продолжение, и перемену – преемственность, но то и другое составляют признаки времени, ограничение, принадлежащее времени. Временем ограничиваются силы в своих действиях так, что не вдруг переводят в действительность возможное для себя, задерживаются условиями времени в том, чтобы полноту возможности вдруг перенести в действительность; напротив, изводят в действительность возможное для себя почастно, одно прежде, другое после и т.д. Одно проявилось, другое не проявляется, другое является, первое или совершенно сокрывается, иногда же поступает в состав вновь являющегося. Что будет через час, через минуту, того в действовании моем нет еще теперь, а что теперь есть, того не было прежде. Эту преемственность, эти изменения, проявления внутренней возможности, не перестаем замечать в себе внутренним чувством. Душа наша переходит или от одного действия к другому, или от выражения одной способности к выражению другой – от мыслей к желаниям; или она, одною способностию действуя несколько времени, в порождениях своих переходит от одних ограничений к другим; в этом выражает преемственность – переменчивость. Впрочем, замечаем при изменениях и продолжительность – некоторое постоянство, когда, например, одна мысль порождается во мне, пред сознанием моим она не исчезает вдруг, как появилась, но, так сказать, повторяется с каждым моментом непрерывно. Ежели даже по ней делается приложение (потому что существо, во времени находящееся, в каждую минуту получает какие-нибудь новые ограничения) или объяснение, дополнение, подтверждение какой-нибудь мысли и рождается душою, то она сама, слагаясь с этим дополнением, не уничтожается, все

выходит продолжение ее. Могу я одно желание, хотя оно и разнообразится в частностях, в общем его направлении держать долго, не одно мгновение, а много мгновений. Так, форма феноменов внутреннего чувства, действий душевных, подлежащих внутреннему чувству, есть форма времени, по которой принадлежит внутренним действиям и переменчивость – переход от одного в другое, преемственность и принадлежит также продолжительность. Итак, ближайшее, что непосредственно знаем как действительно существующее в самих себе – этодействия души нашей, подлежащие внутреннему чувству.

Потом второй вид предметов, действительно существующих, составляют феномены чувства внешнего, явления, внешними чувствами усматриваемые. Против бытия этих предметов, феноменов чувства внешнего, не мало встречаем возражений у философов – и у скептиков, и у идеалистов, из которых те и другие полагают, что бытие внешнего мира, вещей, подлежащих внешнему чувству, есть только порождение нашей деятельности, следовательно, уверенность в действительном бытии внешних вещей есть самообольщение, обман. Обыкновенно это сомнение о действительности внешних предметов тем подкрепляют, что не может быть поверки касательно этой действительности; душа всегда сама с собою, вся заключена в своих представлениях и из них выйти не может, имеет дело только с ними. А для того чтобы утвердить ей действительность внешних предметов, надлежало бы ей выйти из самой себя, поставить себя на высоте, пред которою бы стояли по одну сторону ее представления, по другую предметы действительные, – и смотреть на соответствие между теми и другими. Как скоро есть соответствие между представлениями и предметами, то есть основание к уверенности в действительном бытии. Ежели же не открывается такое соответствие, то нет и основания к уверенности. То, что называют обыкновенно познанием внешних предметов, есть не иное что, как воображение, так как мы во сне представляем себе действительно существующими такие вещи, которые воображением только нашим порождены и

происходят только внутри нас. И вся здешняя жизнь наша, говорят, есть не иное что, как сон, в котором мы мечтаем, будто имеем дело с действительными вещами, а в самом деле только сами действуем. Вот общее основание скептицизма и вместе идеализма решительного и полного, в котором одно только наше я полагается действующим! Много и других оснований частных, но там в частности показываются посредствующие между предметами и нашею душею причины, которые препятствуют тому, чтобы предметы в истинном виде своем отразились в нашем сознании, – причины или со стороны тела, или со стороны ограниченности познавательных способностей, или со стороны посредствующих вещей. Общее же это основание!

Но против этого надобно то заметить, откуда бы в нас породилась такая множественность разнообразных представлений? Откуда бы в этих представлениях происходило постоянство, одинаковость, т. е. при сближении с одинаковыми предметами, которые мы несколько раз прежде видели, тотчас одинаковые представления возбуждаются? Подобие состояния души во сне, где она свои мечты признает за действительные вещи, еще ничего не говорит в пользу скептицизма, потому что сновидения бывают в нас уже после чувственных представлений. Мы ясно различаем разные состояния, когда чувства наши открыты и когда они закрываются, а душа сама в себе действует. поскольку сонное состояние никогда не предшествует первому состоянию, а последует за ним, то и в сонных представлениях повторяется или в том же виде, или в некоторых сочетаниях то, что мы усматриваем с открытыми чувствами. Так основание, которым объясняется деятельность души в сновидениях, находится в предшествующем действовании души с открытыми чувствами. Но ежели всю жизнь нашу представить как продолжительный сон, то какое будет основание бесконечного разнообразия представлений, которые мы имеем? Когда допускается бытие внешних предметов, основание многоразличия представлений есть; многоразличие предметов, также и различие внешних чувств заключают в себе основание бесчисленного разнообразия

чувственных представлений. Но когда уничтожается бытие внешних предметов, душа остается сама с собою, то какое основание несвязного этого многоразличия представлений? Во внутренних действиях души без всяких внешних возбуждений не вышло бы такой многосложности. Ежели допустим, что в ней есть различные внутренние способности и законы, все не можем объяснить, почему эти немногие простые законы из простого своего состояния переходят в разнообразное. Положим, что есть в нас форма пространства, тогда как соответствующих ей феноменов совсем нет; много ли разнообразия можно было бы вывести из чистой формы пространства? Деятельность души подобна деятельности света. Ежели бы свет не отражался ни обо что, сколько-нибудь твердое, о земные предметы, атмосферу, он был бы бесцветен, терялся бы в своем однообразии и беспредельность различных цветов не отражал бы; так, ежели допустить и в душе законы и формы, для чувственности – свои, для разума – свои, они повторяли бы только себя. Ежели бы душа пришла в движение, действование внутреннее, ни формы пространства, ни времени никак не провели бы различных цветов, различных звуков, различных вкусов, запахов. Отчего это происходит, что душа наша, сколько можем сознавать, так сказать, осязать себя, в некоторое время не имела этих разновидных представлений? Восходя к началу жизни нашей, по сознанию представляем необходимо, что не всегда имели мы разнообразные представления, а был и некоторый момент в жизни нашей, когда начались эти разнообразные представления; прежде того их не было. Ежели бы душа только с собою оставалась, на чем бы основывался переход ее из состояния бессознательного, темного, о котором ничего не помним, в новое состояние, где является разнообразие чувственных представлений? Чтобы не остаться без основания, без причины, надобно представить, что подействовало что-нибудь на душу, привело ее к тому состоянию, чтобы образовались в ней разнообразные представления. Опять, ежели бы душа только с собою имела дело, не получала представлений от внешних предметов, то как объяснить несвязность чувственных представлений? Уже

пришедши в возраст, замечаем внезапные перерывы деятельности: например, я устремляю свое внимание на один предмет, когда пишу сочинение, проходит много минут, и между тем один предмет занимает меня, мысли связно текут, доказательства к одному предмету прибираются; но вдруг раздается какой-нибудь треск, например, удар грома, не имеющий никакой связи с тем, что я обдумывал. Вследствие этого явления я получаю чувственное представление. Как объяснить это из одной деятельности души? Вся ее деятельность прежде устремлена была на один предмет мысленный – сочинение, и в это долгое время прибирались представления связные; вдруг рождается во мне представление, не имеющее никакой связи с прежними представлениями. Все это показывает, что чувственные представления не могут быть только порождением деятельности одной дv'ши так, чтобы не действовали при этом внешние предметы. Почему я из состояния одновидного, несознательного, где есть только nisus animae – стремление к деятельности, из состояния, в котором никакого разнообразия нет, почему перехожу в такое состояние, где является разнообразие представлений? Потом, каким образом, ежели я и принимаю различные законы и способности души, из этих простых и немногих законов породилась пестрота чувственных представлений? В прирожденных душе способностях, в законах, в них находящихся, не может быть таких частных начертаний, каковы различные законы, различные цвета и проч. Далее – каким образом объяснилось бы это множество предметов? Ежели бы мы только из себя действовали, то не было бы тут насильственных переходов от мыслей связных к представлениям несвязным. Но мы часто усматриваем: тогда как воля устремилась действовать связно, чтобы мысли вести в порядке и одинаковости, действия ее внезапно воспящаются и она получает совсем не вытекающие из прежних представлений новые представления, которых поэтому причина не должна быть единственно в деятельности души.

Итак, в бытии внешних предметов убеждаемся мы как непосредственно общим всем людям ощущением, так и

посредственно – чрез умозаключения, чрез восхождение от действий к причине.

Чрез восхождение от действий к причине, чрез умозаключение, убеждаемся мы в бытии многих таких предметов, которых ни внешние чувства, ни даже внутренние не показывают; уверяемся в бытии предметов неведомых, сверхчувственных, каковы суть силы, законы, и средоточия тех и других – субстанции. Конечно, так как силы, законы и субстанции невидимы, то внешними чувствами их видеть не можем. И так как внутреннему чувству подлежит всегда изменяемое – перемены, происходящие в душе нашей, то даже и внутреннее чувство не ощущает этих сверхчувственных причин – сил, законов, субстанций. Но между тем не можем не признавать действительного их бытия; иначе действия, усматриваемые в сознании, ни на чем держались бы, не было бы для них основания; мы приняли бы нечто существующее от ничего, a nihilo ortum. Искание причиин или оснований есть всеобщая, всем людям прирожденная потребность. Еще и в младенческом возрасте, где мысль слабо действует, только что начинает развиваться, на детях видим множество опытов, в коих выражается потребность искать причины. Дети не как животные, любопытствуют, спрашивают старших, от чего что и для чего. Это и есть выражение внутренней потребности искать основания вещей. И в самом деле, рассматривая все явления и феномены чувства внешнего и внутреннего, находим, что ни одно из них не заключает в себе полноты бытия. Все держится, основывается одно на другом. Мы часто видим зависимость одних действий души нашей от других; это ясно сознаем, когда, например, рассматриваем, как одно представление приводится в бытие, рождается из другого представления. В деятельности практической видим, что известные движения нашего тела определяются постоянно одинаковыми, соответствующими им желаниями души. Прежде рождаются в душе желания, потом в соответствие им происходят движения в теле. Прежде хочу говорить, потом привожу в движение орган слова; прежде хочу смотреть, когда еще закрыты глаза, потом открываю их и устремляю на предметы; прежде хочу идти, потом привожу в

движение ноги. Так, движения наружные, как проявления нашей деятельности душевной, не сами от себя; по свидетельству сознания, им предшествуют душевные хотения. Далее, рассматривая душевные хотения, опять доискиваемся до их причин и находим их; желаем сродного, соответственного настроенности духа, природной ли или привычной, образованной нашею свободою; желаем того, что нам нравится, и отвращаемся того, что не нравится, будет ли истинно или обманчиво чувство удовольствия. Но обыкновенно самые хотения основываются, кроме свободы, на некоторых побуждениях. Так, и в самых хотениях воли есть причинность. Что движения за соответственными хотениями, хотения за побуждениями неслучайно последуют во времени, это во власти нашей поверять. Поверяется же это одинаковостию произведений от одинаких причин. Ежели одно и то же хотение повторяется и в другой, и в десятый, и в сотый раз, то сейчас в след за ним является в теле такое движение, которое и прежде происходило от этого же самого хотения. Отчего эта одинаковость, ежели не оттого, что есть необходимая связь между хотением и движением тела не случайная, но необходимая, постоянная? То же постоянство, одинаковость находим, сравнивая побуждения хотений. Так, в одно время побуждением к какому-нибудь желанию послужило то ожидание, что предпринимаемое мною произведение будет приятно, так и в другое время, так и всегда; всегда желаем в произведениях своих того, что не разрушительным образом действует на нас, а соответствует нашей настроенности, что доставляет нам удовольствие. Но отыскивая, таким образом, рассматривая в самих себе причины наружной деятельности, не можем остановиться на множестве хотений, на множестве частных побуждений. Ежели отыщем и одно главное побуждение, например, это желание удовольствия, обращаясь к действиям познавательной нашей способности, найдем новые причины для них, новые побуждения для образования наших познаний. Ежели мы находимся не в страдательном положении, а сами произвольно построеваем мысли, то и эта самодеятельная работа познавательной силы не будет без некоторого

постоянного закона, без постоянной потребности, которою мы водимся при каждом повторяющемся умственном действии. Такая постоянная потребность, побуждение к построению познаний есть стремление познать истину; никто не хочет умом своим трудиться для того, чтобы построить противоречущее – нелепое. Так, по причине множества и разнообразия наших душевных действий предполагаем и находим мы различные причины, различные основания в душе. Но хотя бы число их было и гораздо ограниченнее и меньше, хотя бы мы возвели все действия душевные к трем основаниям, к трем коренным способностям души, все здесь нельзя не видеть множественности, на которой остановиться не можем, потому что внутри себя имеем основание искать одного при множестве действий и внутренних причин; это основание есть познание единства нашего субъекта. Размышляю ли я, чувствую ли, хочу ли чего-нибудь, везде остаюсь я один и тот же; действовал я прежде, в раннем возрасте жизни, или действую теперь, или действовал за 10 лет – сознание свидетельствует одно: я тот же, который действовал во младенчестве и который действую теперь в зрелом возрасте. О единстве и тождестве моего субъекта свидетельствует сознание не только тогда, как я действую в различные времена различными силами и имею различные действия, но оно против моей воли, хотя бы я того не хотел, уверяет, что я один и тот же, хотя действия мои противоречат одни другим, хотя бы деятельность предшествующая явно противоречила настоящим моим действиям. Так, при ближайшем к сознанию рассмотрении собственной деятельности, необходимым находим не останавливаться на произведениях, не теряться во множественности частных действий души, но открывать общие причины их, не так многочисленные, и дотоле не успокоиваться, доколе не дойдем до сознания одной причины, одной субстанции, или такой силы, которой вся жизнь наша основывается и в произведениях, и в частных причинах.

В нас самих это изыскание причин и оснований действий и, наконец, одной причины, на которой и частные причины, и частные действия основываются, так необходимо, что если бы

мы отказались от этого, то погрешили бы против первого закона мышления – начала противоречия. Потому что, отказавшись принимать одно основание, одну причину и довольствуясь только множественностию действий, вместе с этим мы имели бы в себе нечто противоречущее именно единству сознания. Когда уже с внутренним нашим свидетельством о множественности душевных действий неразрывно соединено убеждение в бытии одного субъекта, сознание единства, то принимать только множественность действий и не принимать вместе с тем одной причины, единой силы всей жизни – значит противоречить свидетельству своего сознания. Чтобы не противоречить сознанию, нам необходимо многие действия подводить под одно основание, хотя невидимое, но свидетельствуемое единством сознания, под единую причину действий – субстанцию, без которой и многие причины, и произведения способности, и действия их не могли бы существовать. Таким образом, рассматривая самих себя, находим, что не только феномены внутреннего чувства – действия переменчивые – действительно существуют, но и то, без чего они и быть не могли бы – силы и средоточие сил – одна субстанция имеет действительное бытие; где есть силы, должны существовать и законы для них, хотя бы мы их сами в простом бытии и не ощущали. Но потому же мы убеждаемся в их действительном бытии, что, рассматривая действия сил, находим при всех их изменениях постоянство, при случайностях необходимость. Таким образом, посредством восхождения от произведений к причинам уверяемся в действительном бытии субстанций, сил и законов в вещах.

Наконец не можем не признать действительного бытия и того единого Существа – Бесконечного, которое для всех субстанций, сил и законов служит единым основанием, единым началом. Здесь основанием уверенности нашей служит и непосредственное свидетельство ума, и подкрепляющее его посредственное восхождение от произведений к причине – умозаключение. Конечно, ежели бы не было в духе нашем прирожденного непосредственного свидетельства о бытии Существа Бесконечного, то чрез одно умозаключение от вещей

конечных мы не достигли бы до истинного понятия о Существе Бесконечном, потому что от конечного к Бесконечному нет перехода. Так это и видим на доказательствах бытия Божия, заимствуемых не из идеи о Боге, а из рассмотрения конечных вещей. Так, например, в физико-теологическом доказательстве, усматривая порядок вещей конечных, порядок всеобщий, в силу начала достаточного основания убеждаемся в том, что должен быть единый виновник оного порядка. Но так как мир весь конечен и порядок его поэтому не будет бесконечным, то и следствие, на одном этом рассмотрении основанное, будет то, что должен быть единый Виновник этого порядка, стройности всех частей мира, и великих и малых, – и только. А что виновник порядка в мире есть Существо Бесконечное, не ограниченное ни пространством, ни временем, Существо, столь всемогущее, что Оно из ничего может привести в бытие, – этой мысли нельзя еще вывести, как из своей посылки, из рассмотрения всеобщего порядка мира. Так и все доказательства бытия Божия посредственные, т. е. не непосредственно выводимые из идеи о Существе Бесконечном, будут вести к понятию о Существе Величайшем, но не Бесконечном. Между тем, по необходимости все мы убеждены в бытии Существа Бесконечного; рассуждая о Нем, находим, что Он должен быть Виновником всего конечного. Откуда бы взялось такое размышление и убеждение, ежели бы не было в духе человеческом непосредственного свидетельства о бытии такого существа. Ежели бы этого свидетельства не было, то и размышлять мы не могли бы о Вечном, о Неизмеримом, Всемогущем, Неограниченном и по духовным совершенствам, и по ведению и благости и т. д.; мы представляли бы нечто величайшее, обширнейшее всего конечного, но не Бесконечное. А как есть в нас непосредственное, прирожденное свидетельство о Существе Бесконечном, dictamen rationis, то мы и прилагаем к доказательствам из различных сторон конечных вещей характер бесконечности. Даже это всеобщее начало мышления – начало достаточной причины потому в нас есть, что прирождена духу нашему идея о Бесконечном. Мы видим множество вещей зависимых, которых бытие неполно и

заимствовано, – начавшееся (так и у себя сознает и у внешних предметов начало бытия) бытие, в продолжении своем зависящее от бытия других предметов, даже не уравненное с возможностию внутреннего своего развития, возрастающее. Почему мы таким бытием и не довольствуемся, как животные, – ищем высшего? Потому что в нашем духе есть идея о Существе, вмещающем в себе полноту бытия. Она хотя еще не раскрыта, так сказать, в борьбу входит с этим раскрывающимся наблюдением зависимости конечных вещей, потому мы этою зависимостию не довольствуемся, потому и ищем причин. Сначала мы обращаемся к причинам ближайшим, конечным, зависимым, но на них остановиться не можем, потому что в них нет полноты бытия, – и для всего конечного, для произведений и причин конечных, необходимо признаем бытие такого Существа, которое уже ни от кого не зависит, – бытие Причины Самосущей, ничем не ограниченной, Существа Бесконечного. Так, когда есть уже в уме нашем непосредственное убеждение о Бесконечном, о таком Существе, в котором вся полнота бытия, независимом, без пределов, тогда естественно нам привязывать к этой причине и все прочее. Восходя от существ конечных и не находя в них полной причины бытия, естественно нам успокоиться на этой уверенности, уже данной нам, в бытии Бесконечного. Итак, не одно свидетельство чувства внутреннего, которому подлежат изменения духа нашего, но и непосредственное свидетельство ума о Бесконечном и на нем основывающаяся потребность разума восходить от произведений к причинам служат для нас критериями бытия существ.

Общее понятие бытия то, что бытие есть действование силы или сил, внутреннее или внешнее. Где есть действование внутреннее и внешнее, там есть бытие. Справедливо Лейбниц замечает, что как с понятием возможного соединяется начало противоречия или тожества, так и с понятием действительно бывающего или существующего соединяется понятие достаточного основания – principium rationis sufficients. Что заключает в себе внутри противоречие, то и есть невозможное; возможное должно быть свободно от противоречия. Так, начало

противоречия простирается на всю область возможного; равно как и далее на всю область действительно существующего простирается начало достаточного основания. Что только действительно существует, должно иметь достаточное основание своего существования. В самом деле, если касательно действительно существующего не принять этого закона, то вовсе нельзя было бы и мыслить о действительном; в мысль о действительном вводилось бы противоречие. Мы представляли бы множество вещей действительных, существующих подлинно, но отвергали бы причинные их соотношения, внутри каждой вещи и во внешних ее отношениях, отвергали бы зависимость и связь между вещами, следовательно, допускали бы множество вещей несвязных.

Обратим ли внимание на вещи ближайшие, подлежащие опыту нашему – в них не видим полноты бытия; посмотрим ли на действия души, на феномены сознания и на производящие их внешние феномены –усматриваем, что здесь также нет полноты бытия, в них бытие изменяющееся, зависимое, начинающееся и переходящее в новые виды, и у многих вещей прекращающееся. Так, не принимая достаточной причины, мы приняли бы множество вещей, внутреннему и внешнему опыту подлежащих, несвязных; каждая из них случайна, не самобытна, да и вне их нет подпоры, поддержания, на котором бы несамобытное держалось. Это значит – основывать бытие на начале. Основывать же бытие на начале, связывать в одно суждение два совершенно противоречущие понятия, т. е. существующее и ничто, – значит нарушать первый закон мышления – начало противоречия. По этому закону, не могут быть приписываемы одному и тому же вместе противоречущие признаки. А быть и не быть, сущее и ничто – суть понятия противоречущие. Итак, все существующее 1) конечное, изменяемое, несамобытное, зависимое необходимо должно иметь достаточное основание бытия своего. Но 2) кроме конечного, несамобытного действительно существует самобытное Существо – Ens a se. Итак, ежели начало достаточного основания относится вообще к действительно существующему, то спрашивается: можно ли относить его к тому

Существу, которому причины нет? И к такому Существу имеет приложение начало достаточной причины: для Него нет внешней причины, и никакая внешняя причина не действовала и не действует на Существо самобытное и Его действия, но Оно само в себе заключает основание своего бытия и действий. И в Существе Высочайшем должно различать проявление сущности и Его сущность. Высочайшее Существо действует; что же сказать о Его действиях? То ли, что Его действия не имеют для себя никакой причины, никакого основания? – Но это было бы несправедливо. Тогда можно бы было принимать ту нечестивую мысль, что действия Высочайшего Существа не в связи с Его совершенствами, не основываются на Его совершенствах; действия Его чисто производимые, без основания. Но такое понятие было бы нечестиво. Все бесчисленно многие действия Существа Самобытного имеют совершенное согласие с Его свойствами, с Его совершенствами; противоречущего в Нем ничего нет. Возьмем ли внешние дела Его, дела творения и промышления – не погрешая против закона противоречия, никак не можем допустить, чтобы какое-нибудь из сих действий не было согласно с Его совершенствами, с Его премудростию, благостию; всякое частное действие согласно с вечными Его совершенствами. Значит есть связь действий с основанием, проявления сил с вечными законами сил. Вечный закон тот, что Бог, как Благий, не может производить ничего злого. Этот закон выражается во всех частных Его действиях. Это значит, что есть в частных Его действиях связь, согласие с вечными законами сил, Его совершенств, следовательно, в Боге не безосновность, а есть основание. Посмотрим ли на бытие Высочайшего Существа – это уже очевидно и по разуму, что Его совершенства, как и Его действия, не зависят ни от чего внешнего и Он сам в себе носит основание бытия своего. Как понимать это, что и в самобытном есть основание бытия Его, – на это удовлетворительный ответ дает откровение, на основании которого один из великих учителей Церкви (Афанасий) сказал: Πατηρ ριζα εςι θεοτητος. Таким образом, закон достаточного основания простирается на все действительно существующее. Ежели его не принять, то

надлежало бы отвергнуть и тот верный закон – закон противоречия. Ибо, не принимая principium rationis sufficientis, надлежало бы предположить, что нечто существующее от ничего бывает, – соединить в одном суждении и бытие и ничто. Основанием к принятию действительного бытия в нас самих служит или опыт внешний и внутренний, или умозаключение – восхождение от произведений к причинам, или непосредственное свидетельство идей ума. Во всем этом есть необходимость. Не от нашей воли зависит, когда что-нибудь внутри нас открывается внутреннему чувству или когда что-нибудь отвне на нас действует, не от нас зависит принимать и не принимать это, хотя бы мы и не хотели, но должны принимать. Равным образом не в нашей власти состоит изгладить в себе непосредственное свидетельство ума о бытии Существа Бесконечного; не в нашей же власти изгладить в себе закон достаточной причины, который во всех людях действует и обнаруживается даже не в зрелом состоянии – еще в младенчестве. Так, всем этим трем основаниям убеждения нашего о бытии действительном – и опыту, и свидетельству ума, и посредственному восхождению от того, что опытом познается, – от произведений к причинам – присуща необходимость. Потому справедливо их принимать за критерии бытия.

Еще есть вид категории бытия – мысль о необходимом. 1) Возможное есть то, что не заключает в себе противоречия, но оно может еще и не действовать, не обнаруживать себя в действиях. 2) Действительное – existeus – существующее – то, что обнаруживает себя в действиях внешних или внутренних. 3) Необходимое есть такое бытие, где предмет не может не быть: necessarium est id, quod non esse, aut alias esse non potest. Противоположно необходимому случайное. Случайное есть то, что может и быть, и не быть и иначе быть; quod tam esse, quam non esse, imo etiam alias esse potest.

Различны степени необходимости. Necessitas est vel absoluta vel hypothetica. Necessitas absoluta enti adscribitur, cum ejus oppositum per se est impossibile. Necessitas hypothetica est cum entis oppositum sub certis conditionibus possibile est. – В отрешенной необходимости никакие сторонние условия не

принимаются в соображение. Отрешенно необходимое – то существо, которое ни в каком отношении, ни в каком рассмотрении не может не быть. Условная необходимость (conditionata, hypothetica necessitas) есть нечто такое, что не может не быть при известных условиях, предположениях. В первом смысле, отрешенная необходимость принадлежит одному только Существу Бесконечному; ни в каком рассмотрении нельзя представить, чтобы Оно не было. В Нем и сущность, и бытие неразрывны. Условная необходимость предполагает вне себя некоторые условия, при которых предмет не быть или иначе быть – не может. Так, необходимость условная принадлежит, например, законам бытия – законам математическим; необходимо, чтобы 2 и 3 составляли 5; необходимо, чтобы в трехугольнике три угла, вместе взятые, равны были двум прямым углам. Но при всех этих положениях есть некоторое предположение, условие: если только субъект приведен будет в бытие, то предикаты уже необходимо с ним связываются. Ежели только приведены будут в бытие числа 2 и 3, то в связи их необходимо и целое, из них состоящее – 5; или, как Декарт объясняет гипотетическую необходимость: если будет гора, то будет и долина, одно другим определяется, и в неразрывной связи поставляется, без горы и долины не будет. Но очень может быть и то, что условия или предположения представляемые и не существуют, и никогда не будут существовать. Когда есть трехугольник, то необходимо, чтобы три угла его, вместе взятые, равны были 2 прямым; но очень возможно, чтобы и не существовал трехугольник; доколе не существовало пространство, и трехугольника не было. Но когда субъект представляется истинно существующим, то необходимо вместе с этим представлять и предикаты, существенно ему принадлежащие. Предикатов может быть и много; между ними и случайные, т. е. которые могут быть и не быть. Так, человек может быть и богатым и бедным, и добродетельным и порочным, и умным и глупым. Все эти принадлежности – быть богатым или бедным и проч. – случайные принадлежности, которые могут быть и не быть, и без них человек останется человеком. Но есть и необходимые признаки, или

принадлежности этого существа – это разум и свободная воля. Это уже такие признаки, без которых самое понятие человека разрушается, не может человек не быть разумным и свободным, вот необходимость, условная, впрочем; все еще тут предполагается то условие, ежели приведен в бытие человек; а может быть, что он и не приведен в бытие, – проходили века, когда человека и не было. Так, различие между необходимостию отрешенною и условною в том состоит, что по первой во всяком случае, во всяком рассмотрении невозможно, чтобы не существовал представляемый субъект; условная необходимость, где при известных предположениях или условиях необходима связь субъекта с предикатами.

Теперь обратимся к рассмотрению понятий возможного, действительного и необходимого и посмотрим, какие положения имеют силу от каждого из этих понятий, рассматриваемых самих в себе и во взаимном отношении одного к другому. Понятие безусловного, или отрешенного, прилагается и к понятию возможного. И возможный предмет может быть или отрешенно возможным, или условно возможным. Что не только не заключает в себе противоречия, но и внутри самого себя заключает это могущество, чтобы быть, в силах своих заключает уже основание действительного своего бытия, то отрешенно – безусловно возможно; и напротив безусловно невозможное есть то, quod in se in sua natura involvit contradictionem. Hypothetica possibilitas est id. cujus existentia sub certis conditionibus repuquantiam non continet.

Возможное то, что не заключает в себе противоречия; невозможное то, что заключает в себе противоречие. Это определение выражается и в самом законе противоречия. Невозможно то, чтобы одно и то же вместе и было, и не было. Свойство мышления нашего – связывать многое в единство сознания. Как же связать в единство сознания такие два момента, которые разрушают и уничтожают друг друга: est et non est. От возможности логической нельзя заключать к возможности реальной. Многое возможно логически – в умственных представлениях, но оно может еще оставаться только в умственных представлениях, доколе еще неизвестно,

есть ли в этом умственно представляемом субъекте действующие силы – действие сил. Можем себе представить без противоречия такой предмет, которому в опыте ничего соответствующего еще не видали, и может быть этого и не будет в опыте; так, это только логическая возможность. Можем представить себе такую многоочертанную фигуру, такой многоугольник, которому соответствующего чувственного предмета опыт не показывает, и при том можем рассуждать об этом многоугольнике, определять его по числу углов и другим свойствам, что требуется, дабы не было противоречия в этом представляемом предмете, при чем он был бы возможен. Это будет только логическое построение, которому возможность есть, потому что в нем противоречие не заключается; а в натуре есть ли чувственный предмет соответствующий 900-угольнику, этого опыт не показывает. Происхождение (γένεσις) фигур зависит от нашей производительной фантазии. Так, мы видим весь объем достроиваемой нами какой-нибудь фигуры и все ее принадлежности; тут мы можем решительно заключать от невозможности и возможности в наших представлениях, когда они правильны, к самому опыту. Хотя бы и не видели в опыте предмета, наперед можем говорить, что невозможно бытие такого-то предмета, или возможно. Хотя бы и не видели 20-угольника, но наперед уже можем сказать: невозможно, чтобы в нем было 40 сторон, – потому что наперед видим противоречие в двух этих связываемых понятиях количества сторон или углов. Но не все же предметы так вполне нами осмотрены, как математические фигуры. Мало ли есть таких и во внешней, и во внутренней нашей природе сил, которые не дознаны еще нами, но со временем открываются? Мы были бы опрометчивы в заключении, когда, не осмотревши всех сил в предмете, наперед стали бы утверждать невозможность его. И эту опрометчивость часто допускали философы в своих суждениях. Например, рассматривая условия наших чувственных представлений, признавая необходимым действование внешних предметов на чувственные представления, некоторые утверждали, что невозможно человеку видеть что-нибудь действительное с закрытыми чувствами; воображаемое он

может видеть в себе сколько угодно, но действительных внешних предметов он не может видеть при закрытом, например, чувстве зрения. После представились опыты такого рода, что с закрытыми чувствами в магнетическом состоянии люди видели отдаленное от них и неосмотренное внешними чувствами. Значит, прежнее положение касательно невозможности видеть действительные предметы с закрытыми чувствами было опрометчиво. Так, о чудесах многие осмеливались говорить, что они невозможны, потому что было тут противоречие законам природы. Между тем опыт давно показал действительное бытие чудес. Следовательно, была поспешность в умозаключении; не все были осмотрены условия возможности чудес, и только по усмотрении известных условий поспешно сделали заключение к невозможности чудесных действий вопреки свидетельству опыта.

Касательно действительного бытия надобно заметить следующее

1) ab esse ad posse valet consequentia et a non – posse ad non esse, et a non – esse ad non – posse non valet consequentia. – Не все возможное действительно, но все действительное возможно. Наоборот, невозможное и на самом деле быть не может. Объем одного понятия обширнее объема другого понятия; объем понятия возможности обширнее, нежели объем понятия действительного бытия – на этом основываются все те четыре положения.

2) Все действительно существующее должно иметь определенный образ бытия; только это не надобно простираться на accidentalia, adventitia, contingentia, non ad essentialia.

3) Велико ли, кратко ли продолжение бытия, но коль скоро оно есть действительное бытие, должно иметь и продолжение бытия – или продолжение вечное, или продолжение временное, из нескольких мгновений составленное.

Omne existens a repugnantia liberum esse debet; sed quid quid impossibile est, id etiam existere non potest. Ab esse ad posse valet consequentia, et a non posse ad non esse item valet consequentia; a posse ad esse non valet consequentia. Есть один только случай, составляющий исключение из этого положения: a posse ad esse

valet consequentia – это бытие Существа Бесконечного. Если возможность такого Существа уже уяснена и доказана, то бытие необходимо уже предполагается, потому что самое понятие возможности вводит и тот признак, чтобы Ему существовать вечно. Ежели этот признак не будет введен, ежели не принять, что он коренным образом неразлучно связан с понятием сущности и возможности Существа Бесконечного, так самое понятие сущности и возможности Его не будет истинным. В первоначальном составе этого понятия сущность и бытие соединены; сущность, как совокупность сил и совершенств, и бытие соединено с этим неразлучно, без этого нет и возможности Существа Бесконечного. Так, Лейбниц замечал, что при доказательствах бытия Божия главное – доказать возможность Существа Бесконечного, т. е. что в этом понятии о Существе Бесконечном нет противоречия; когда это доказано, то с этим неразлучно соединяется понятие бытия; от возможности к бытию тут непостредственное заключение.

Но существа ограниченные поставлены в многоразличной зависимости от других существ и от внутренних своих пределов – или ограничения для проявления сил. Таким образом, в них не уравнена возможность с бытием. Возможность их удобомыслима и тогда, когда еще другие предметы, от которых они зависят, не дают им прити в действительное бытие – когда другие условия задерживают перехождение возможности их в действительность, а главное из этих условий – воля Существа Бесконечного, которая полагает тот термин, когда должна прити в бытие возможность существа. За этим следует и второй признак, которым условливается действительное бытие вещей ограниченных; так, в произведениях человеческих должно различать состояние их возможности, когда существует уже сила, могущая их произвести, а произведения еще нет – это состояние возможности; и потом второе состояние действительного бытия, когда та сила начинает определенно действовать к произведению такого или другого дела. Так, возможность обширнее действительности для всех конечных существ, и потому она может быть удобомыслима, тогда как нет ее выражения в действительности. Поэтому a posse ad esse

consequentia non valet, а также ad non esse ad non posse non valet consequentia опять по той же причине, что понятие возможности, обширнее понятия действительного существования бытий ограниченных.

2, Existens debet esse determinatum quoad essentiallia. Determinatum здесь не то значит, что limitatum – конечное, ограниченное, а мысленно определенное, так что это положение может быть отнесено и к Существу Беспредельному. Никакой другой ум определить Его не может, но собственный вечный Его ум, как сознающий себя отвека, видит всю сущность и что наполняет ее, видит во всей полноте; следовательно, и тут есть своего рода determinatio per conscientiam, per Mentem Aeternam. Как бесконечно могущество Его, действование Его, так и бесконечный – вечный ум его – одно с другим уравнено, иначе представилось бы раздвоение Существа Бесконечного, когда бы Оно само для себя не было постижимо, объято своим умом; могущество Его было бы обширнее Его самосознания, а это невозможно, это значит вводить Его в пределы. Так, existens quoad essentialia praedicata determinatum не означает конечности, а означает мысленное определение, такое познание всего в существе, которое постоянно, твердо, вмещает в себе все существенное, принадлежащее вещи или существу, и тем отличает его от других предметов. Есть нечто такое, чего и в Бесконечном нет, – отрицание благости, зло. Мысленное ведение того, что Бог бесконечно благ и потому совершенно отличается от всего злого и никогда не может вмещать в себе зла и действовать как существо злое, – это мысленное Его о Себе сознание и есть то, что здесь называется determinatio, но не limitatio. Все качества в существах конечных, в которых есть limitatio, все в мыслях Создавшего их имеют уже определенный характер, которым одно существо от других отличается, и даже в уме сотворенных существ познаются так определительно, что отличаемы бывают чрез эти качества от всех известных прочих существ.

3. Omne existens durare sive existentiam suam continuare debet, alias enim dicere non possemus quod existat.

Разность в длинном и кратком продолжении. Но продолжение, каково бы оно ни было – длинно ли, кратко ли, – должно существенно приличествовать действительно сущему или бывающему: бесконечному вечное продолжение, т. е. безначальное и нескончаемое, конечным существам начинающееся, и высшим из них непрестающее, другим начинающееся и преходящее.

4. Omne existens rationem sui sufficientem habere debet vel in se, vel in alio. Первое – in se habere rationem sui sufficientem – принадлежит одному Существу Бесконечному; второе – существам конечным, они имеют достаточное основание бытия своего не в себе, а в других существах и последнее основание имеют в Существе Самобытном. Но достаточное основание для своих действий имеют и в себе, заключая в себе субстанцию и силы, принадлежащие ей. Ежели не простирать этого положения на действительно существующие вещи, то нарушился бы необходимый, всеми сознаваемый всеобщий закон мышления. Не видя в них самосущности (иное – самостоятельность substantia, иное – самосущность, самобытность – esse a se), не видя этого, по тому самому, что видим начало бытия этих существ, следовательно, бытие не от себя, а от других, необходимо побуждаемся принадлежащим нам внутренним законом спрашивать: откуда же они? Это примером поясняется. Мы существуем с некоторого времени, помним начало нашей деятельности, и того не сознаем, чтобы деятельность эта была безначальна; смотря на подобных нам, видим начало их жизни и деятельности, а прежде бытия этиъх существ не видели: откуда же они? – От родителей. Откуда родители? – От своих родителей. И если все так будем отвечать, что существа от конечных, конечные причины от других конечных, другие от третьих, и не захотели бы остановиться наСуществе Самобытном, которому причины нет, которое основание Своего бытия только в Самом Себе заключает, то и будет regressus causarum in infinitum, какой в системах философов, принимавших вечность мира, – понятие, носящее в себе самом противоречие. В этом понятии de regressum causarum in infinitum беспрестанное отвержение требований закона достаточной

причины; указываются причины неполные, которые сами вместе суть произведения, таким образом, не удовлетворяющие требованиям прирожденного закона, не суть достаточные основания; и это основание, отсылка причин к причинам, должно идти в бесконечность. Что это значит? Значит совершенно не давать ответа на вопрос, необходимо предлагаемый по силе разумной нашей природы; давать такой ответ, который в самом себе заключает противоречие. То говорится о бесконечном ряде, которому начала нет, а ряд этот составляют существа конечные, причины конечные, но из конечных частей целое бесконечное никак составлено быть не может. Говорить, что ряд конечных причин бесконечен, – значит допустить в самом этом объяснении противоречие, составлять из множества конечных звеньев цепь бесконечную. Но как бы ни увеличиваемо было это множество, из конечных частей бесконечное целое не может быть составлено. Итак, как бы ни продолжали этот ряд, должны остановиться на таком Существе, Которое далее Себя не предполагает причины, которое основание бытия Своего и действования только в Самом Себе заключает, Которое от Себя, чрез Себя в полной независимости существует, в Себе Самом полноту бытия вмещает. Если бы мы не остановились на том Существе, если бы приняли regressum causarum in infinitum, то производили бы что-нибудь от ничего.

Даже в материальных вещах можно видеть разные степени бытия. Одно менее, другое более прочно; и грубое, осязаемое в материальных вещах, имеет низший степень бытия, нежели тончайшее что-нибудь материальное, потому что перемены в грубых материальных вещах производятся не ими самими, а тончайшими стихиями и главным образом силами, которые заключаются в них. Тем вещь тоньше, чем ближе к духовности, потом чем духовнее, тем она высший степень действительного бытия имеет; и об этом судить можно и по продолжительности, и по могуществу. Грубое в материальном зависит от действий могущества того, что тоньше. Огонь хотя материальная стихия, но тоньше грубых веществ и великую имеет силу и на оживление, и на разрушение; огонь невидимый, не как пламя, иначе сказать, теплотвор, например, огонь солнечный имеет

великую силу на поддержание бытия вещей. Огонь земной, видимый имеет великую силу на разрушение вещей материальных. Тем более то, что выше, тоньше материального, духовное, простое – субстанции заключают еще высший степень бытия. Ибо и силы, действующие в материальной природе, держатся на них как на своих началах; и продолжительность им принадлежит большая, нежели случайным принадлежностям, которые их окружают, и материальным предметам, на которые силы действуют. Скажут: самое продолжительнейшее в материальной природе есть самое грубое – например, каменные горы. Но следует спросить: отчего продолжительность эта зависит, от матери ли или от сил? Конечно, от равновесия сил. Доколе равновесие сил продолжается, дотоле материальные частицы составляют огромное материальное тело, хотя друг с другом борятся, друг против друга направлены, упираются друг в друга, но доколе равновесие сил есть, дотоле частицы, составляющие тело, твердо держатся.

Теперь нужно заметить несколько положений, относящихся к категории необходимого. Есть разные виды необходимости: necessitas, absoluta et necessitas hypothetica, necessitas physica et moralis. Necessitas absoluta enti adscribitur, cum ejus oppositum per se impossibile est – без всякого условия. Такая необходимость принадлежит одному Существу Бесконечному. Necessitas hypothetica adest, cum entis seu alicujus entis praedicati oppositum sub certis tantum conditionibus impossibile est. Одно из наиболее общих условий – то, si modo existat subjectum, necesse est, ut et alia praedicata ejus adsint. Necessitas physica obtinet, cum entis alicujus oppositum secundum leges naturae materialis impossibile est. Очевидно, и эта необходимость не абсолютная, а условная, так как самое бытие мира видимого, натуры внешней есть условное. Necessitas moralis existit, cum actionis alicujus liberae oppositum secundum leges voluntatis impossibile est. De necessitate hae positiones sunt obsservanda. Quod absolute necessarium est, hypothetice necessarium nunquam esse potest. В самом понятии будет противоречие: когда безусловно необходимо существо, то никакие условия места тут иметь не

могут. Quod physice necessarium est, non propterea moraliter necessarium esse potest.

Ens absolute necessarium existit et rationem existentiae sui in se ipso habere debet, ни от каких условий не зависит, то в самом себе только и содержит основание бытия своего и действования. Ens contingens est in sua existentia essentialiter dependens ab alio; – est itaque tantum hypothetice necessarium, может быть и не быть; следовательно, в самом себе не заключает необходимого основания бытия своего, зависит от другого. Omne, quod in ente necessarium est, est etiam in ente constans, sed non omne constans, necessarium est constans. itaque determinatio permanens, non tamen necessarium.

О субстанции

После общих объяснений бытия в трех его видах – возможного, действительного, необходимого, первый следует вопрос: кто или что? Прежде рассуждения о качестве, или о количестве, или об отношении существа, в бытии поставленного, первый вопрос следует: что это такое? – так как и в логическом мышлении первый вопрос о субъекте, потом уже о предикатах его. Предикаты держатся на субъекте, принадлежат ему; самый же субъект и в логическом мышлении не может быть уже никогда предикатом в одном и том же предложении; в каждом предложении субъект есть первое, а второе то, что ему приличествует. Так и в ряде вещей, действительно существующих, прежде всего нужно отыскать субъект, потом определять его качества, количество, отношение. Такой субъект, который уже не есть предикат другого существа, называется у философов субстанциею. Substantia est ultimum subjection praedicatorum entis perdurans, cui praedicata inhaerent, quod autem ipsum praedicatum entis cujusdam alterius esse nequit. Esse substantiae reale vocatur subsistentia; esse accidentium et determinationum substantiae inhaerentium inhaerentia audit.

Руководясь чувством внешним и внутренним, прежде всего познаем множество случайных принадлежностей, видоизменяющихся явлений, но не можем на них остановиться, когда обратимся к требованиям разума; для изменяемого необходимо нечто постоянное, неизменяемое, продолжительное, на чем изменения держатся. В феноменах, в этих изменяемых видах бытия, представляющихся нашему чувству, нет постоянства, в них бытие непрестанно ограничивается небытием, явления показываются, предстают пред наблюдателя на большее или меньшее время, впрочем, в совершенно одинаковом виде не могут долго держаться, тотчас уже явление по закону времени подвергается переменам – или возрастанию, или умалению; тут беспрестанное изменение, ограничение бытия небытием; такие изменения не могут быть

допущены, по закону достаточного основания, без прочного, постоянного начала, на котором бы они держались. Такое внутреннее, прочное и продолжительное (perdurans) начало, на коем держатся эти изменения и силы, их производящие, многие силы и начала постоянные и называются субстанциею. Нельзя не заметить и в изменениях однообразия, одинаковых законов, по которым повторяются изменения. Всего ближе усматриваем это над нами самими – действия беспрестанно изменяются, но когда сравниваем их между собою в разные времена нашей жизни, то усматриваем постоянный характер тех или других действий, подчинение их постоянному закону. Не так с нами бывает, чтобы в жизни нашей нечто появлялось совершенно новое, с прежним совершенно несходное, напротив, повторяются действия сходные. От чего сходство это зависит? Ежели бы не было внутреннего основания или оснований постоянных, то не напечатлевался бы характер однообразия на наших разнообразных действиях и обнаружениях. Всегда есть нечто общее у мыслей с мыслями, у желаний с желаниями, у чувствований с чувствованиями; это общее на том основывается, что есть общие силы, которыми производятся эти изменения, повторяющие и выражающие, впрочем, одинаковый характер действия. Но когда дойдем до немногих внутренних оснований – сил, все еще они не будут одно, все еще несколько сил, на этом не можем остановиться, потому что по внутреннему своему сознанию отличаем силы от своего *я*, отличаем как принадлежности, как сказуемое одного субъекта, которому все они сознанием нашим приписываются. Иное – сила мышления, иное – сила желания, но при том и другом постоянно сознаю я себя действующим. *Я* в то время размышлял, и теперь я же размышляю, я желал и опять желаю; при многих силах остается одно я в разное время, при разных возрастах, при разных раскрытиях все остается одно я. Ближе всего в самих себе усматриваем единство внутреннего начала жизни. Так и во внешних предметах, замечая что-нибудь как целое органическое, продолжающееся несколько времени, замечая в нем среди всего разнобразия изменений одинаковые законы, по которым изменения происходят и немногие общие

силы, коими изменения производятся, так же, как и в самих себе признаем несколько сил. И если их несколько, опять ищем для них одного основания, хотя и сознания нет в этих существах, например, в растении; но не можем остановиться на предположении нескольких сил без одного начала, в котором сосредоточивались бы они, как в своем центре; тогда было бы несколько жизней, не связанных в одну жизнь. Но в органических существах одна жизнь несколько времени продолжается; разные силы, например, в органическом царстве, но две главные эти силы – усвоение себе инородных веществ и потом другая сила – размножение себя, распространение своего рода, сила родотворения, рождения из себя новых органических существ – вот две силы! Но не можем остановиться на этом, чтоб признать две жизни от двух этих сил и не искать единства. И наружное наблюдение показывает единство: одно растение; одно растение рождается, одно и умирает с силами, в нем положенными. Так при разных видах органических существ – будет ли это растение, или животное, или животно-разумное существо – дотоле не можем остановиться в нескольких основаниях деятельности, доколе не дойдем до последнего основания или центра, к которому силы относятся как предикаты, – и это есть уже субстанция.

Субстанция со своими проявлениями частных начал, то есть с силами, неразлучна, современна, не так, чтобы все, что из нее может проявиться, было равновременно с нею, но так, что в чем-нибудь из сродного с собою должна она проявляться. Сила проявления себя присуща субстанции постоянно, с начала до конца бытия, хотя проявление сил, видоизменения присущи ей в преемственном ходе, но без всякого совершенно проявления себя невозможно и представить субстанции. С действительным бытием неразрывно действование; действование это может быть и внутреннее, и наружное. Когда есть силы, им уже принадлежит стремление действовать сообразно со своими законами. Это стремление и есть внутреннее действование, внутреннее проявление. Субстанция от причины (causa) тем отличается, что причина предшествует своему произведению: родители прежде, чем их дети; растение

прежде, чем его плод. Оно относится к плоду не как субстанция, а как причина; а субстанция одновременна с принадлежностями своими, то есть с принадлежащими ей силами, равновременна также с каким-нибудь действием этих сил, хотя не со всеми; действия преемственно раскрываются одно за другим, но ежели есть субстанция, то должно быть какое-нибудь проявление ее. Так, когда есть солнце, должно быть от него сияние, хотя лучи его короче простираются.

Всякой субстанции, даже и беспредельной – insunt vires, одна ли сила или многие, кои служат началами действий и находятся в стремлении к действию или уже в самом изведении действий в круг предметов окружающих – к внешнему явлению себя. А всякая конечная сила двояким образом выражает свою деятельность: или из себя действует, или, ежели ее стремление во внешность встречается с действиями других сил, сама на себе отражается – это и называется страданием. Впрочем, и в страдании нет совершенно страдательного состояния, в котором бы субстанция и ее силы не действовали. Во всяком страдании есть то и другое – и стремление действовать из себя, и потом принимать действия других сил, по которому она сама на себя возвращается и отражается. Так, например, в силах познавательных нашей души изведение намерений во внешность есть действование из себя такое, в котором страдание в меньшем виде; нельзя сказать, что тут вовсе нет страдания. Одно Высочайшее Существо совершенно бесстрастно, Ему одному принаддежит, как выражаются философы, purus actus, Оно ничем в действиях своих не ограничивается. А мы и в своих действиях, когда изводим их из себя во внешность, причастны некоторому страданию. Например, изводим из себя какое-нибудь намерение в круг внешних предметов и употребляем для этого орудием тело; тело служит орудием, но не так же служит, чтобы не было препятствий и ограничений. Эта упругая внутренняя пружина – свободная воля в действиях, свойственных себе, стесняется и воспящается орудием своим – телом и окружающим миром; дух действует быстрее всего, а лежащее на душе тело задерживает его действия, не всякому намерению и желанию дает

выражаться с полною свободою. Так и в свободных действиях ограниченных существ есть доля страдания, так же и, наоборот, в других действиях, в которых есть, кажется, чистое страдание, есть и действие. Так, чувственную способность называют страдательною способностию, чувственное стремление принимать впечатления внешних предметов – приемлемостию, но нельзя сказать, что бы эта способность была чисто страдательною. Всякое ощущение слагается из двоякой деятельности, из деятельности внешних предметов и деятельности души, которая принимает внешние впечатления сообразно своей натуре. Еще прежде действования на нас внешних предметов мы напрягаем внимание, сила из нас устремляется и встречает на пути своего стремления впечатления; и пред этим ощущением бывает действование; и потом, при самой встрече, душа же должна принимать впечатления. Один и тот же предмет, производящий в нас ощущение, действует и на камень, но в нем не рождается ощущение. Так, это различение двух видов деятельности существ конечных не есть совершенно противоположно; напротив, то и другое тут участвует, только в разной мере; в первом случае в наибольшей мере самодеятельность выражается, а во втором случае в наибольшей мере страдательность, а тут же и деятельность.

Есть силы глубже существенно, неразрывно, необходимо принадлежащие душе – это первоначальные силы субстанции. Есть же силы, на них основывающиеся, из них происходящие и условливаемые действованием внешних предметов, – это силы производные (derivativae).

Субстанция есть последнее начало деятельности и сил существа, начало, которое продолжительно пребывает, тогда как действия, видоизменения переменяются, являются на краткое время и уступают место другим. Субстанция пребывает продолжительно, но также пребывают и силы, и способности; для этого нужно отличать субстанцию от сил, как центр, как intimum principium – глубже сил. И силы, и видоизменения, ими производимые, принадлежат к субстанции, относятся к ней как предикаты к субъекту, между тем как субстанция не может быть

предикатом ничего другого. Характер ее – самостоятельность, хотя не самобытносгь. Конечно, есть различие между субстанциями ограниченными и Субстанциею Бесконечною. Последней принадлежит полная независимость от другого и по началу, и по продолжению бытия. Конечные же субстанции не могут быть названы самобытными; их бытие небезначально, оно начато действием всемогущества Творческого. В продолжении своем субстанция служит основанием и силам, и действиям – видоизменениям существа; нельзя сказать, чтобы ее самостоятельность была отрешенная. Субстанция не есть предикат ничего другого, ни даже Существа Бесконечного, однако имеет нужду в поддержании от той Всемогущей Силы, от которой первоначально получила свое бытие. Самостоятельность субстанции выражает только то, что она не есть принадлежность, случайное качество, признак или предикат какого-нибудь другого существа. Она в конечных существах последнее основание, внутреннейшее, на котором держатся и силы или способности, и видоизменения существа. Вот в чем ее самостоятельность. Поэтому Декартово и Спинозино понятие о существе не будет правильно. Декарт определяет субстанцию так: est res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum – такое существо, которое не имеет нужды ни в каком другом существе для того, чтобы быть. Таким образом, и остается одна только субстанция. Один только Бог есть существо, ни в чем другом не имеющее нужды для своего существования. Из такого определения субстанции естественно произойдет спинозизм, когда главное положение то, что одна только есть Абсолютная Субстанция – Бог. Так, в этом определении уже слишком много приписывается субстанции. Посмотрим на определение субстанции Спинозино: per substantiam intelligitur id, quod in sc est etper se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Ens, quod in se est et perse concipitur – это только Бог. Таким образом, из определения субстанции и выходит у Спинозы в строгом систематическом порядке положение: una substantia non potest produci ab alia. А вслед за этим и другое положение: praeter Deum nulla dari neque concipi potest

substantia. Что же будет основанием деятельности, основанием жизни в конечных существах, когда нельзя приписатъ им самостоятельности? Они и составляют только видоизменения Существа Бесконечного, как и учил Спиноза, не имеют они собственной самостоятельности, суть только явления единой Абсолютной Субстанции. Когда это только явления, видоизменения Абсолютной Субстанции, отсюда следует, что их продолжение, коротко ли оно, долго ли, не должно необходимо простираться в бесконечность. Видоизменения являются и преходят, уступая место другим, так как в них самостоятельности нет – principium intimum; perdurabile – прочного внутреннего основания в них нет; они, как нечто наружное или случайное, относятся к единой Абсолютной Субстанции, которой они служат проявлениями, так и бытие их поэтому не вечно, что откровенно и выразил Спиноза в своем учении. Так, не должно приписывать конечной субстанции самобытности – esse a se, in se esse, per se esse; это не относится ни к началу субстанции, потому что по началу, оказывается, она получила бытие во времени, и даже к продолжению ее не относятся, потому что в продолжение бытия своего, хотя она и есть внутреннее начало, не основывающееся на своих видоизменениях, а служащее основанием видоизменений; впрочем, она не независима. Та же Всемогущая Сила, которая первоначально привела в бытие субстанцию и поддерживает ее, без этого поддержания ни одна субстанция не могла бы продолжать бытия своего. И слово самостоятельностъ, которое прилично идет к субстанции, не в том смысле должно понимать, будто она не имеет нужды ни в каком другом существе; в продолжение бытия своего она имеет нужду в поддержании Творческой Силой, но в том смысле, что в вещи или существе она есть внутреннейшее, прочное основание, на котором сила и явления держатся, и при том такое основание, которое не может быть предикатом, или признаком, принадлежностию, видоизменением другой субстанции. Зависеть от Всемогущей Силы – не значит еще быть ее случайною принадлежностию.

Cui que substantiae insunt necessario vires, quae sunt principia operationum. Omnis vis est actuosa.…

С этим объяснением сходно и то положение, что omnis substantia continuo est activa: omnes vires positae sunt in conatu, nisu ad agendum. Некоторые философы то и другое иначе понимали, т. е. и о субстанции говорили, что деятельность ее может прерываться, и о силах тоже. Между прочим, это положение было у Локка: неотъемлемый характер субстанции человеческой есть мышление. Декарт и Лейбниц, признавая оное за существенный признак, допускали, что душа никогда не перестает быть мыслящею силою. Локк, противопоставляя этому доказательство из опыта, говорил: «Мы не всегда мыслим, долго душа наша живет чувственною жизнию, в это время она не мыслит; и начавши мыслить, она прерывает эту деятельность, занимаясь другими выражениями сил; прерывает также эту деятельность и воображение; следовательно. не всегда мыслим». Лейбниц отвечал на это, что надобно различать действование силы выраженное, проявленное вовне, и действование силы внутреннее, которое может и не проявляться вовне. Первое субстанции не принадлежит непрестанно, последнее, т. е. внутреннее действование, не проявленное во вне, в частностях не выраженное, которое Лейбниц называл nisum, conatum, неотъемлемо от нее с первого мгновения бытия ее. В самом деле, ежели этого не принимать, то каждой субстанции непрестанно принадлежит деятельность с самого начала бытия до конца, так как первообразной, коренной силе принадлежит деятельность, которая ежели и не выражается во внешности, по крайней мере, является под формою стремления к деятельности; ежели этого не принимать, зачем и говорить о силе? Тогда надобно было бы допустить, что существо проявляет разные виды жизни, переходит в продолжение жизни своей чрез разные роды, т. е. человек, будучи младенцем, несколько времени остается только растением, потом чрез несколько времени бывает не более, как только животным, после этого, укрепившись в силах, начавши сознавать себя, он переходит в третий род, делается мыслящим существом, вновь получает силы мышления. И что с этими

силами бывает? Они на время служат, на время прекращаются. Когда человек спит, то мышления в нем нет; что делается с силами? Ежели говорим, что они находятся в состоянии стремления, это должно сказать и о предшествующем периоде жизни, когда мышление не выражалось во внешности. Ежели так отрицать самое стремление сил к сродной себе деятельности, то и здесь следует отрицать….. воспоминания, размышления, желания. Таким образом, из этих примеров видим, что несправедливо было бы заключать от недействования наружного к небытию. Так, точно несправедливо было бы заключать от необнаружения какой-нибудь силы к небытию ее. В раннем младенчестве человека не обнаруживается сила разумности; из необнаружения еще не следует, чтобы ее не было. Она есть, но по причине перевеса – преимущественного действования других сил, чувственных, – она не выражается явно, действует только сама в себе. В противном случае мы принимали бы новое творение, несколько творений субъекта человеческого; (сначала в том, потом в другом роде, именно: сначала он сотворец растениям, потом животным, а после разумно-животным существам); принимали бы опять бесчисленное множество вхождений отвне в нас наших сил. Когда действует сила наружно, она существует, перестает действовать – ее не стало, опять начинает действовать – опять она же приходит, неведомо откуда. Чтобы этих несообразностей избегнуть и остаться при правильном заключении, необходимо принять, что сродные человеку силы – способности всегда в нем есть и всегда находятся в напряжении, в стремлении к сродному себе действованию или в самом уже действовании. Пока не действует наружно сила, она находится только в стремлении к деятельности, подобно как в пружине эластическая сила – сила упругости очень может быть сдавляема, стесняема внешними препятствиям, объемлющими ее, – какими-нибудь, например, кольцами, но от этого сила упругости не перестает быть силою. Как только внешние препятствия облегчатся, сила эластическая в пружине будет развертываться. Это не значит, чтобы силы упругости в пружине прежде не было, – она была, но задерживалась в своем

действовании внешними препятствиями, между тем она имела определенное направление – то, чтобы расширяться, имела свой характер – непрестанно растягиваться, расширяться, но долгое время только в пружине и оставалась. Как скоро препятствия облегчаются, сила их становится слабее силы запертой, сжимаемой, заключенной ими, тогда сила большая начинает преодолевать, действовать по своему, т. е. расширяться. Так точно и в субстанциях, так точно и в душе человеческой.

Всякая существенная сила или способность дана ей с первой минуты бытия и не остается мертвою, совершенно бездейственною, а имеет стремление к сродному себе действованию, которое может долго и задерживаться, не проявляться вовне и, имея стремление, при уменьшении внешних препятствий, при благоприятных обстоятельствах, усиливается и выражается во внешнем проявлении. Так должны мы думать о самих силах субстанции, так и о самой субстанции; они ни в одно мгновение бытия своего не остаются бездейственными. Ежели и совершенно не замечаем деятельности субстанции, все в ней есть внутренняя деятельность, т. е. порыв к деятельности, себе сродной. Например, в зернышке, в котором заключена субстанция, конечно, растения не видим до тех пор, пока оно не даст ростка – наружного действования, того, чтобы породить растение. Другие действия – занимать определенное место, иметь тяжесть, непроницаемость и проч. – есть, но существенного семени, того, чтобы родить из себя растение, долгое время не видим. Но из этого не следует заключать, что сила родить растение, сродная семени, пропала в семени, а потом сообщена ему отвне; когда оно в земле разбухает, разрушается его оболочка, не тогда дается ему сила, она остается в нем сокровенною долго. Так, недавно писали, что в Египте в одной мумии найдены были пшеничные зерна и по надписи должно было полагать, что они лежали более 2000 лет. Посеяли эти семена в землю, из них родилась пшеница. Так долго существенная субстанции сила пребывала, не исчезая! Нельзя того доказать, чтобы внешнее разрешение оболочки семени и

увлажнение влагою земли дало ему силу родить подобные растения; потому нельзя доказать, что ежели рядом посеять множество разнородных семян – внешние причины будут одни и те же – холод и жар, влага земли, но растения произойдут не одни и те же, разнородные, сродные с натурою семян. Это значит, что сила производить себе подобное, порождать сродное не отвне пришла, а хранилась в семени. Так, в субстанции сродные, существенные силы не перестают удерживать сродный закон – как развиваться, какой росток дать, и не перестают носить в себе стремление к сродному действованию; как скоро прикасаются благоприятные обстоятельства, это стремление превращается в развитие.

Omnis substantia est vel physica vel rationales…….

Здесь взято самое главное и общее свойство существ физических – vires matrices; это принадлежит всем вообще существам физическим. А есть между ними такого рода существа физические, которых нельзя назвать разумно-животными; им кроме движения принадлежит и сила чувствования. Но говорить вообще о субстанциях физических правильнее будет: substantiae physicae vires matrices insunt sev fundamenta. Всего виднее в царстве органическом беспрестанное воспроизведение себя в свойственной себе, одинаковой форме, рождение подобных себе новых существ, из малого семени, которое служит оболочкою субстанции. Видно семя это или зерно, из которого растение, и видно продолжающееся до времени сокровенное действование, не обнаруживающееся и по времени уже развивающееся. Семя дает росток, но нельзя собственно ограничивать количество субстанций объемом этих царств, царства разумных существ, животных и растений.

Нельзя решительно говорить, чтобы и в царстве минеральном все действовали силы механические и химические, не было своих организмов, хотя здесь менее видим, нежели в организме растений. Для каждого из таких огромных тел, например, небесных, которые обыкновенно причисляют к неорганическим, – для планет и центральных тел – звезд, неужели не нужны особенные субстанции? Для каждой

из них необходим центр, и стремление сил к центру и из него исходящие силы. Силы притяжения и отталкивания держат в однообразном порядке все небо, все тела небесные; эти силы действуют чрез окружность на центр, и из центра на окружность. Не должно ли быть и в центре некоторое общее начало деятельности каждой планеты, каждой звезды, к которому бы эти силы сбирались и из которого бы исходили. Ежели и в травке есть центр постоянный – сила или субстанция, которая удерживает одинаковую форму этого растения, держит его в одинаковой форме и даже воспроизводит, то в в этих огромных телах для поддерживания свойственного им образа бытия, свойственного отноошения к окружающим телам не должны ли быть внутренние начала, постоянные, пребывающие на которых бы прочие частные их силы и действования держались и основывались? И в так называемом неорганическом царстве, ближайшем к нам на земле, нельзя не видеть, свойственного ему организма. Для всего назначены Творцом роды и виды, в существо вложены законы, по которым повторяются одинаковые действия, что ясно можно видеть на кристализации: каждая соль и другие минералы имеют свойственную себе кристаллизацию; при распускании и разложении дают свойственную себе форму осадков, где повторяются одинаковые формы – фигуры, осадки не смешиваются, одни тела минералов не сообщаются с другими. Что это, как не некоторый организм? Только там это менее видно, нежели в растениях. В растениях видим зерно, а там семени не видим, впрочем, и семя не есть субстанция, а оболочка субстанции…….

Нужно дополнить здесь эту черту – sui..... Это основание человека. Таким образом, он не был бы человеком, ежели бы в нем не было стремления к своему Виновнику и потом сознания этого стремления, сознания своей зависимости от Него. Это основание всех его истинно человеческих потребностей и действий – conscientia sui ipsius – различать должно в двояком состоянии, как действительно обнаружившееся и как только способность. Как действительно обнаружившееся, самосознание не вдруг проявляется в нас, но оно как

способность – сознавать себя – принадлежит нам постоянно, с первой минуты бытия во всю жизнь.

Все изменяющееся, переменяющее вид свой должно иметь для себя прочное начало, на котором бы оно держалось. А ежели представим себе нечто такое рассыпанное, где трудно усматривать связь (в субстанции должна быть связь, связь принадлежностей внешних с внутренними основаниями), ежели представим себе какое рассыпанное как, например, ком земли, спрашивается: тут какая субстанция? Там – в растении должна быть субстанция, а тут только механизм, т. е. внешние причины движения. Но и кусок земли не есть нечто совершенно оторванное от целого, совершенно рассыпанное; и он поставлен в связи с землею, и в нем действует сила тяжести, сила тяготения и его влечет к центру земли, вниз; его субстанция в центре земли, ежели уже нет ближе, ежели не вступил он в зависимость от ближних субстанций.

In uno subjecto ana substantia tantum adesse potest. Это уже видно из самого выведения понятия о субстанции. При выведении понятия сего видна была потребность единства, необходимым находили восходить от действий к причинам, от проявлений души к силам – способностям ее, потом, рассматривая силы и способности души и не находя здесь полного единства (здесь несколько способностей), опять находили нужным дойти до общего средоточия, на коем они держатся, почему они слагаются в одну общую жизнь, а не в разные жизни. А в нашей душе – в нашем субъекте – единство их подтверждается самосознанием. Это заставляло нас утверждать для разных сил единство субстанции в каждом существе. Следует вопрос: одинаковы ли они или не одинаковы? Когда они одинаковы – тожественны, то нет нужды говорить, что их две или три. Ежели различны, опять следует вопрос: в каком они находятся отношении друг к другу? В зависимости – то должно допустить одно общее начало, к которому, как общему средоточию, две или три субстанции тяготеют – относятся. Ежели они поставлены во взаимной зависимости, как полагал Лейбниц, то в нас бесчисленное множество субстанций служебных, но одна господствующая,

главная субстанция – душа. Теперь в каждой частице тела сокрыта невидимая сила – субстанция, и премногие субстанции служат одной субстанции – душе. Ежели это допустим, то не будут ли служебные субстанции, как в один организм связанные, как неимеющие самостоятельности – adjuncta subjecti? Они не будут последними субстанциями жизни, а принадлежностями главной субстанции так же, как силы суть принадлежности одной субстанции. Когда уже в одном существе, имеющем одну жизнь, соединены различные начала, то из этих начал господствует одно. В нас душа и тело; нельзя утверждать, что в нас два начала: одно principium animae, другое principium vitae, как называет Лейбниц. Хотя совершенно различны действования души и действования организма, несмотря на то, они совмещаются: в то же время, как душа мыслит, своим порядком совершается обращение крови и все, относящееся к организму. Но из этого нет причины заключать, чтобы были два движителя в этом одном существе: человек один – душа, как сила мыслящая, другой – principium vitae, как называют основную силу организма. Господствующее должно быть одно, и это есть субстанция, к одной этой субстанции принадлежат различные силы. Так как ей принадлежит сила познания, желания, чувствования, так ей же принадлежат силы движения…….

Из самосознания нашего ясно, что образы действований наших могут быть весьма различны, даже противоположны. Порочный, долгое время бывший порочным, может сделаться добродетельным. И даже могут быть противоречущими образы наших действований, но сознание, что это я делал и я делаю, всегда одно. Я был в юношеском возрасте, я же в мужеском возрасте переходил различные состояния, но все я один; единство самосознания доказывает единство, тожество субстанции.

Субстанция – существо невидимое и неделимое. Ежели бы она была видима и делима, она не была бы нечто единое, а многое, из многих частей составленное. А на многом при исследовании субстанции остановиться не можем. Для многого требуется общее, что связывает многое. Ежели субстанция, как

многие выражаются не точно, особенно на французском языке случается встречать неточные выражения, есть часть материи, то эта часть состоит из многих частей. Тут следует вопрос: что же их связывает в единое? что в них поддерживает единство деятельности? Ежели выберем из тех частей одну какую-нибудь часть, усмотрим опять, что и она есть нечто сложное. И, таким образом, вопрос пойдет в бесконечность: чем же эти многие части опять приводятся в единство? чем единство деятельности их поддерживается? – до тех пор, пока не остановимся на силах невидимых, нераздельных, которые поэтому будут одно, иметь будут последнее, внутреннее, центральное начало всего прочего – и сил, и проявлений сил, и оболочки их, телесного и духовного существа – души и тела.

В каждом предложении нужно различать подлежащее и сказуемое; так и в рассмотрении существ и их самых общих признаков нужно наперед различать, что заступает место субъекта, потом следует рассмотреть, какие могут быть предикаты этого субъекта: возможное ли, действительное ли или необходимое? В действительно существующей субстанции эти самодеятельные основания сил и действий в существе заступают место субъекта. Какие же принадлежности самые общие могут быть различаемы для каждого субъекта – в этом руководством служит нам рассмотрение главных стремлений силы мыслительной – разумности человеческой.

Во Введении в философию мы заметили, что главное направление этой силы, потребность ей прирожденная и необходимая – та, чтобы многое и разнообразное приводить в единство. А как приводить разнообразное в единство? Не иначе, как вникнув в существенное и основное в вещах. Под сим только условием и возможно возведение разнообразного в единство, возможна связь – приведение многоразличного в целое. И совершается это на том основании, что мы в разнообразном отыскиваем существенное и основное и, таким образом, – связь в вещах и действиях. В самом деле, ежели рассмотрим частные действия разума, возьмем из них высшее действие – умозаключение, здесь ясно увидим все эти моменты. В умозаключении разноообразное приводится в

единство, т. е. несколько суждений связываются в одно целое. Также и в первом действии разума, в составлении понятий, разнообразное же связывается в единство, т. е. многие чувственные представления сравниваются, отыскивается в них единое, нечто общее существенное, и на том основании составляются понятия. Так и в суждениях повторяется действие – приведение разнообразного в единство сознания. Но как можно приводить разнообразное в единство сознания, не открывая существенного, внутреннего, необходимого в вещах? В первом действии разума – составлении понятий – потому разнообразное и сводится в единство, что отыскиваются существенные признаки известных предметов, общее, непротиворечущее – и слагаются в одно понятие. Ежели бы мы не отыскивали этих существенных признаков, мы терялись бы в разнообразии чувственных представлений, не имели бы точки опоры, почему бы сокращать эту неопределенную, необъятную множественность представлений в меньшее число единиц, в меньшее число понятий. Как в понятиях, так и в суждениях, так и в умозаключениях необходимо отыскание существенных принадлежностей. В суждении необходимо связывается предикат с субъектом, в сказуемом содержатся признаки вещей, и когда суждение должно быть философское, то и признаки существенные.

Так и в умозаключении. Но этого еще мало. Разуму также свойственно при приведении в единство различного отыскивать основания вещей. Эта потребность ясно выражается в составлении умозаключений. В умозаключении для суждений непременно приискиваются основания, а выражается связь основания с тем, что на нем основывается, в двух ли, трех ли предложениях только отыскиваются основания, – и вот главная потребность мысленной силы. Тогда как открыты существенные признаки, основания вещей, легко могут быть слагаемы в связное целое не только чувственные представления в единицы – отдельные понятия, но и многие понятия и суждения в целое систематическое познание. Прилагая это рассмотрение потребностей мысленной силы – разума нашего – к категориям, которые должны означать собою существенные предикаты, –

будет ли это возможное, действительное или необходимое, – находим сродство с теми категориями: категориею качества, количества, отношения между вещами. Там потребность отыскивать признаки вещей и в высшей степепи – существенные признаки; здесь сродная категория качества. Там потребность приводить разнообразное в единство, многое в одно целое, и в высшей степени – целое систематическое; здесь многое, единое и все составляют виды категории количества. Там потребность отыскивать основания вещей, без чего не было бы и умозаключения; здесь соответствует тому категория отношения, которая главным образом и состоит в рассмотрении причин и произведений.

Категория качества

Quantitas est nota s. caracter, cujus ope ens ab ente discerni potest – качество то же, что признак, которым одно существо отличается от других. Только ничто остается без качеств. И о нем можно мыслить, можно давать некоторые суждения, но только относительные. *Н*ичто само в себе не качество, а рассматривается как только противоположное сущему. Все же существующее, будет ли оно возможное, или действительное, или необходимое, должно иметь свои качества, свои предикаты, свои признаки, коими отличается от всего другого. Nihilo nulla sunt priedicabilia – ничто не имеет качеств, говорили в средние века. Качества в вещах рассматриваются с двух противоположных сторон. Желая отличить одни предметы от других, мы или утверждаем, что в них есть, или показываем, чего в них нет.

Quantitates sunt vel realitates, vel negationes, vel limitationes. Realitas est determinatio affirmativa, aliquid in ente ponens. Neqatio est determinatio negativa, aliquid in ente tollens. Cum dico: anima est ens spontaneum, pono in anima aliquid reale – spontaneitatem nimirum; cum vero dico: lapis non sentit, tollo aliquid in subjecto – notam: sensibilitates, sensiones de lapide tollo. Вот два главные противоположные вида качеств – качества положительные и отрицательные. Уже из взаимодействия положения или утверждения и отрицания отрицается нечто третье, именно ограничение.

Всему положительному противоположно что-нибудь отрицательное в том же самом отношении, в каком принадлежит ему положительное. Так, когда говорим: душа есть существо простое, – вместе с этим необходимо выражаем, что душа не есть сложное существо, не есть материя. От того выходит положение: praedicatum nullum possibile est sine opposito. Всякий признак, приписываемый вещи, вместе с тем исключает из той вещи противное ему, так что из двух совершенно противоположных признаков всегда один только может принадлежать предмету. Когда одно приписывается

вещи, вместе с тем исключается, отрицается другое, утверждение одного влечет отрицание другого и наоборот – отрицание противоположного признака влечет необходимо утверждение другого, совершенно ему противного.

Положительные качества (realitates) бывают или существенные, или несущественные – случайные; и существенные делятся на первообразные – коренные – и производные; коренные служат первым источником качеств производных.

Производные существенны также предмету, но уже основываются на первообразных, коренных качествах. Самое первоначальное понятие в трехугольнике есть понятие о трех углах. Частные качества, существенные, впрочем, что три угла трехугольника равны двум прямым углам или что угол больший противолежит большей стороне, составляют уже качества второстепенные, производные, о коих понятие выводится из понятия о первообразных качествах. Мы выше заметили, что субстанции принадлежат силы; для каждой силы есть свой закон, без этого одна сила не отличалась бы от другой; закон и есть существенное, определенное указание действования. свойственного этому именно существу, отличного от действования других существ. Силы определяются законом. – Постоянно повторяемый в соответствие закону, внутрь данному силе, образ действования, и признаки предмета составляют качества существенные, будут ли они первообразные, или производные. От этого отличаются случайные качества – несущественные, которые могут быть и постоянными, но не на самой природе вещи основываются, могут принадлежать предмету и могут быть отняты от него, между тем предмет остается тем же. Таковы, например, навыки, из чего Аристотель составил особую категорию, названную им Εξις, habitus. Навык тоже есть качество, но не в основании самой вещи непременно положенное, а является в действительном бытии существа, сообразно принятому им тому или другому настроению. Навыки – качества, не существенные в предмете. Навыков может быть весьма много, так как целей, положенных вне предмета, вне например, человека, может быть чрезвычайно много, число их

даже неопределенно. В навыке есть постоянство, потому надобно называть его качеством. Говорят: привычка – другая натура. Точно, в человеке повторяемое стремление воли к одинаковым предметам может так усилиться в душе, что превращается в потребность, подобную прирожденным, естественным потребностям. Однако при всем своем постоянстве, глубоком укоренении в душе, навык не есть ее существенное, неотъемлемое свойство, без которого она перестала бы быть душою. Душа перестанет быть душею, когда в мыслях вообразим, что нет в ней воли, нет мысленной силы: этим разрушились бы существенные ее признаки, и она не была бы человеческою душою. Но ежели возьмем какой-нибудь навык, например, навык в воздержании или невоздержании, он не есть неотъемлемое свойство души. Навыки вырабатываются уже действительным напряжением души к действованию, усиливаются и в действительной жизни, но не во внутренности природы. Может человек остаться человеком, и не быв добродетельным, усвоив себе противоположный навык – порочность. Так и многие состояния, в действительной жизни нажитые, приобретенные, хотя составляют ее качества, но не существенные, а случайные: образованность и необразованность могут принадлежать человеку и могут быть от него отняты; и тогда как от понятия человека отнимется понятие образованности, он останется человеком. Так, внешние состояния – богатство, здоровье – суть случайные принадлежности, могут быть и не быть в человеке, могут быть заменяемы и противоположными качествами; при всем том человек в сущности останется человеком, будет ли он здоров или постоянно болен. Эти случайные качества изменяемы, удобоотъемлемы, могут быть рассматриваемы или внутри предмета, или в наружном его действовании – в применении сил к другим предметам. В первом случае называются они modi – видоизменениями вещи, во втором relations – отношениями. Здоровье – внутреннее качество тела человеческого, которое может быть мыслимо и без отношения к внешним предметам, есть modus. А качества сравнительные, из сравнения с другими предметами открывающиеся случайные принадлежности – это

уже relationes. Сказать «сын» – значит определить отношение человека, отношение его к родителям.

Objectum est vel indeterminatum, vel determinatum – доколе в действительности еще не явилось одно из двух противоположных качеств, доколе остается в возможности состояние предмета, он может быть неопределенным. Из одной и той же глины горшечник сделает какой угодно сосуд – круглый или четырехугольный и пр. Доколе какое-нибудь произведение содержится еще в возможности, а не вступило в действительность, дотоле оно может находиться в состоянии неопределенном; а когда уже поступило в действительность, тогда из двух совершенно противоположных, противоречущих признаков, или сказуемых, одно должно принадлежать ему. Что касается до качеств существенных, то по ним определено существо, которому принадлежат они, даже и тогда, когда они остаются в возможности. Но случайные качества, доколе не выступили в действительность, неопределенны, может то или другое принадлежать предмету. По существенным признакам человек определен и тогда, когда они еще в возможности представляются, а не в действительности; и тогда как не начал он жить жизнию разумною, мыслительною, все он существо разумное. Но по случайным признакам и свойствам, доколе они в возможности только, он находится в неопределенном положении; нельзя сказать наверное, что он непременно будет порочным или добрым, он может быть впоследствии и тем и другим.

Principium individuationis относится к субстанции. Всякое неделимое, хотя бы непрестанно изменялось и по внутренним, и по внешним качествам, всегда остается одно и то же: substantia manet eadem. Заметили в рассмотрении категории субстанции, что при всех видоизменениях substantia manet eadem. Это названо в средние века principium individuationis.

Касательно признаков существенных и общего их состава, который называется сущностию вещей (essentia), много было различных мнений у философов. Как понимать эту сущность (essentia)? В греческом языке в самой терминологии была сбивчивость, так что одно слово – ουσία означало и essentiam, и

substantiam, между тем понятия того и другого различны. Сущность может остаться сущностию и тогда, когда она в мыслях определена, не выражается еще в существах, коим она принадлежит. Субстанция – самодеятельное начало жизни – существует только уже в неделимых существах, имеющих действительное бытие. Сущность для целого рода одна, неделимых в одном роде много, равно как и субстанций. Сущность, каких бы то ни было существ, физических ли или духовных, вечна, потому что определил ее Творческий вечный Ум и как всеведущий и неизменяемый, неприбавляющийся, невозрастающий, отвека ведает сущность каждой вещи. Так, сущность, совокупность необходимых признаков, неотъемлема от вещи, отвека в Уме Божественном имеет место, хотя бы не была в действительном бытии существ, хотя бы не была субстанцией, в которую бы она была вложена. А субстанции, равно как и неделимые, невечны; нельзя сказать о них, как о сложных существах, чтобы они были удоборазлагаемы. Так, не можем представить начало и конец их одинаковым с началом и концом вещей сложных. Но нельзя сказать, чтобы они необходимо были безначальны и нескончаемы. Такова одна только Бесконечная Субстанция – Бог. Сотворенные субстанции имеют начало не чрез составление, сложение и, как выражаются философы, oriuntur in instant, чрез одно нераздельное действие, мгновенное в целом своем содержании, в котором нет количества, нет величины, нет сложности. Так, они не безначальны, но не чрез однократное мгновенное действие получили бытие, orate sunt in instanti. Они также не нескончаемы, хотя они не могут разлагаться, как существа сложные, потому что не на что разлагаться, не имеют частей; но могут быть прекращаемы опять in instanti – цельным прекращением, что и называют философы annihilari. Так, понятие субстанции и понятие essentiae совершенно различны.

В греческом языке не было строгого означения двух этих понятий двумя словами, то и другое попеременно называлось ουσία, и оттого происходила иногда сбивчивость. Потом различно думали философы о познании сущностей вещей. Особенно здесь замечательно положение Канта: все, что мы

познаем, есть изменяющееся, во времени и пространстве являющееся,phoenomena – явление; entia in se, или essentia rerum manent aequalia – x, incerta; сущности вещей мы не можем знать, для этого надлежало бы возвыситься над своей ограниченностию, выйти из пределов пространства и времени, чтобы постигнуть вечное, какова сущность вещей. А мы обложены пределами пространства и времени, потому не можем познать сущности вещей.

Между тем догматические философы еще в древние времена признавали возможным познание сущности вещей, конечно, в разных степенях. Так, например, в средние века известен спор между номиналистами и реалистами. Реалисты допускали действительное существование родов и видов вещей. Из номиналистов некоторые доходили до положения Канта, т. е. что всякое наше рассуждение о родах и видах – только наше представление, наивно нами придумано для удобнейшего обмышления, обозрения вещей. Истина должна быть в средине. Ежели мы нисколько не понимаем сущности вещей, то в наших познаниях нет ничего твердого, остается держаться скептицизма – признавать все свои познания случайными, зависящими или от нашего произвола, или, как Кант признавал, не от произвола, а от необходимого устроения нашей природы. Он принимал необходимые, существенные законы, удерживал ту мысль, что человеку не отказано в возможности познавать истину. Одна из коренных потребностей для познавательных сил – познавать истину. Чтобы познать истину, для этого не довольно знать только явления, а нужно знать сущность, без сущности нет истины. И потому должно быть, чтобы человек мог познавать существенное. Опыт это оправдывает и касательно истин теоретических, и касательно истин практических. Много в истинах теоретических такого, в чем положениями, суждениями разума даже исчерпывается сущность предмета. Нужно конечно отличать сущности вещей, не от нас зависящие, определенные Умом Творческим. Творец всегда видел в полноте, что творил, и по предварительному этому видению сотворил. И потом нужно отличать сущности предметов такие, которые от нас зависят, где conceptus factitii не

то, что произвольные понятия, но построевыемые по необходимым законам мысленной нашей силы. Это рождающееся от нашей мысленной силы, как ею творимое, вполне ею и объемлется. Таковы истины математические; сущность предметов, сущность построения фигур математических вполне исчерпывается, вполне объемлется. Относительно тех сущностей в вещах, которые не от нас вполне зависят, а от Ума

Божественного – конечно, не можем сказать, чтобы мы видели их в каждой вещи во всей глубине и полноте, но и здесь можем знать нечто существенное, что необходимо для вещи, без чего вещь не может быть вещию. В этом отношении всего ближе к нам собственная наша душа. Конечно, мы не можем похвалиться, что мы познали свою душу так глубоко, всецело, во всех существенных силах и законах, что к этому и прибавить нечего, что и в последствии времени могут открыться такие существенные свойства души, которых мы теперь не знаем. Опыт показывает, что при всех углублениях в сущность души, хотя усмотрены были некоторые неотъемлемые ее признаки, однако не вдруг усмотрели все существенное, принадлежащее душе, а иное и в последствии времени открывали мыслители, между тем эта неполнота не доказывает того, что мы не знаем ничего существенного в душе. Определяя человека, как существо разумно-свободное, в котором разумность соединена с чувственностию, мы не выражаем этим только феномен, но вполне по собственному сознанию убеждены, что человек не был бы человеком, ежели бы отнята была от него разумность и свободная воля, тогда он был бы что-нибудь другое, а не человек. Так, этот главный, существенно принадлежащий человеку характер давно знаем, хотя не можем сказать того, чтобы мы узнали все существенные свойства человека; в вечности может раскрыться для сознания нашего много такого, чего мы теперь еще не дознали в себе.

Итак, между стороною догматических и критических философов нужно удержать ту средину, что хотя не можем вполне похвалиться проницанием в сущность вещей, во все существенные их качества, тем не менее знаем нечто

существенное в вещах, без чего они не остались бы тем, что суть. Совершенно это знаем в понятиях и суждениях, построеваемых нашею мысленною силою, которые, впрочем, не игра, последование которым усматриваем в опыте, т. е. последование математическим законам. Ежели при преждеопытных построениях математических не видим в опыте предметов, им соответствующих, все с полною уверенностию утверждать можем (после приходит опыт и подтверждает эту нашу уверенность), что все, необходимо составленное в уме, правильно построено. Потом можем знать многое существенное, неотъемлемое касательно нашей природы, и также касательно законов действования внешних вещей, хотя здесь более доступа ошибкам, нежели в познании самих себя, потому что они не так близки к нам, как наше я.

Приняты лучшими философами эти положения касательно вещей: что сущности вещей необходимы, неотъемлемы, неизменяемы, вечны, неудобосообщимы. Только правильно надобно разуметь их положения, и тогда видно будет, что они вытекают из самого определения сущности. Сущность так определяется: она есть совокупность необходимых признаков предмета, без которых предмет перестал бы быть тем, что он есть. В этом определении заключается уже первое положение, что сущности вещей необходимы. Не разумеется здесь та безусловная необходимость, по которой сущность и действвтельное бытие предметов вне представлений и в самой действительности нераздельно соединены. Такая безусловная необходимость принадлежит одному Богу. Но здесь разумеется условная и вместе логическая необходимость, которая относится не к самому бытию предмета, а к содержанию его – к совокупности признаков; остается ли предмет в мыслях или и в действительное бытие изводится, все необходимо, чтобы существенные его качества пребывали неотъемлемыми от него, неизменяемыми. По бытию всякое конечное существо изменяется, но должны быть среди изменений постоянные законы, которые дотоле неотъемлемы, доколе существа продолжают свое бытие. Такого рода необходимость принадлежит сущностям всех конечных вещей. Сущностям их

принадлежит необходимость под условием: с таким-то субъектом, ежели он приведен в бытие, необходимо связан в действительности такой-то предикат, а когда субъект не приведен в бытие, то – в мысленных представлениях. Никакая сила не может разорвать этого союза. Например, когда говорится о круге, что в нем все радиусы, идущие от центра к окружности, равны (это существенное качество круга). Не выражается, что он непрерывно должен быть и существовать от века; он может и не существовать, но в том Уме Творческом, который привел мир в действительное такое построение пространства, мысль о сущности круга необходима. И при самом всемогуществе Творца не может совершиться это, чтобы в круге один радиус был короче, другой длиннее; тогда круг не будет кругом, тогда будет определение другой какой-нибудь фигуры.

Правильно также должно разуметь и то положение, что сущности вещей неизменяемы – essentiae rerum sunt immutabiles. Познание о них могут переменяться в умах существ ограниченных, но от этого они сами не изменяются. Их главное, так сказать, отечество, место, есть Ум Божественный, в нем от века определены сущности вещей. Как ум Божественный не причастен изменениям, так и определенные им сущности вещей должны быть неизменяемы. В отношении к разным видам бытия могут быть перемены. Сущность вещей по отношению к бытию конечному может быть только возможною, т. е. в Уме Божественном только существует; далее может принять ту перемену, чтобы из возможности перейти в действительное бытие; и потом может испытать и ту перемену, чтобы опять из действительного бытия поступить только в возможное, когда соответствующий сущности предмет по всемогуществу Творца vничтожился бы. Так могут переходить сущности из возможности в действительное бытие и из действительности в мысленное. Но этим не нарушается сила положения о неизменяемости сущности. И в возможности, и в действительном бытии содержание сущности одинаково определяется в Уме Неизменяемого. В этом смысле сущностям принадлежит неизменяеамость, а не в том, чтобы они были

неизменяемы, как Существо Бесконечное, которое и по сущности, и по бытию не изменяется. Даже если смотреть на них уже в этом вторичном состоянии, когда они сообщены родам и видам существ, и тут они остаются неизменными; изменяются вещи, но сущности в них пребывают одинаковыми, тожественными. Ежели бы и сущности в вещах вслед за явлениями были изменяемы, то они не были бы необходимыми, они были бы случайными, т. е. в одно время принадлежали вещи, в другое могли бы быть отняты от нее и переведены в другой род. Это уже с самим определением сущности не совместно.

Так же разуметь должно и третье положение: сущности вещей вечны – т. е. что они вечны в Уме Творческом. А в связи с вещами, действительно существующими, в бытии действительном, они не могли бы быть названы вечными. Как только начались конечные существа, в то же мгновенье сообщены им постоянные, существенные законы бытия, сообщена сущность. Только ничто может быть без сущности, без всяких существенных качеств, а в вещах действительных необходимы постоянные законы, как им действовать. Сущности необходимо определены от века Умом Вечным, в Нем они от века существуют прежде действительного бытия. Иначе должно бы было допустить, что существенные свойства, сѵ́щественные законы, определение вещей в самом Уме Божественном составились, возникли в последствии времени. Это значило бы, что и Ум Божественный возрастает, изменяется, приобретает нечто такое, чего в Нем прежде не было от века. Как о Существе Бесконечном, так и об Уме Божественном нельзя этого сказать. Бог есть Существо неизменяемое, в котором не может быть ничего привходящего. Вот в каком смысле сущности вещей называются вечными, не в действительном их выражении, когда они вводятся в мир, в субстанции вещей, а в предначертании, в существовании их внутрь Ума Божественного; там они вечны, там от века, и никогда не изменяются. Из этого положения, что сущности вещей вечны, не следует, чтобы и роды существ, в которые они влагаются, были

вечны, что подавало повод к спорам и к опасениям назвать сущности вещей вечными.

И четвертое положение: essentiae rerum sunt inseparables et incommunicabiles, non possunt ab entibus separari, et allis entibus tribui, adeoque sunt inseparables et incommuni cabiles – правильно надобно разуметь. Inseparabiles – очевидно, достоверное положение; оно вытекает из понятия necessarium – необходимости, неотъемлемости сущности вещей. Без сущности что будет? Ничто. Для всех вещей, действительно существующих должна быть своя сущность. Incommunicabiles – не так надобно понимать, чтобы не могло быть и деления каких-нибудь существенных свойств от одних предметов другим, но так, что для всех вещей есть определенные законом Творца роды и виды, так что не один из родов и видов не может быть лишен свойств, ему существенных, и ему свойственная сущность не может заменить собою сущности других родов или видов вещей, так чтобы в других родах и видах своя сущность пропадала и была другая. Это не тот будет род, не та вещь, это новое творение. Существенные свойства могут быть уделяемы от одних существ другим, в этом нет никакого сомнения, когда сии другие существа одного и того же рода с прежними; когда нет уничтожения одного рода другим, превращения одного в другой. В одном и том же роде вещей от причины к произведениям существенные качества могут передаваться, так что и в причине остаются, и между тем сообщаются произведениям – это закон рождения. В одном роде существ всегда есть распространение своего рода, порождение подобных себе, в органическом ли царстве, в животном ли, в царстве ли существ разумно-нравственных, всегда есть продолжение своего рода. Чрез рождение существеннные качества отца переходят к детям; существенные качества растения, от которого рождаются новые растения, переходят в эти новые. В таком случае essentialia praedicata seu atributa sunt communicabilia. Сообщение существенных свойств имеет место даже в отношении Существа Бесконечного к конечным. Конечно, вся сущность Бесконечного в бесконечной своей мере не может быть передана никакому другому сотворенному существу. Но

принадлежащие к ней существенные свойства в степени конечной могут быть сообщены сотворенным. Воля не есть что-нибудь сотворенное из ничтожества, но образ высочайшей, бесконечной свободы Божественного Существа, от Него уделенное свойство, только в форме конечности. Ведение человеческое о Божестве, как бы оно ни было ограниченно, неполно, не из ничего сотворено, а есть уделение Бесконечного Самосведения Божественного, только в другой степени, в степени конечности. От Творца же нечто подобное Его существенным качествам передано конечным существам, именно – стремление к бесконечным совершенствам, к улучшению себя в бесконечность, недовольствующееся тем развитием, которое доведено до известного пункта времени. Потому справедливо замечали философы, что в самом Беспредельном Высочайшем Существе есть существенные Его свойства, каких невозможно сообщить (attributa incommunicabilia), и есть существенные Его совершенства communicabilia. Почему и другое выражение о Творце встречается у философов: Deus est Supremum Bonum, Bonum autem est sui ipsius communicativum, – высочайшее Добро любит сообщаться. У Дионисия Ареопагита и других последовавших ему глубокомысленных учителей Церкви есть и то понятие, что все сущее в разных степенях жизни имеет нечто общее с Виновником бытия всех вещей. Различны степени жизни, но во всех есть το ειναι – быть; в некоторых многих ξωη жизнь (не просто бытие, но жизнь), где уже движение и ощущение, в других некоторых и разумность; разные степени бытия. Бытие всех вещей есть образ бытия Того, которому принадлежит в полном смысле имя Сый. Жизнь живущих и чувствующих существ (животных) есть образ жизни (του ειναι) Высочайшего Виновника жизни; разумность разумных существ есть образ, и притом высший, для сотворенных существ Его духовности – Его ума совершеннейшего и воли совершеннейшей; по участвованию в Его του ειναι – в Его жизни и в Его разумности все и сущее пребывает оживленным, живущим и разумным, имеет разумность не так, чтобы эти самые общие свойства разных родов существ были из ничего. Существа из ничего

приведены в бытие, но бытие, жизнь и разумность проистекли из бытия, жизни и высочайшего разума Самого Божества. Essentiae rerum sunt incommunicabiles – не должно так разуметь, чтобы не возможно было уделение существеннейших свойств от однородного к однородному, даже от Бесконечного Существа к существам конечным, а так, что в вещах разного рода не может быть уничтожения сущности вещей и внесения в те вещи совершенно иной сущности. В этом содержится положение: essentiae rerum sunt incommunicabiles.

К рассмотрению качеств вещей относится также рассмотрение их сходства или несходства, подобия или неподобия. Конечно, тут не одна вещь рассматривается во внутренности своей, но две или многие вещи поставляются одна против другой и сличаются между собою, но сличаются по качествам (другое сличение по количеству, где определяется равенство или неравенство количеств). А когда вещи сравниваются по качествам, могут быть сходными и не сходными.

Есть сходство частное, и может быть сходство всецелое, всеобщее. Когда предметы одно или несколько качеств имеют общих, называются сходными, или подобными. Но ежели бы два предмета были совершенно сходными, во всех признаках имели все качества общие, то они были бы res eaedem, не по чему бы их было различить, – были бы неразличными (indescernibiles). Обращая внимание на такое отношение предметов, философы утверждали, что нельзя найти многих или двух предметов таких, которые бы во всем, во всех качествах, отношениях, были совершенно сходны между собою, имели все качества и внутренние, и внешние общие. Из этого составлено principium indescernibilium, которое особенно объяснено было Лейбницем и его последователями: non dantur, nec dari possunt entia perfecte similia sive res eaedem.

Обратное положение другое, которое также имеет силу касательно сходства вещей, что нет двух вещей таких, которые бы ни в чем не были сходны, которые бы совершенно противоречили себе, не имели ничего общего. Последнее положение тем доказывается, что хотя внутренние и внешние

качества различны в вещах, впрочем, остается взаимное, то общее – ens. Ens et non – ens, ens et nihilum не имеют ничего общего. Но в положении говорится только de entibus. Конечно, по суждениям общего смысла представляются некоторые предметы тожественными; иногда говорят: сходны предметы, как две капли воды, – две капли воды далеки от тожества. Ближе было бы, когда бы сказали: как две точки, – потому ближе, что точка не имеет ни величины, ни ширины, ни длины. Чем же отличить две точки, когда они не имеют ни величины, ни ширины, ни длины; один пункт не имеет ничего лишнего перед другим пунктом? В мысленном настроении так, но не так в самой натуре вещей. Между самыми сходными вещами везде остается разность, по крайней мере, по пространству и времени. И две точки тем одна от другой отличаются, что находятся не в одном времени. Это самая общая черта разности для всех сотворенных существ. Для всех чувствами представляемых вещей найдется разность по пространству. Эта разность не многозначительна. Например, и центр есть точка, и где-нибудь на конце радиуса положенная точка есть также точка, но велика разность силы в центре и в точке окружности, где-нибудь на протяжении радиуса. Так, какое бы ни было сходство в самых даже мелких вещах (в них можно усматривать более сходства), в чувственных предметах – при них остается разность по пространству, разность важная, от нее зависит и разность сил. Но много, как кажется, конечных существ возвышается над пространством, не можно ли представить бытие двух духов, совершенно тожественных? Нельзя сказать, чтобы и духовные конечные существа во всех отношениях изъяты были от пространства; правда, они не имеют пространства по очертанию, но имеют пространство по присутствию; не имеют фигуры, но занимают в целом составе вселенной определенное себе место, потому что не вездесущи. Когда бы не занимали определенной части всеобщего пространства, были бы вездесущи, всеисполняющи, а этого нет в духах конечных, как бы мы ни представляли их высокими. Ибо свойство – неизмеримость и вездеприсутствие принадлежит Бесконечному только Существу, следовательно, и духи

конечные имеют зависимость от пространства. Пусть бы можно было представить два духовных существа по всему – и природным, существенным свойствам, и по раскрытию жизни – совершенно сходными, все и они в отношении к целому миру, как не вездесущие, имеют ограничение пространством – один не там, где другой; в этом их видна разность! Потом разность еще во времени. Кроме того, principium indescernibilium – это положение, что не только нет, но и не может быть двух вещей, во всех свойствах и отношениях совершенно сходных, и логически доказывается тем, что ежели бы они ничем не различались, то зачем и говорить «две»? – это одна вещь. Ежели и внутренние, и внешние качества, и отношения пространства и времени одного существа сходны совершенно с качествами и отношениями другого, ежели ничем нельзя различать двух существ, то нет основания, нет причины говорить, что это два; это одно. Ежели даже и возможно бы было, чтобы ни в чем не различествовали, ни во времени, ни в пространстве, то слились бы в одну точку, составили бы одно. Два понятия – множественность и разность – определяются одно другим. Где множественность, там должна быть и разность, где разность, там и множественность; это неразрывно соотносимые понятия. Опыт дает частное подтверждение логического доказываемого положения. Опыт, особенно при усовершенствовании зрительных орудий (телескопов), показал множество разностей в самых мелких неудоборазличимых вещах. Сколько сравнивали песчинку с песчинкою, малую капельку с другою, находили множество разностей и в объеме, и в очертаниях, и в наполнении, так что Лейбниц выражался: «Каждая капля – особенный мир, в каждой капле много мелких существ, не усматриваемых простым глазом; в одной такое движение, в другой иное». Его же выражение: «Каждый листочек составляет особый мир». Конечно, опыт не может сообщить всеобщности и необходимости этому положению, потому что он хотя на весьма многие предметы простирается, но не на все. А в положении говорится: non dantur, nec dari possunt res perfecte eaedem. Впрочем, подтверждением служит и опыт.

Кант и его последователи ограничивают это положение тем, что его можно простирать только на феномены. «Вещей самих в себе мы не знаем, – говорит Кант, – только знаем, что они вне пространства и времени». Так, в опытных вещах, в чувственных явлениях – феноменах, может быть разность, ежели не по качествам, то по пространству и времени; а у ноуменов мы не знаем, там, может быть, возможно это, чтобы были два предмета, две субстанции совершенно сходные между собою. Ежели бы субстанции отделены были от своего проявления, от принадлежащих им свойств, тогда можно было бы усумниться в этом. Но субстанция должна проявить себя. Доколе она в мысленных представлениях остается только со своими существенными свойствами, а не в действительности проявляется – конечно, в мысленных представлениях для нее нет пространства, – дотоле существенные свойства ее одни и те же. Тут могут быть два предмета, две субстанции тожественные, но на самом деле всякая субстанция должна проявлять себя, войти в ряд других субстанций, и там должна занять свою степень, которою и отличается от других субстанций. Даже это идет выше субстанций конечных; это относится и к Бесконечной Субстанции, т. е. и там истинно это положение, что не может быть многих богов; этим единство Божие и доказывается из разума. Как представлять множество богов? Различны ли они или совершенно тождественны? Ежели различаются, то у одного не будет доставать того, что есть у другого, следовательно, он не есть существо совершеннейшее (realissimum) – не Бог, а истинным Богом будет только Тот, у которого нет никакого недостатка, который все в Себе имеет, совмещает в Себе все существенности, непротиворечащие; это само собою очевидно. Ежели же они тождественны, опять не может быть допущено множество богов. Ежели они совершенно тождественны не только во всех качествах, но и во всех отношениях, то нет никакого основания, нет никакой причины называть их многими, они сливаются, совпадают в одно понятие. Таким образом, доказывается и в разуме едиство Божие.

Противоположное качество положению или, утверждению, есть отрицание, есть другой вид категории качества. На одной стороне утверждение, на другой отрицание. Из сличения, из сочетания того и другого рождается понятие о пределе, об ограниченности. Ограничение есть negatio ulterioris realitatis, или, как прежде выражалось, есть defectus ulterioris realitatis. Так, где есть ограничение, есть и реальность, есть и существенные свойства, силы, но они не простираются в беспредельность, полагаются как истинно сущие, но существенность их не простирается в беспредельность, на каком-нибудь пункте подвергается отрицанию. Знание наше есть нечто существенное – aliquid reale, объемлет собою многое, владеет многими предметами, но не владеет всеми; есть много предметов, на которые знание не простирается, где уже есть отрицание знания. Это отрицание знанияе limes – предел. Все сотворенные существа имеют в себе ту и другую сторону – и положение, и отрицание. В каждом из них нечто есть и чего-нибудь нет; в каждой силе сотворенной многое есть и многого нет. Это смешение, сочетание и положения, и отрицания составляет предельность, ограничение вещей. – Nihil только чистое отрицание, в нем ничего нет реального. Но ens-non-nihil непременно должно иметь в себе что-нибудь реальное, существенное. Когда что-нибудь ограничивается, это самое что-нибудь и есть уже реальное, нечто ограничиваемое. Но эта реальность не простирается в беспредельность, не объемлет собою всего, что могло бы объять. С положением встречается отрицание; где встречается с положением отрицание, там и предельность.

Противоположное этому limitatum есть Illimitatum, Ens Reallissimum, Reale Absolutum. Hinc propositio: Ens nullam admit tens limitationem est ens realissimum, reale absolutum est possible. Это доказывал Лейбниц в размышлениях своих о Боге, что Он Ens Realissimum. Он говорит: «Сначала должно доказать возможность Entis Realissimi». Возможность Его тем доказывает, что realitates nullam involvunt condradictionem. Поясняется это положение другим замечанием, которое часто встречается у Отцов Церкви: зло не есть реальность, а отрицание. И в

рассуждении о Боге нужны же отрицательные понятия, как и в суждении о каждом предмете положение дает отрицание; что есть Благо совершеннейшее, то не есть зло, одно из другого выходит. Как же не противоречит этому положению: Deus est Ens Realissimum, то, что в Нем не все, в Нем нет зла? Отцы Церкви и некоторые из здравомыслящих философов, как Лейбниц, на это дают такое объяснение: зло не есть aliquid reale, а есть только отрицание. В самом деле, что в нем реального? Весьма реальна свобода, производящая зло, – это справедливо; она в истинном своем, в существенно ей принадлежащем направлении и составляет необходимую приналлежность Entis Realissimi. Что с нею бывает там, где есть нравственное зло? Она не уничтожается, она действует, но берет направление, противоположное тому истинному направлению, какое в Боге и какое должны соблюдать подобные Ему разумные существа. Это противонаправление свободы против вечного, истинного закона и есть зло. Что же в нем выражается? В нем выражается отрицание того совершенства воли, какое во Всеблагом и какое должны иметь подобные Ему существа. Любовь, стремление к чему-нибудь само в себе есть совершенство и истекает из Первообраза всякого совершенства. Беспорядочная любовь, от которой нравственное зло, в основании, в корне своем подобна любви в Воле Божественной! Но все зло зависит от превратного направления; не воля и не свобода худа, не любовь худа, а худо то, что она обращена не к тому, к чему должна бы быть обращена, как выражается Августин: «Этот поток Любви Божественной, который следовало бы обращать к небесам, мы приводим в места нечистые». И потому справедливо, что отрицания, необходимые и при рассуждении о Высочайшем Существе, родят из себя положительные мысли: что – Высочайшее Благо, то не есть зло; что Высочайшее Могущество, то не бессильно, что Высочайшая Премудрость, то не безумие – это необходимо одно из другого рождается. Но это не составляет ограничения, по которому можно бы было сказать, что и там не бесконечность. Для бесконечности не нужно требовать того, чтобы Существо Высочайшее вмещало в

себе все, даже и противоречущее; тогда нет места и возможности, и противоречие есть отрицание истинного, существенного качества (realitatis). Так, зло есть отрицание и потому само в себе – μη ον, – нечто такое, чего нельзя назвать существенностью, а отрицанием. Отрицанию подвергается существенное направление воли, и оно есть зло; но она сама образ Высочайшего Существа, образ Его совершеннейшей Воли, а противоборство ее, отрицание истинного, существенного добра и есть нравственное зло, и оно не есть realitas. Таким образом, истинные реальности, существенные свойства чужды противоречия, а потому могут быть совмещены в одном понятии, именно – в понятии о Существе бесконечно совершенном. Тогда нельзя бы было совмещать их в одно понятие, когда бы они заключали в себе противоречие, но между истинными существенностями (realitatis) не может быть противоречия. Следовательно, возможно Существо Realissimum.

Категория количества

Существенная потребность разума в своем действовании – приводить многое, разнообразное к единству сознания, и как он находит в самом себе эту существенную потребность, так и в вещах необходимо различает многое и единое, что относится к категории количества.

Quantitas est repraesentatio vel unitatis, vel pluralitatis, vel omnitudinis.

Прежде чем во внешних предметах, мы усматриваем в самих себе свойство и потребность, чтобы многое приводить к единству. В этом состоит всякий из видов нашего мышления – составление понятий, суждений и умозаключений. Впрочем, главное основание, по которому приводится многое в единство, не только во внешних вещах, но и в устройстве нашей души положено. Все категории разума имеют высшее свое основание в идеях ума. Низший опыт представляет нам недостаточное, ограниченное, разновидное, он наблюдает над изменениями вещей внешних и над нашими изменяющимися действиями. Но разум отыскивает в изменяемом неизменяемое, к случайному существенное, субстанциальное и необходимое, к разновидному единое; потому необходимо приискиваем, что в нас есть непосредственное убеждение в действительном бытии такого Существа, которому принадлежит в полной мере и неизмеияемость, и необходимость, и единство.

Бесконечное есть Единое в совершеннейшем смысле сего слова – Единое по отношению к другим родам существ, от Него зависящих, т. е. несравненное, над всем возвышенное Одно; и Единое в совершеннейшем смысле по внутреннему Своему содержанию; в Нем чистейшая простота, несложность, единство. поскольку в уме человека вложено непосредственное свидетельство, внутреннее убеждение в бытии этого Высочайше Единого, потому человек отыскивает единство и в конечных вещах внешнего и внутреннего мира, представляющегося внешнему и внутреннему чувству.

В самых вещах нет совершенного единства, нет и наружного единства, т. е. относительного, по которому было бы какое-нибудь существо беспримерное – несравненное, высочайшее. Для всех существ есть роды и виды, к которым относятся неделимые, и они могут быть между собою сравниваемы; внутреннего же единства, т. е. несложности опыт не представляет нам. В видимых предметах везде есть сложность, потому что они подлежат пространству, а пространство всегда делимо на части. Можно было бы искать единства внутри нас самих, но и этого единства нельзя назвать чистейшим: нет здесь сложности материальной, сложности частей, положенных одна вне другой; но нельзя сказать, чтобы не было сложности виртуальной, сложности сил. Деятельность души нашей не так всецела, чтобы сливалась в одну силу. Деятельность наша проходит в разнообразии и изменении: в разнообразии, по которому различаем разные действия и силы; в изменении, по которому различные силы не пребывают одинаковыми, равными самим себе, но возрастают и умаляются. Что это, как не сложность? Жизнь души нашей слагается из действий различных: одни более других, одни могущественнее, другие слабее, одни полнее, другие частнее.

Так, абсолютного нет единства в действиях, силах наших и даже в субстанции, поскольку обнаружения ее подлежат внутреннему чувству. Единство субстанции, тожество ее с самою собою, познаем мы не по внутреннему опыту, но по умозаключению, которого, впрочем, главное основание находится в идее о Высочайше Едином, чисто несложном, не только материально несложном, но и виртуально несложном, которого и силы не расходятся, так сказать, не отступают одна от другой, но всецело слиянны и составляют одну безразличную деятельность. А как душа наша создана по образу этого Высочайшего Единого, на этом основании сообщено ей единство субстанции, о котором, впрочем, ввутреннее ощущение не дает свидетельства. В собственном, совершеннейшем смысле единство и по отношению к другим предметам, и по внутреннему тождеству принадлежит Существу Высочайшему, но нам уделено, как образу Его. Так, тихая и

непрерывная деятельность идей ума, даже когда и не сознается ясно, встречаясь с впечатлениями внешнего мира и нашей собственной конечности, поставляется в некоторое противоборство, отчего и происходит в нас потребность не удовлетворяться низшим. В идеях ума высочайшее единство, а в опыте разновидность, множественность. Ежели бы не было в нас внутреннего убеждения о высочайшем единстве, мы бы довольствовались множественностию. Но поскольку оно в нас есть и противоположно представлению множественности, потому мы не довольствуемся множественностию, подобно животным, которые живут во множественности, но стараемся выйти из нее, овладеть ею, связывать ее, влагать в нее единство на разных степенях жизни многих вещей. Главное основание потребности разума – чтобы многое сводить в единство – заключается в том, что есть в уме нашем непосредственное свидетельство о Высочайшем, Совершеннейшем – Едином. Так представлять себе эти свойства в вещах – единство, множество – и, покоряя множество единству, представлять себе целое, все в низшем или большем размере, – это и значит рассматривать вещи по их количеству.

Есть и сходство категории количества с категориею качества, есть и различие. Различие в том состоит, что по категории качества рассматриваем внутренние признаки вещей; подводя их под категорию количества, мало занимаемся рассматриванием их признаков, только бы открывалась какая-нибудь разность между двумя или многими вещами; не входя в их сущность, не входя в полное рассмотрение их качеств, усматравая между ними разность, имеем мы основание различать их и считать их не как одну, а как две или многие. Конечно, входит сюда относящееся к категории качества рассмотрение однородности, потому что нельзя было бы подводить вещи под количество, когда не было бы в них однородности и разнородности; то и другое нужно принимать в соображение, для того чтобы считать вещи – сказать, что их много. Однородность, как мы видели, есть во всех предметах, исключая разве чистое противоречие, merum nihil um; его нельзя

ни по чему сравнивать с существами (entibus), оно остается и на стороне, не может войти в счет. Но по другому положению, относящемуся к категории качества, во всех предметах есть разность, в действительности нет двух предметов таких, которые были бы совершенно тожественны между собою. Это другой момент, по которому, счисляя вещи, называем их многими. Таким образом, ποσον, quantum – коликое есть нечто такое, где представляется много разнообразных частей или видов, подходящих к одному роду. Когда бы не подходили к одному роду и даже к крайнему самому – ens, то и не слагались бы в одно целое. Так, есть тут и разность, есть и единство – однородность. Без разности мы оставались бы только с единством, не находили бы многого; без единства не связывали бы многое в одно представление, понятие, суждение и умозаключение – то и другое необходимо. Таким образом, от качества, т. е. от разности и однородности вещей, зависит количество.

Когда многое объемлется единым вполне, из этого выходит понятие некоторого или всего. Все может быть или частным, или всеобщим. Может быть целое и в самом малом виде, и в самом большом. И всякий предмет может быть назван целым, как скоро все по природе ему принадлежащие части или признаки связываются в одно о нем понятие. Растение, например, как скоро в семени существенно ему принадлежащие части связываются в одно представление, есть целое; вся множественность частей его объемлется как целое одним представлением о нем. Так, целое, или совокупность многих частей, многих признаков, приводимых в одно, может быть и в меньших размерах. И в великих размерах может быть представлено целое. Так, целое всех конечных вещей, подлежащих пространству и времени, есть мир, что и называется totum absolutum. Только absolutum – не совсем точное выражение; оно правильно в том смысле, что это целое – совокупность всех конечных вещей, не есть часть большого целого. Ежели бы сказали, что видимый мир есть часть целого мира, то мир видимый не был бы еще последним понятием о совокупности всех вещей. Для полноты понятия нужно

представлять и мир невидимый; совокупность же мира невидимого и видимого не есть уже часть какого-нибудь большого целого, в этом смысле он и может быть назван totum absolutum. Но не может быть назван totum absolutum в том смысле, что ему не возможно быть большим, что невозможно бы было Вивовнику его расширить его пределы и умножить число родов и видов существ – в таком смысле это не будет absolutum. В сем смысле не будет это absolutum totum, будто все конечное, что только можно представить, здесь необходимо содержится, чтобы здесь была заключена всякая существенность[18]; в этом отношении нельзя назвать его absolutum totum, а в том смысле, что он не есть часть большого целого, он может называться absolutum totum.

Нужно различать разные виды количества: quantitas est vel extensiva, vel intensiva, vel negativa, vel quantitas molis. vel quantitas discreta seu numevica, vel quantitas continuata.

Различаются 1) количество внешнее extensive – растяженное, и количество внутреннее, количество силы – quantitas extensiva. Внешнее количество то, где части положены одна вне другой, подле другой, так что сначала различаем часть от части, как вне положенные, и таким образом восходим к понятию целого протяженного, а не так, чтобы одно цельное впечатление сввидетельствовало нам об этом количестве. Количества растяженные (quantitates extensivae) принадлежат видимому миру, вещам, коих части различаются в пространстве, так как пространство и есть положение одного вне и подле другого, ограничение одних вещей другими, подле них существующими. Quantitas extensiva собственно имеет место в пространстве, в чувственном мире. В самом деле, в чувственном мире в строгом смысле нельзя найти внутрь-положение. Если и представляем под различными оболочками внутри сокрывающееся ядро, в разных кругах внутри содержащийся шар, все это не будет настоящая внутренность; все это может быть отделено одно от другого; один слой под другими и может быть отделен от верхнего слоя, следовательно, вне, подле него существует. А быть внутри собственно принадлежит силам, как силам внутренним

видимого мира, которые не подлежат чувствам и потому в них нельзя отделить части одну от другой – так преимущественно силам существ, именующихся силами духа. Там это – быть внутрь. Нельзя уже сказать, чтобы память, воображение, свособность мысленная была одна подле другой; ежели и говорят так, то в несобственном смысле; все это в одном субъекте – душе. Как вне и подле быть относится к миру видимому, так внутрь быть относится собственно к силам, к миру души. Так, когда рассматриваем внешние видимые вещи, находящиеся в пространстве, то видим и части, одна подле другой положенные, исчисляем их, потом, усматривая их сходство, подводим под одно; так составляем понятие об одном целом составленном из частей, ему предшествует рассмотрение частей, и ими определяется понятие о целом. Потому Кант и делал такое определение растяженной величины: quantitas extensiva est, in qua repraesentatio partium repraesentationem totius possibilem reddit. Т. е. без представления частей, одна вне другой положенных, мы не достигли бы до понятия о количестве внешнем (quantitatis extensivae); оно и возможно только под условием представления частей, одна вне другой положенных, и, далее, совокупления их между собою по какой-нибудь однородности, по какому-нибудь сходству.

Другое quantitas intensive – количество сил. Вообще говоря, количество в душе, которой силы отличны от сил физических; не подлежит уже измерениям пространственным, она не имеет частей, одна подле другой положенных. Тут хотя и есть частные признаки, частные силы, связанные в одно целое: но нельзя сказать, чтобы они пространственно были связаны; тут все внутреннее, и это не только в душевных силах, в душах животных и разумных, но и вообще в силах – и в физических силах. Здесь не нужна преемственность, перехождение от одних частей к другим, преемственное исчисление частей, которым бы определялось целое; здесь количество внутреннее; т. е. при рассмотрении сил физических одно цельное впечатление прежде дается, и потом уже от этого единого переходим ко многим степеням, но не частям (qrudus не то, что

части). Так, в самом мире видимом есть количесто внутреннее, т. е. в силах физических, например, впечатление жара, тепла действует на нас, не как части. Тут не отличаются части, вдруг цельное впечатление возбуждается в нас, и ежели переходим от единого к немногому, то различаем многие виды тепла и жара; и это единство тепла или жара, но не части вне так, как на какой-нибудь картине различаются части, но так, что одно и то же впечатление, повторяющееся в различных степенях жара, усиливается или ослабляется; в этом усматриваем различные степени, которые могут понизиться до нуля, до nibilum. Так, в звуке не можем различать частей пространственных, хотя он не изъят из пространства, хотя необходимо сопряжены с ним сотрясения воздуха в большем или меньшем, но в чувстве слуха этого мы не замечаем, а замечаем степени звука: иной звук слабее, иной сильнее, другой ниже, другой выше. Когда уже обращаемся к причинам звука – к звучащим твердым предметам внешним, при действии их можно различать и части, не слухом, впрочем, а зрением. А поскольку слухом принимаем, постольку они, quantitates intensivae, различаются по степеням, а не по частям. Это и в низших видах quantitates intensivae – внутренние количества. Есть тут и единое, и многое, но предшествует цельное впечатление, после различаем многое, не множество частей, а много разных степеней. Восходя выше к действиям сил душевных, разумных, и в них не можем не заметить сложности, множественности; не увидим в них чисто несложных единиц и, внутренние даже действия ощущая внутренним чувством, находим в них множественность, но не разность частей. Рассматривая действия душевные, не можем сказать, чтобы они были положены одни подле других, душа подлежит закону времени, действия ее проходят преемственно по закону времени одни после других, но не подле и вне других, не так, как при частях бывает; часть с частию имеет границу, часть от части можно отделять, одна положена подле другой. С душею не так. Все ее внутренние действия внутри нее не могут быть измеряемы никакими пространственными мерами, а все внутри только, одно после другого. Так и тут можем различать многие степени, и степени сил в жизни душевной, общей с

физическими силами, в органических силах души, в двигательных силах души; в двигательных силах одни сильнее, другие слабосильнее; и в высших силах души, и в чувствованиях, и в желаниях, и в мыслях можем различать степени сил, потому и говорят: у одних крепче ум, у других слабее, у одних воображение живее, у других слабее, или в различных возрастах у одного человека одна и та же сила в одном возрасте действует слабее, в другом сильнее, есть внутреннее количество, в котором и единство субстанции вмещается, и при таком единстве множественность действий, различаемых по степеням, но не по пространственным измерениям. К внутреннему количеству относится incrementum et decrementum, возрастание и умаление, оскудение, но не расширение или сжатие. Хотя и говорится о расширении познаний или тесной, скудной их мере, впрочем, это не подходит под пространственное измерение, а объемлется числом. (Числом не то же, что мерою пространства.)

То и другое количество – и внешнее, и внутреннее, – это сочетание единого со многим, можно назвать положительным. Есть, впрочем, количество отрицательное. Чтобы яснее себе представить отрицательное количество, надобно представить долг. И долг есть количество, может быть большим или меньшим, и он есть количество, но не положительное; определяется это количество в своей большей или меньшей величине. Чем менее действительность quantitatis positivae, тем более privation – долг и наоборот. Стяжание – обладание, долг – потеря – вот примеры quantitatis negativae!

Quantitas molis est multitudo partium totius extensi simul sumptarum. Contra vero quantitas discreta, количество раздельное, раздробленное, несвязанное est pluralitas partium, quatenus hae tanquam imitates considerantur. Тут есть и части целого, но эти части отделены: пример на это куча камней, куча песку – вот quantitas discreta. И одно общее понятие, по которому это – totum, quantum numericum, но внутренней связи непрерывной нет, одна часть от другой отделена; не по внутренней связи эти части представляются как целое, а по внешнему какому-либо взгляду. Непрерывное количество – то,

где между частями количества есть внутренняя связь. По категории качества objecta ejusdem qualittatis similia, objecta divevsa qualitatis dissimilia; здесь objecta ejusdem quantitatis, aequalia, objecta diversae quantitatis inaequalia.

Мера есть единица, коею определяется какое-нибудь количество. Очевидно, понятие единицы не в строгом смысле, а в относительном; единица есть нечто сложное, это мера для внешних величин, она сама есть нечто сложное, но приемлется за единицу, с которою сравниваются величины, будут ли они больше, или меньше нее, и определяется отношение их к этой произвольно принятой единице. А в количествах (intensivae) внутренних множественность или собрание единиц numerus audit. Все, что есть в пространстве и времени, может быть измеряемо.

Конечно, математика рассуждает и о величинах несоизмеримых; диагональ квадрата со стороною его неизмерима. Но это не значит, чтобы та и другая, в особенности взятая, была несоизмерима; и для диагонали есть мера, и для стороны квадрата есть также мера, только они в связи, в соотоошении одна с другою поставленные, несоизмеримы; а для каждой из них есть мера. Таким образом, математическое положение о величинах несоизмеримых не опровергает того положения, что все, находящееся в пространстве, подлежит мере. И во времени находящееся подлежит мере, но не пространственной, а мере преемственности. В действиях души образуются ряды (series), которые могут быть сравниваемы один с другим, следовательно, и измерять их можем. Как время измеряется принятыми единицами, мерами преемственности, так и во времени происходящие действия измеряются и часами, и днями. Ежели и не было бы механических пособий, по которым измеряются часы и дни, ежели бы и не помогало нам течение солнца, луны, звезд, и от того происходящая разновидность ночи и дня, то и тогда действия души, во времени происходящие, не перестали бы быть измеряемы; и для них есть счет. Человек, повторяющий в себе одно и то же действие или продолжающий несколько действий, одни за другими происходящих, может определить им счет. Когда

повторяем одно и то же представление 10 раз, потом повторяем одно и то же представление 20 раз, то имеем право сказать, что последнее действие продолжительнее первого. Итак, измеряются действия души нашей частными видами, и число их больше или меньше.

Magnitudo est vei finita, vel indefinita. (Indefinita не то, что infinita). Пустое пространство, не наполненное предметами, иначе сказать, в отвлеченных понятиях в уме представляемое, есть quantitas indefinita, без наполнения нечем определить его,

Время есть quantitas indiscreta. Ежели и будем делить его на части – на дни и ночи, все же нельзя представить такую границу, которая бы от другой границы отделялась, и границы, представляемые между частями времени, суть общие части между первою и второю частию. Мгновение, которым оканчивается день, есть вместе мгновение, которым начинается ночь. Так, в круге точки не суть quantitates discretae, такие части, из которых бы каждая имела свою границу отдельную; границы во всем круге сливаются, у одной точки с другою нет рассечения. Почему нельзя сказать, чтобы точки были частями линий, что бы линии слагались из точек, чтобы время слагалось из мгвовений.

Категория отношения

Самое общее свойство разума – связывать многое разнообразное в единство. Чтобы в этом действовании иметь твердые точки, при которых бы многое связывалось в единство, нужно ему знать и существенное в вещах, в их основании. Как понятия наши, правильно построяемые, находятся в связи не случайно, но необходимо должны находиться, так и предметы находятся в связи не только пространственной и временной, где могут и не зависеть друг от друга, по другим отношениям; по отношению к действиям сил поставлены в связи не только этой поверхностной, так сказать, пространственной и временной, но и в связи внутренней, необходимой, где одно действует, другое страждет, одно имеет влияние на другое, приемлет влияние, зависит от первого. Это важнейшее из отношений. Философы после рассмотрения качества и количества вещей рассматривают отношение, и Кант в таблице категорий поставляет третьею категориею категорию отношения и делит ее на 3 вида; рассматривает отношение permanentiae, immanentiae – между субстанциею и ее принадлежностями, случайностями и отношение dependentiae – зависимости, какая бывает между причиною и произведением, основанием и следствием. Когда сравниваем действия и того и другого, и действующего и зависящего, причины и действия, вводим частную категорию – категорию mutui commercii – взаимного общения, взаимного действия.

Понятие отношения общее, нежели какое дает Кант этой категории. В категории количества необходимое отношение между единым и многим, целым и частями; одно рассматривается по отношению к другому или: малое и великое – относительные понятия, и между ними есть отношение. В категории качества также встречается отношение; между положительным и отрицательным есть свои отношения, из коих происходит взаимное ограничение. Понятие отношения может обращаться на другие области предметов; по пространству и времени также может быть отыскиваемо отношение, в

пространстве внешнее отношение, по которому один предмет определяется другими, близ него лежащими; верх определяется низом, левая сторона – правою, тело определяется, поверхностию, поверхность линиями, линии – точками – и это все пространственные отношения. Также и во времени есть отношение, при последовании, например, дней и ночей есть отношение одного к другому. Так, понятие отношения слишком обще, имеет место и в других категориях. Здесь главным образом следует рассмотреть причинное отношение между вещами, каким образом происходит одно от другого.

Нужно различить эти два понятия: основание и причина – ratio, causa. Основание само в себе не есть абсолютное, предполагает далее себя другое основание; оно из таких оснований, которые служат основаниями других и сами зависят от других оснований; из них составляется ряд оснований условных. Ежели этот ряд оснований не доходит до такого основания, которое далее себя никакого не представляет, которое есть последнее, полное, удовлетворяющее всему, чему ищем основания, этот ряд ее кончен и в мыслях может далеко простираться, но удовлетвориться таким рядом причин и оснований, идущих без конца, в бесконечность, ум человеческий не может, потому что тут первая потребность – искать основания – не выполняется. Он ищет основания достаточного: и никакой ряд не заключает достаточного основания, всякое основание будет только следствием, будет предполагать другое основание. Следовательно, это беспрестанный, так сказать, отказ требованию ума, которому нужно достаточное основание. То основание, которое ни в каком отношении не имеет далее, выше себя, основания, которое не может само быть следствием, называем основанием первым, отрешенным, безусловным.

Основание не могло бы называться и основанием, ежели бы следствие его никогда не существовало.

Это имеет силу de ratione sufficients, uni versa, plena, где вместе принимается и действующая причина, и все, способствующее действующей причине к произведению. Бог, например, причина бытия мира. ГIолное основание бытия мира

есть Божие всемогущество, премудрость и воля благая – все это вместе необходимо к бытию мира. Когда есть не только всемогущество, не только премудрость, но и определение воли к бытию мира, тогда мир должен явиться в бытии. Но может быть так, что определение воли удерживается по премудрости Божественной до времени, в таком случае и мир остается только в возможности, не приводится в действительность. Причина действующая существует, причина первообразная (causa formalis), то естъ план ее, также существует от вечности, но когда такая причина – определение воли – удерживает свое действие до времени, поэтому произведение в состоянии возможности, а не действительности. Так и в произведениях существ конечных причина прежде своего произведения. Сочинитель прежде книги, которую он напишет, прежде нежели он напишет ее, возможность написать книгу, смысл для этого и другие условия могут быть гораздо прежде, но из числа условий одно – решимость написать, не отлагая, книгу, может не существовать еще при прочих условиях; тогда нельзя сказать, чтобы была ratio sufficiens – достаточная, полная причина, коею определяется действительное проявление произведения, и от того произведение остается в возможности, а не в действительности. А когда к прочим условиям присоединится и это – решительное намерение издать книгу, тогда причина будет достаточная, и произведение должно последовать.

Рассматривая причинное соотношение между вещами, нужно различать основание и причину (rationem и causam). Ratio est illud, ex quo quid aliud coquoscitur; id quod ex alio coquoscitur, rationatum dicitur. Понятие основания общее, нежели понятие причины. Основание может быть только это – principium cogitandi, ratio cognoscendi. А причина всегда относится к бытию. Об основаниях необходимо рассуждается в Логике, и в Логике закон: «Ничего не полагай без основания, ничего нельзя правильно мыслить без достаточного основания». Но Логика не рассуждает о причинах вещей. Достаточным основанием называется то, из которого объясняется все, что есть в следствии, зависящем от основания. Если только нечто зависящее не объясняется из предполагаемого основания, то

это основание не полное, недостаточное. Основание бывает непосредственное и посредственное. Непосредственное основание то, между которым и его следствием нет другого, промежуточного члена. Посредствующее (mediata ratio) – такое основание, между которым и его следствием вводится еще другое основание. Первое – непосредственное называется также ближайшим основанием, второе – посредственное – отдаленным. Несколько связанных оснований составляют ряд оснований, и этот ряд оснований или оканчивается, или может быть продолжаем без конца. Но такой ряд причин, который простирается в бесконечность, никогда не заключает в себе основания полного, достаточного, совершенного. Все такие основания, которые предполагают далее себя другое, называются условными. Но такое основание, которое не зависит ни от какого другого, называется безусловным, отрешенным, первым основанием.

Из такого общего определения различных оснований вытекают следующие положения:

1) когда предположено достаточное основание, то вместе с этим полагается и зависящее от него следствие. Это не то значит, что когда есть причина, необходимо должно быть купно с нею и следствие, или произведение. Здесь только рассматривается достаточное основание со следствием, как это в мыслях наших связывается. В мыслях основание, в следствие – соотносительные понятия; когда положено достаточное основание, тогда и следствие его полагается. В самом же бытии вещей действия причины вещей могут существовать и прежде своих произведений. Они достаточны в том смысле, что в них содержится полная возможность к произведению, но еще ожидается какое-нибудь одно условие, которым определяется произведение. Так, в действовании художника есть полная и достаточная возможность к произведению какого-нибудь художественного произведения, но недостает одного какого-нибудь условия, всего чаще решительной воли, решительного намерения привесть в исполнение свой план, осуществить свою идею. Здесь не полна еще совокупность условий к произведению дела, потому оно не является в бытии, хотя есть

в действующей причине полная достаточная возможность. Так, это положение, posita ratione ponitur rationatum, не должно смешивать с тем положением, posita causa sufficiens ponitur effectus. Так, высочайший Художник – Строитель мира от вечности обладал всем нужным для произведения мира, но могло быть в Нем одно условие к действительному его произведению, которое ожидалось, именно – определение Его Воли, потому произведение могло быть не явленным в бытии, доколе не пришло это условие – определение Воли.

Второе положение: ratio determinata etiam rationatum determinatum habet, яснее сказать: каково основание, таково и следствие, qualis ratio, tale rationatum.

Из основания объясняется следствие, необходима однородность между основанием и следствием, иначе ничего не было бы общего между тем и другим и мы слагали бы два чисто противоположные понятия в одно суждение. Основание не имеет однородности с основываемым – такое суждение, по качеству противоречущее, не может быть составлено. Тут согласия нет. Чтобы была связь, нужно нечто общее, нужна однородность по качествам. Это не то, что одинаковость по количеству: сколь велико основание, столь велико должно быть и следствие. Опыт показывает, что произведения причин, которые подходят под общее понятие оснований, в объеме своем бывают меньше, нежели причины. Так, это относится не к количеству, а к качеству. И опять, рассуждая о качестве, не надобно представлять себе так, чтобы все те качества, какие находятся в основании, переносимы были непременно и в его следствие; именно, когда рассуждаем о причине, то в причине может быть более качеств, нежели сколько в ее произведении. Произведения разумных существ бывают и неодушевленные, например, художественные произведения артиста. Не надобно понимать это положение – каково основание, таково и следствие – в таком пространстве, что все, что есть в причине, то перенесено бы было в ее произведение. Но и противного не должно принимать – что ничего из причины не бывает в произведении, иначе следствие не будет связано с причиною. Так, в художественные произведения хотя не переносится

субстанция – душа художника, но мысль его переносится, сознание ее переносится, но для сознающих существ выражается мысль, какая была в художнике – это общая связь между причиною и произведением.

3) Ratio eadem semper idem rationatum habet. Это нужно разуметь об основаниях достаточных и полных. Ежели действование основания является уже в другой и третий раз, а в следствии нечто иное, нежели что выражалось в первый раз, это значит, что и в основании сделалась некоторая перемена, или оно не одно действовало, а приняло в оное содействие другое, или само в себе имеет оскудение сил и намерений, когда говорится о свободных существах. А когда никакой перемены не произошло в основании, то и следствия будут одинаковые.

4) Posita serie rationum dependentium, ergo insufficientium,. necessario ratio sufficiens, plena sev absoluta ponenda est. Ежели для объяснения каких-нибудь последствий представляются причины еще недостаточные, неполные, то ум человеческий не может остановиться на них дотоле, доколе не найдет причины достаточной, полной. Поступанием в бесконечность, проведением ряда причин в бесконечность опровергается тот закон: не полагай ничего без основания, отыскивай освование достаточное для всего существующего. Это закон необходимый и всеобщий, прирожденный всем людям и притом не от произвола их зависящий, но необходимый, так как без него связь понятий прерывалась бы. Но если бы мы думали довольствоваться основаниями только зависящими, которые далее себя предполагают другое основание, ежели бы продолжали это в бесконечность, то не удовлетворили бы необходимому вложенному в нас закону – искать достаточное основание. Достаточное основание, которое далее себя не предполагает другого основания, может быть только безусловное. Итак, не может быть принят бесконечный ряд причин условных, как ряд причин недостаточных. Это значит беспрестанно отказывать необходимой внутренней потребности нашего мышления и познания.

Для всех этих частных положений общим служит закон достаточного основания. В логике он выражается так: nihil ponendum est sine ratione sufficienti, а в метафизике: nihil est sine ratione sufficienti. Этот закон с древних времен руководствовал всех философов, но, конечно, не ясно был сознаваем и выражаем; с первых времен служил руководством философов. Это положение: из ничего ничего не бывает и быть не может, было господствующим с древних времен, с начала систематической философии у греков, оно было у Ионийцев и у Пифагора и др.; но оно есть вид того общего закона, что без достаточного основания ничего не бывает, вид, впрочем, нечистый. Правильно было бы выразить этот закон так: a nihilo nihil fit. Но как в греческом языке сливаются понятия от и из в одном слове *ἑκ*, потому ex nihilo nihil fit. А это вело к тому, что предподагали вечную материю. Как в видимом мире, подлежащем чувствам, замечали, что все рождается из какой-нибудь материи, так и вообще выражали это касательно всех вещей, ex nihilo nihil fit. Такое выражение было не точное, не правильное, а в основании истинное; 2-й закон, что ничего не бывает без достаточного основания. В последующие времена точнее стали выражать это, например, Евклид: nihil est absque causa. Подобным образом Цицерон повторил этот закон в книге De divinatione: «Как можем сказать, что нечто последует когда-нибудь, что не имело бы никакой причины, почему бы оно последовало?» Также в письме к брату своему Квинту говорит: «Ты, защищая гадания, указываешь только на факты, на события и говоришь, что вне нужно отыскивать основания и причины событий. Дело в том, что нечто бывает, а не в том, почему бывает. Но разве может философ не искать причин?» Подобным образом говорит Эпикур в книге de fato: «Не только философы, но и физики посмеются над нами, когда скажем, что бывает что-нибудь без причины. Когда указываем на атомы, то и в них надобно отыскивать причины движения, почему они так, а не иначе движутся, и эта причина дожна заключаться в их весе – тяжести». Схоластические философы так это выражали: nihil fit sine causa. Один из них, Сварез, говорит: «Нет ничего без причины, что мы ни заключаем в Метафизику; что ни

представляем предметом Метафизики из вещей, нами постигаемых, все должно иметь причину. Как рассуждать о Боге? Бог не имеет причины, хотя и можно сказать, что Он не имеет причины вне себя, но и в Его действованиях замечаются некоторые основания, причины действования». Гален выражал это положение так: omne ens, quod fieri dicitur, habet causam suficientera. Это точнее, нежели древнее греческое положение: ex nihilo nihil fit – все, что бывает, имеет причину действующую. В новой философии особенную важность находит в этом начале великий Лейбниц, в своей Теодицее так говорит: sunt duo principia rationes: principium contradiction i s, quod dicit inter duas propositiones sibi oppositas unum veram, alteram falsam esse debere; et principium rationis determinantis, quod dicit, nun duam aliquid sine causa determinante fieri posse. Magnum isthoc principium, ubi vis locum habet, et nunquam reperietur exemplum, quod aliquid sine causa determinante fiat. В одном предложении нельзя соединять двух представлений противоположных и в одном суждении нельзя соединять двух предложений противоречущих; ежели они уже противоположны, одно из них принимается как истинное, а другое как ложное остается; и другое начало rationis sufficicientis. В Теодицее это начало так выражает: nihil fit sine ratione determinante, а в Монодологии то же понятие другим словом выражается: nihil fit sine ratione sufficiente. Последователь Лейбница Вольф старался показать различие между ratio и causa и находил неточность в выражении схоластиков: nihil est sine causa. Были некоторые разности в понятиях Лейбница и Вольфа об этом положении. Лейбниц простирал это положение на все действительно существующее; Вольф – на все возможное. В то время некоторые не соглашались с Лейбницем, придававшим величайшую важность этому началу философии.

Кларк представлял ему: «Бытие сотворенных вещей достаточным основанием своим имеет только Волю Божию, для которой уже нет другого достаточного основания». На это отвечал Лейбниц, что и Воля должна иметь побудительные причины, которые для нее служат достаточным основанием; такое произведение в самом Боге было бы несовместным с Его

совершенствами, недостойным понятия о Боге. Кларк против этого делал возражение – что таким образом введется fatalis necessititas. Он имеет слишком увеличенное понятие о побудительных причинах. Это то же, по его понятию, что гиря на весах: как на весах не может опуститься чашка, когда на ней нет гири, а на другой есть, так и в Боге, – когда есть побудительные причины, они необходимо принуждают Его действовать. Указывая на различие свободы абсолютной и условной, Лейбниц отвечал на это: «Побудительные причины не принуждают волю необходимо так, а не иначе действовать, а только располагают ее к такому действованию». Возражение Кларка поддерживал Крузий. Крузий слишком в строгом смысле принимал выражение determinants rationis, которое Лейбниц заменил другим – ratio sufficiens. Потому Крузий и думал, что из этого положения вытекает фатализм, т. е. предполагается в вещах неизменная связь причины и следствия, неизменное последование произведений от причины, где воля ничего не может переменить.

Так, начало достаточной причины особенно уважаемо было Лейбницем. Он простирал силу этого закона и на все действительно существующее: ежели что-нибудь действительно существует, то непременно должна быть достаточная причина существования. Руководствуясь этим началом, он и в действовании Божественном старался показать основание данного порядка и устройства во внешнем мире. Издавна была и другая сторона философов, на которой всего более уважали понятие независимой свободы; боясь стеснить свободу Существа Всесвободного, Владычествующего над всем, говорили, что Оно творит, что Ему угодно, но не по причинам и основаниям, а потому что Ему так угодно. Самые законы справедливого, честного, доброго, положены не выше Его, и не прежде Его, а Им установлены, Его была воля установить их. Так, Его воля выше этих законов, которые, когда постановлены, постоянно пребывают, и Она так могущественна, что эти законы, равно как и существа, по ним устроенные, может уничтожить или переменить. Так в XVII и XVIII столетиях думали Пуаре, Е. Кларк, современный Лейбницу, Крузий – современник Вольфа,

споривший с ним, Фрингель и еще некоторые другие из богословов. В наше время особенно господствует понятие безусловной свободы Божией, которая выше всех законов, в учении Этенмайера. Лейбниц не хотел ввести фатализм, какую-то особенную у Бога силу, как у язычников (Зевес в действиях своих определялся), особенную судьбу, которою бы Бог определялся в своих действиях, но основания, постоянные законы, достаточные причины для действий Его отыскивал в Бесконечных совершенствах – Божественной премудрости и благости. Бог не может быть непремудрым, неблагим. Потому Свобода Его никогда не отступает от постоянных внутренних законов, в Нем содержащихся, не отвне на Него наложенных. Итак, все, что творит Бог, добро, и Он творит только доброе. Идея добра, хотя не отвне Ему дана, а в Нем от века пребывает, впрочем, для Него Самого составляет закон, по которому Он действует свободно и самовластно, и свобода Его никогда не превращается в произвол, свойственный существам ограниченным – деспотам, в самоволие безотчетное и неограниченное. В этом, конечно, Лейбниц был прав. Другое дело – наши понятия о законах поставлять необходимыми законами и для Существа Высочайшего, – это значило бы унижать полновластие высочайшей свободы Существа Совершеннейшего. В своих понятиях мы иногда можем постигать то, что в вечных идеях Творца определено вечными законами, а иногда можем ошибаться, и особенно в частных приложениях идей доброго, справедливого, в частных случаях можем не видеть высших целей, которые сильнее и совершеннее нами сознаваемых правил. Так, это было бы превратное употребление разума, ежели бы мы понятия свои о добром, совершенном и справедливом стали обращать в законы действования для Существа Высочайшего. Но Лейбниц не выражал того. Он говорил, что в Боге высшие идеи – ведение о благом, совершенном, справедливом служат основанием Его действий. Наш долг отыскивать эти основания; это есть преимущественный долг философии – рассматривая действия существ, доходить до оснований, по каким угодно было Уму Божественному привесть в бытие существа в мире ли

теоретическом или в области нравственной. Но приобретенные нами основания, собранные нами эти законы мы не можем почесть такими полными и совершенными, чтобы их превращать в законы действования Божественного. А в нас самих должны быть сознаваемы законами действования, согласные с вечными идеями о совершенном, благом и справедливом. Когда это относится в Нем к Его существенным совершенствам, то не вводится еще фатализм. Тут нет еще порабощения чуждому какому-то велению или побуждению, а собственное устроение, устроение постоянное. Бог не есть существо изменяемое, как человек, которого произволения изменяются. Что Он делает, то делает по постоянным своим законам. Таким образом, начало достаточного основания имеет силу не только в действиях существ конечных, но и в действиях Существа Бесконечного; начало верного, доброго основания и свободы Божественной не нарушает. В Нем только одном свобода и необходимость не противоречат одна другой, а совместны, совокупно действуют. Возражали некоторые Лейбницу и его последователям и то, как же сама философия признает некоторые истины первоначальными, неудободоказываемыми, на которых уже основываются производные истины; так, сама философия говорит: начало противоречия, начало достаточной причины – аксиомы, такие положения, которых нельзя доказать. Следовательно, есть нечто sine ratione sufficiente – первое, чему нет более основания. Но это возражение не крепко. Потому что и эти первоначальные начала мыслей наших, познаний наших, не сами по себе существуют, а имеют для себя достаточное основание в Уме Божественном, из которого Творцом сообщены умам конечным, как первые начала мыслей и познаний, так для них есть causa sufficiens. В ряде только мыслей наших они составляют первые основания. Доказать их нельзя посредством выведения их из высшего. Но можем и их доказывать, указывая на влияние их, на силу их в области подчиненных, происходящих от них положений.

A ratione differt causa, ratio, ex qua existentia cujusdam alterius intelligitur., causa vocatur. Cujus existentia ex causa intelligitur. effectus dicitur. Понятие основания, общее понятие причины.

Основание (ratio) есть то, из чего объясняется сущность следствия. Причина есть то, от чего происходит и познается бытие другой вещи. Связь между причиною и действием называется связию причинною – nexus causalis. Но когда первее будем иметь в виду произведение, эта связь между произведением и причиною называется зависимостию (dependentia). Это выражение отличается от выражения immanentia. В отношениях между вещами есть nexus immanentiae и есть nexus dependentiae. Первая – immanentia – выражает связь между субстанциею и принадлежностями; принадлежности субстанции сокрываются в субстанции, впрочем, и тут субстанция служит основанием принадлежностей. А связь между произведением и причиною, называется dependentia, т. е. зависимостию произведения от причины. Дальнейшее различие причины и основания состоит еще в том, чтобы основание было достаточно для какого-нибудь следствия, к составу его принадлежат многие причины – и причины действующие, и причины способствующие – и условия, без которых не может причина действовать, устранение препятствий к действованию силы. Это все показывает, что понятие основания обширнее, нежели понятие причины.

Причины бывают главные, или первоначальные, и второстепенные. И первые всего более содействуют к тому, чтобы явилось произведение (plurimum ad producendum effectum conferunt), вторая – менее (– minus conferunt ad produc. effectum).

К главным первоначальным причинам относятся причины действующие, материальные и формальные причины, цели (causa finales). Причина действующая та, которая собственною силою производит происходящее от нее. Так, от огня пожар, от семени дерево, от отца сын. Все это причины действующие – огонь, отец, семя; и собственно не семя видимое, наружное – causa efficiciens – действующая причина растения, но субстанция в семени. Причины материальные – те, из которых что-нибудь делается действующими причинами (ex quibus aliquid producitur per causae efficienes). В собственном смысле причиною материальною называют к видимому, чувственному

миру относящуюся материю, из которой что-нибудь делается, чувствам подлежащее: медь, например, из которой статуя, воск, из которого игрушка. Впрочем, это слово употребляется в переносном отношении к умственной деятельности. И здесь различают материю и форму – то, из чего что-нибудь образуется, и тот способ, как из чего-нибудь что образуется. Так, чувственные воззрения, представления называются материею, из которой разум – причина действующая – составляет понятие.

Причина формальная есть та мысль, по которой что-нибудь делается, тот образец, по которому что-нибудь делается. Можно здесь указывать и на образцы чувственные, но и они предполагают далее себя образец, план, в мыслях содержащийся. Так, при построении дома действующая причина – строитель; материальная – камень, дерево и др.; формальная причина – план дома. При изваянии статуи художник – действующая причина; вещество – медь, дерево, составляет материальную причину; идея художника, идея о совершенстве, какое надобно выразить в известном художественном произведении, равно как предначертание средств к выполнению этой цели, предначертание плана, устроение частей произведения, имеющего быть, – есть causa formalis.

Наконец, causa finalis – представление цели содержится в уме же действующего; цель выражается им в самом деле, она является после строения, но прежде предполагается в уме строящего. Цель например, дома – удобство жить. Цель художественного какого-нибудь прекрасного произведения – та, чтобы возбуждаемо было чистое удовольствие и выражена была какая-нибудь идея.

Второстепенные причины меньшую имеют важность при устроении произведений. Для производящей силы, для действующей причины обе бывают внешними. К ним относятся causae ocasionales, instrumentales, subsidiariae cooperautes. Когда, например, рассматриваем причину книги, главная причина – сочинитель книги, а тот, кто ее напечатал – типографщик, не есть главная причина, а вторичная (causa cooperans). Случайность причины (causae occasionales), т. е. обстоятельства, при помощи которых что-нибудь совершается, –

в них нет того внутреннего основания (ratio), почему бы что-нибудь было приведено в бытие; основание это в причине действующей, в ее мысли, когда говорим о причине действующей разумной, – а это нечто внешнее, что подало повод к произведению. Так, для Ньютона падение яблока подало повод к открытию всеобщего закона тяготения. Это нельзя назвать причиною существенною, от которой бы произошло открытие закона тяготения; существенная причина – в уме Ньютона, а он только воспользовался частным случаем, который побудил его рассмотреть общий закон. Этот случай мог быть и не быть, а открытие закона могло бы последовать и тогда, когда бы не было этого случая; мог другой случай навести Ньютона на открытие закона тяготения, но так вышло, что падение яблока подало повод к рассмотрению общего этого закона. Вот причина случайная (causa occasionalis), которая хотя в самом опыте и содействовала этому прозведению, следствию, чтобы Ньютон открыл закон тяготения, но не была существенною и необходимою причиною к этому открытию; она могла быть и не быть. Случайные причины бывают вне действующей причины, хотя и служат условиями произведения, но не могут быть названы причинами действующими, формальными, материальными, а к ним прилагают свое содействие и могут быть и не быть, могут быть заменены и другими случайными причинами. Случайною причиною для изобретения стекла, как рассказывают о сидонянах, было то обстоятельство, что не по намерению их, а неожиданно для них сделалось: действием огня селитра слилась с песком, и образовалось стекло. Могло этой случайности и не быть, этот случай не необходим был для сидонского изобретателя, мог и другой случай подать повод к изобретению стекла, главная причина была в уме его, воспользовавшемся случаем, который, начавши случаем, пошел далее. Или яснее при объяснении происхождения философии указывали на некоторые случаи; удивление, возбужденное стройным течением звезд небесных, как полагали Платон и Аристотель, было причиною происхождения философствования. Это не было главною, существенною, внутреннею причиною, а причиною только

внешнею по отношению к главной; главная причина – стремление к Бесконечному и желание согласить явления конечного мира с законами Бесконечного, с потребностию Бесконечного. Это глубже, это causa efficiens философствования, т. е. ум, стремящийся к бесконечному, и потребность объяснить конечное чрез Бесконечное – причина существенная и необходимая, а удивление было поводом к тому, чтобы была приведена в действование эта сила, – таким поводом, который мог замениться и другим.

К второстепенным причинам относится орудная causa instrumentalis – та причина, которая не собственною силою содействует к произведению, но предполагает необходимым действование causa efficientis и служит ей пособием. Орудная причина опять вне действующей причины и зависит от ее распоряжения, ею управляется, не сама собою действует, а действующею силою приводится в содействие; перо – орудие в руках пишущего, строительное орудие – в руках строющего. Собственно орудными причинами называются неразумные вещества. Назвать, например, орудием воли члены тела – это будет собственное означение; возбуждается, например, в душе желание идти, она приводит в движение орудие – ноги, и это в собственном смысле. А ежели сказать так, что возбуждается в душе намерение размыслить о чем-нибудь, и в этом орудием служит сила мышления: это было бы уже не собственное означение. Так, орудными причинами собственно называются неразумные, механические причины; конечно, и они имеют свою силу, но не действуют своею силою, как causa efficiciens. Ничего нет без силы, все имеет какую-нибудь силу, физическое существо имеет какую-нибудь силу, но для образования того произведения, какое предположено, орудные причины приводятся в движение не своею силою, а силою действующею.

Общее наименование орудных причин – причины вспомогательные, и они в собственном смысле относятся к причинам разумным, хотя это выражение прилагается к причинам неразумным. Тут есть и побуждение изнутри, побуждение из себя – помогать главной действующей причине. Действующая причина принимает услуги, содействие

вспомогательной причины и подчиняет его главному своему действованию, но есть во вспомогательной причине из себя действование. В собственном смысле causae subsidiariae называются из себя действующие причины, соединяющие свою силу с силою главной действующей причины, которая ими пользуется. Так, советник есть вспомогательная причина главного начальника, помогает ему своими советами – causa sabsidiaria; так и союзное войско – тут есть действие из себя, которое, впрочем, подчиняется действованию главного вождя, ведущего войско. Есть причины cooperantes, quod tantum simul cum causa primaria agunt. Язык телесный, содействующий этим способностям, можно назвать Instrumentalis causa.

Эти же вспомогательные причины называются подчиненными – subordinatae. Есть, впрочем, причины равночинные – coordinatae, рядом действующие, те, которые не зависят от взаимного управления одна другой, а зависят только от управления высшей причины. От главного строителя зависят работники, плотники, каменьщики, и они по отношению к нему subordinatae causae, но по отношнию друг к другу coordinatae.

Когда смотреть на ряд причин подчиненных, можно различать разные члены этого ряда: причины непосредственные – ближайшие и дальнейшие – посредственные и, наконец, причины последние. Так, в ряде рождений отец и дед – ближайшие причины поколения; дед уже более отдаленная, занимающая среднее место между непосредственною – ближайшею и самою отдаленною. Последняя причина та, которая в одинаковом действовании целого ряда членов, в отношении определяется другою причиною; впрочем, в другом отношении может определяться высшею причиною, и тогда она будет условною причиною. Ежели никакою причиною ни в каком отношении не определяется, будет причиною безусловною, отрешенною, от которой получили бытие условные причины. Так, первые прародители рода человеческого по отношению к потомкам своим в смысле одинакового физического действования – физического рождения – составляют последнее звено. Но не могут назваться последнею отрешенною причиною, потому что виною бытия их есть Творец. Но Его действование

не одинаково с действованием прародителей и потомков – детей, внуков и т. д. Здесь физическое рождение, а там творение. По отношению к причинам ближайшим и отдаленным известно положение философское: причина условной причины есть вместе причина ее произведения. Это положение надобно разуметь о причинах существенных произведений. Много может быть в дальнейшем произведении такого, что уже привзошло при раскрытии жизни от других причин, а не от первоначальных причин, но это будет привходящее, а тут надобно иметь в виду существенное; что усматривается например, в ряде рождений, есть то, что свойства существеннейшие передаются от одной причины к другой, от этой к следующей и т. д. В этом смысле – в передании существенных свойств, конечно, последняя причина условная есть причина произведения и тех членов ряда причин, которые в этом ряду отстоят на сто степеней. Существенно человеку рождаться с душою разумно-свободною и телом органическим; передаяние этих свойств не зависит только от ближайших причин – родителей и дедов, но и от последней условной причины – от праотца. Даже есть наросты – навыки, обратившиеся в природу, которых хотя нельзя назвать существенными по первоначальному творению, которые во времени привзошли, но крепко связались с существенными свойствами и споспособностями; и они передаются от одного члена к другому и т. д. Отсюда извращение первосозданной природы, душевных сил, омрачение ума и развращение воли от первой условной причины – праотцев переходит на весь род наш. В этом смысле – в передаянии свойств существенных и даже некоторых навыков, обратившихся в природу, сросшихся с естественными способностями – causa causae conditiotae est etiam causa causatae. Но не мало есть таких привходящих свойств, которые не передаются неизменно необходимо чрез весь ряд причин. Таковы, например, от собственных трудов, усилий зависящие состояния – состояние образованности, упражнение в той или другой добродетели; это такие свойства, которые не зависят существенно от природы первого члена в ряду причин, а к ним необходимо приложены усилия свободы. Так, они не передаются от одной причины к другой.

Еще по отношению причин к произведениям различаются причины, непремено определяющие произведение (decisivae), и причины, не вводящие этого непременного определения. Первые имеют место особенно в существах физических, вторые главным образом усматриваются в существах свободных и в действиях свободных. За вспышкою пороха необходимо следует выстрел, ежели нет к тому препятствия. А за каким-нибудь нравственым побуждением и желанием привести в исполнение, нравственное дело не следует необходимо. Свободен человек воспользоваться побуждением нравственным или воспротивиться ему, противодействовать.

Наконец, по отношению к различным царствам мира причины разделяются на многие виды. Главное из сих – деление мира на две половины: на мир физический и нравственный; и тут могут быть или причины физические, или духовные вообще, не в собственном смысле нравственные. Причины физические суть причины движения, действующие по основным законам природы; таковы причины механические, химические, органические. Духовные же причины, в душевной деятельности сокрывающиеся, могут быть делимы на разные виды; есть причины логические, т. е. сила мышления и ее законы; есть причины нравственные, т. е. сила свободы или ее хотения; и как привходящие, не определяющие, а только склоняющие, располагающие – motiva – возбудительные причины, которые по отношению к действиям служат причинами случайными, т. е. действия могут последовать и не последовать от них. Могут быть различаемы причины искусственные – художественные, эстетические идеи у поэтов и художников.

Есть в Онтологии общие положения касательно действования причин. Так, главный закон причинности, сходный с законом достаточного основания, тот omne, quod fit, causam sui habere debet. Иначе его выражают: quod est, quod oritur, causam sui habere debet. Общее положение: omne, quod fit, causam sui habere debet – нет ничего без причины. Подобно как в мысленной деятельности необходим закон rationis sufficicientis, не можем мыслить без достаточного основания, так и в порядке вещей ничто рождающееся, бывающее не может быть без

причины. В самом деле, ежели бы приняли что-нибудь рождающееся без причины, надлежало бы погрешить против первого логического и вместе метафизического начала – противоречия; противоречие вводилось бы в самое положение: что-нибудь рождающееся, бывающее, бывает без причины. Когда что-нибудь само себя родило без содействия причины, тут два противоречия. Родилось – значит не существовало, потому что родилось; родиться не что другое значит, как не быть прежде, а потом прити в бытие. Сущее и несущее в одном понятии сливаются. Этот закон: omne, quod sit, causam sui habere debet – имеет силу касательно всех конечных вещей, которым принадлежит To fieri – это бытие, начинающееся во времени, изменяющееся во времени и могущее окончиться.

Второе положение: iidem effectus easdem causas supponunt. Как о достаточном основании заметили, что каково основание, таково и следствие, так и о причинах существенных по отношению к существенным их произведениям то же должно сказать: какова причина, таково и действие. Нельзя этого сказать о причинах второстепенных, случайных, орудных, вспомогательных, но относительно существенных причин, где причина дает из себя что-нибудь в произведение – или силу, или вещество, или мысль, это положение имеет полную силу: какова причина, таково и действие по передаянию существенных свойств. Опыт достаточно подверждает это метафизическое положение. Рассматриваем ли передаяние свойств физических существ или передание свойств душевных, сил и способностей, везде видим постоянное сохранение рода. И физическим существам свойственно продолжать свой род, т. е. в неделимые от них происходящие передавать свои существенные свойства. То же в существах самосознательных, друг от друга происходящих: один род размножает себя в тех же существенных свойствах, кои принадлежат и первым неделимым того рода. Каковы родители, таковы и дети по существенным свойствам, каково семя, таково и растение от него происходящее, по существенным же свойствам и т. д. Так это говорится о существенных, действующих причинах. Но не может быть это отнесено к другого вида причинам, где

вмешивается случайность. На основании этого положения: qualis causa, talis effectus, или, как строже его выражают: qualis causa univoca, talis effectus, – составлено и то обратное положение: iidem effectus, easdem supponunt causas. Когда повторяются одни и те же произведения или в различных родах существ видим произведения одного и того же рода, имеем основание заключать, что и причины были одного и того же рода. Это называется principium causarum analogarum.

Впрочем, это положение может оставаться или несомненно достоверным, или только правдоподобным. Где точно можно видеть, что произведения того же рода, там можем говорить, что и причины того же рода; а где видим только сходные произведения, следовательно, и причины были сходные, там это можем утверждать только с правдоподобием, но не с решительною, несомненною достоверностию, потому что привходящие причины могли внести в произведение нечто такое, что отнесем к главной, существенной причине. Так, при рассмотрении намерений и происходящих от них действий, можем с правдоподобием делать заключение, что для одинаковых действий были одинаковые намерения; но нельзя сего сказать с решительною достоверностию, ибо можем не осмотреть всего ряда причин, как содействующих, так и вспомогательных, от чего могла произойти перемена, нечто новое, не то же, что замечается в одном, то же и в другом. Например, когда делают заключение об обитателях звезд и планет небесных, основываясь на рассмотрении нашей земли, то заключение правдоподобно только, но не имеет несомненной достоверности. Так, находили сходство между землею и планетами, ближайшими к земле, в одной солнечной системе находящимися, находили, например, то сходство, что, как земля непрозрачное тело, освещаемое светом солнечным, так и планеты освещаются светом солнечным, следовательно, непрозрачные тела; как на земле все низшее служит высшему, физическое – духовному, цель физического царства в человеке, так же должно быть и в сходных с землею телах небесных, и на них существа нравственные должны быть обитателями. Такое заключение имеет правдоподобие, но не достоверность

несомненную. Еще вдревле говорили Орфей и Пифагор, что на луне есть города и жители, потом это же повторяли в разные времена. А новейшие наблюдения показали, что это невозможно. Из них открылось, что на луне не может быть растительности, потому что там поверхность изрыта вулканическими извержениями, нет места рекам, следовательно, питанию и прозябению. Этим прежняя гипотеза подрывается, между тем общее положение, физическое, служит для нравственного, этим не подрывается. Время наших наблюдений не есть время полной истории всемирной – что было прежде и что будет после, этого не знаем. А может быть этот закон: физическое для нравственного – удовлетворен, когда необитаемые небесные служат для других, на которых есть нравственные существа. Конечно, большая должна быть осторожность в сличении произведений и в выведении заключения к причинам этих произведений. Где ясно видим, там можем делать заключение о причинах с достоверностию, и потому положение остается верным в строгом своем выражении: iidem effectus easdem causas supponunt. А где есть только некоторое сходство, а не тожество, не совершенное сходство, там можно ошибиться в заключении к причинам. Так, в определениях судебных законов предоставлено прибегать к заключению от произведений к причинам, от наружных действий к намерениям душевным, от наружных преступлений к преступным намерениям. Но во всяком случае с несомненною достоверностию нельзя сказать, чтобы всегда одинаковые наружные действия разрушительные – убийства, похищения – происходили от одинаковых преступных намерений.

Первые два положения: omne quod oritur causam sui habere debet, qualis causa, talis effectus – относятся к качеству іпричин. Третье положение не к существу, а к количеству: effectus respondet suae causae, – in effectu non plus est, quam in causa. Это положение разуметь надобно относительно существенных качеств произведения, а не относительно бытия. В бытии разность между причиною и произведением уже в том, что одно – причина, без которой не может быть произведено, одно prius, другое – posterius – произведение. Поэтому в одном понятии не

могут сливаться причина и произведение. А относительно качеств существенных – справедливо, что в произведении не может быть более, нежели сколько в причине. Ежели скажем: в произведении есть нечто лишнее, такое, чего нет в причине; в мире есть зло, которого нет в причине его – Творце, – на это должно отвечать, что зло не есть нечто существенное, а negatio realitatis, отрицание того существенного, что дано Творцом. Отрицание существенного закона, данного воле, есть нравственное зло; последующее от того отрицание гармонии, стройности жизни, иначе сказать, расстройство жизни есть зло вообще; зло физическое – расстройство состава. Некоторые из философов так понимали это положение о соответствии произведения с причиною, что говорили: не может быть в произведении менее, чем в причине. Ежели разуметь достаточное основание, то можно сказать, что в Боге и сила, и премудрость, и определение воли есть достаточное основание бытия мира; сила Его беспредельна, и воля беспредельна и хотя полагает пределы, но не себе, а произведению. Ежели допустить, что в произведении не может быть менее, нежели сколько в причине, то и выходит, что мир должен быть бесконечен. С этим положением нельзя согласиться. В строгом смысле приняв его, Ксенофан и вывел из него такое следствие, что не может быть рождения, происхождения (ortus, γένεσις), все – одна Субстанция. Ежели будет предположено происхождение, то здесь могут быть два только случая: или происходит однородное из однородного, или различное из различного. В первом случае нет места происхождению – предполагается уже разность в том, что одно произведение, другое причина. Остается другой случай предположить разность – non eadem – производящее и производимое предполагают эту разность, но это противно будет тому началу, что произведение равно причине, в произведении не может быть ни более, ни менее, как в причине. Этим доказывал Ксенофан невозможность происхождения. Но в истинной философии должно принимать во внимание сродство, соответственность произведения с причиною, и с другой стороны – разность. Так, в рассуждении отношения всякого произведения – мира к своей причине

очевидно, что причина Его Ens Realissimum, обладающее всею полнотою существенностей, а о мире не можем сказать, чтобы была в нем вся полнота существенностей, чтобы в Виновнике ничего не было, чего нет в мире. Следовательно, не можем сказать, что столько в мире, сколько в Высочайшей его Причине. Ежели примем, что сколько в причине, столько и в произведении, то каждая часть мира – каждое физическое существо, каждое разумное существо, которое так же, как и целое, есть произведение Бесконечного, должно будет вмещать в себе столько, сколько в причине; конечно всего мы объять не можем, но часть в мире объять можем. Ежели бы допустили, что в произведении не может быть менее, нежели сколько в причине, то должно бы было перенести на тварь характер бесконечности, который в Производителе Творце. С этим положением, что не может быть в произведении менее. нежели сколько в причине, согласиться нельзя.

Четвертое положение: Posita causa qua causa effectus poni debet et effectus qua effectus sine causa poni non potest. – В мыслях предполагается одно с другим необходимо связанным – причина и произведение. Ежели бы не представляли в мыслях произведения, то не было бы основания, почему бы причину называть причиною. А в действительном бытии произведение может быть позже причины своей; болышею частию так бывает. Для того и прибавляется posita causa qua causa, т. е. causa plena, sufficienti ratione posita sequitur effectus. Так и в том высшем отношении всего существующего к Бесконечному, когда будем представлять во всей полноте причину мира, т. е. совмещать в одном понятии не только силу и премудрость, но и определение воли, то не может не следовать произведение – мир.

Составляют и обратное этому положение: sublata causa tollitur effectus. И это положение имеет свою истинность, ежели только правильно понимать его, то есть, когда бы вовсе не было причины, тогда не было бы и произведения. Но очень может быть то, что причина есть, существовала и действовала и привела в бытие свое произведение и потом бытие ее прекратится, а произведение еще остается. Это можно видеть в

рождениях вещей физических. Физическое какое-нибудь существо небессмертно, на время живет и действует и рождает подобное себе; сообщив жизнь произведению, само прекращается, сливается, так сказать, в общий состав мира. На это не простирается положение: sublata causa tollitur effectus. Конечно совершенного уничтожения нет и физическое существо передает в свое произведение нечто из себя – свою силу. Так, когда прекращается бытие его, как отдельной субстанции, нечто от него остается, переданное произведениям.

Далее пятое: causa effectus tanquam praecedens cogitari debet. Различали философы два вида этого быть первее: prius respectu ordinis, prius respectu temporis. В первом смысле причина всегда предшествует своему произведению. Во втором смысле надобно различать причины: как causae immanentes и как causae transeuntes. Причина immanens – неразрывно внутренно соединенная со своим произведением, есть субстанция. Так, в отношении субстанции к ее принадлежностям нельзя различить момента времени, когда бы субстанция была прежде принадлежащих ей существенных свойств, первоначальных сил, но современна им, во все время с ними соединена.

Следовательно, нельзя говорить, что здесь causa est prior – accidentibus suis respectu temporis, она современна с ними. Но где нет этого внутреннего неразрывного союза (immanentia), где принадлежности внутренно пребывают в своей субстанции, там и по времени причина прежде своего произведения.

Шестое: Ad certum effectum producendum plures concurrent causae. Во всех конечных существах всякое произведение, т. е. существо ли конечное, количество ли этого существа, состояние ли какое-нибудь, – всякое произведение совершается взаимным действием нескольких причин. Оно основывается на понятии о связи мира. Мир есть совокупность многих существ, между собою связанных; между всеми ними есть взаимодействие. Таким образом, произведения, от них происходящие, совершаются действованием нескольких причин. В конечном мире всякая причина не есть причина, ничем не ограниченная. Ежели бы в мире была причина, ничем не ограниченная, то

можно было бы представить произведение ее одной. Но в мире все связано, ограничено действованием смежных причин; таким образом, причина не одна действует на произведение, а ей содействуют другие. Этим не разрешается различие между причинами главными и второстепенными. Есть одна главная и есть несколько содействующих причин. Но в конечном мире нельзя представить, чтоб одна причина без влияния других причин произвела какое-нибудь произведение; все действует в связи, во взаимном ограничении, потому действующие причины (c. eff), совершая свои произведения, приемлют нечто от действия других причин, поставленных вместе.

Наконец, последнее положение: нет в мире безусловно последней причины для ряда условных причин; ряд причин идет в бесконечность. Но говорить, что ряд причин условных идет в бесконечность, значит отвергать законное достоинство основания, достоинство причин, потому что всякая из подчиненных, условных причин есть вместе и произведение, зависящее от другой причины, не имеющее полноты бытия в себе, а зависящее более от других причин. А то, что производится другими причинами, что есть само произведение, не может быть названо достаточною причиною. Следовательно, здесь достаточная причина бытия вещей была бы отвергаема, когда бы стали продолжать ряд условных причин в бесконечность.

В состав четвертого выпуска Лекций Философии Ф. А. Голубинского войдет его Рациональное Богословие, которое было издано в 1868 году под редакцией покойного протоиерея В. Г. Назаревского.

Метафизическая психология

Возобновляя печатание «Лекций Философии» покойного профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского, редакция «Чтений Общества Любителей Духовного Просвещения» вслед за появившимися на их страницах в 1884 – 1886 годах первою и второю частями Метафизики Феодора Александровича – Онтологией, или Гносеологией, и Умственным Богословием – согласно с системой читанного покойным профессором курса, дает место третьей его части, именноУмозрительной Психологии.

Для ее воспроизведения редакция пользовалась записями за устными лекциями Ф. А. Голубинского следующих студентов Московской Духовной Академии: А. Смирнова (VIII курс), С. П. Зернова и А. Троицкого (XIV). Основным же текстом лекций Психологии был тот, который был напечатан покойным протоиереем В. Г. Назаревским в 1871 году в журнале «Душеполезное Чтение» и затем был выпущен отдельной книгой под заглавием «Умозрительная Психология. Чтения профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского. Записаны со слов его студентом академии XIV курса (ныне Московский Трифоновский протоиерей) Владимиром Назаревским и другими. Москва, Университетская типография (Катков) 1871г.». Это издание, как и первое издание Умственного Богословия, стало библиографической редкостью.

Умозрительная психология

Введение

Место Психологии в Метафизике. После учения о Боге ближайшим предметом метафизического исследования представляется душа человека.

Все условливаемое в бытии своем Существом Абсолютным распадается на две половины, из коих одна имеет ближайшее отношение к своему началу и, так сказать, внутреннее и собственнее отображает в себе его подобие, нежели другая, – это мир духовный и мир физический. Первый потому ближе к своему первоначалу, что в нем превосходнейшие и лучшие его свойства выражаются так, как собственность, иначе сказать, с усвоением и сознанием. Свойства же Божии двоякого рода: одни относятся к бытию и сущности, другие – к духовному действованию. В духовном мире вообще и в душе нашей в частности открываются и те и другие, а в физическом мире только некоторые, принадлежащие к бытию. Если и в этом последнем отражаются духовные свойства Божии, то не внутренно; т. е. физический мир носит их не в себе, но только на своей поверхности, отображает их на своем гармоническом устройстве. Напротив того, в душе человеческой, как и во всем духовном мире, они открываются не только как чужие, принадлежащие Творцу и Устроителю миров, но как бы собственные. Итак, поскольку мир духовный превосходнее, выше и ближе к своему первообразу, чем мир физический, то естественнее философское исследование о мире конечном и сотворенном начать непосредственно после учения о Боге с души человека. Потому от Умозрительного Богословия мы непосредственно переходим к Метафизической Психологии.

Отношение Умозрительной Психологии к Эмпирической. К природе души относятся не только действия, перемены и состояния ее, преходящие во времени и подлежащие наблюдениям внутреннего чувства или сознания, но есть в ней нечто основное, постоянное, чего из опыта и одним чувством внутренним исследовать нельзя. Есть в ней силы высшие, есть субстанция их, есть отношения ее к жизни вечной, к Существу

Бесконечному. О свойствах и явлениях первого рода свидетельствует опыт, и потому они составляют предмет Психологии Эмпирической, имеющей своим источником чувство внутреннее, ибо оно, как сказали мы выше, только уловляет перемены и состояния души, преходящие во времени. Но как свойства высшие, глубочайше скрытые, так сказать, соприкосновенные вечности, никакому опыту не подлежат, то должна существовать высшая сила, которая их объемлет. Сия сила есть дух, или ум, которая не есть только способность рассматривать явления и отношения вещей, как утверждают эмпиристы, но он есть способность все возводить к Бесконечному. Посему и познания, почерпнутые из сего источника составляют предмет Психологии Умозрительной.

Итак, что такое Психология Умозрительная? Она есть та часть Метафизики, которая, наблюдения внутреннего чувства или акты нашего сознания возводя к идее о Бесконечном, исследует, какое сходство и подобие, какое соотношение и связь имеет дух человеческий с Существом Абсолютным.

Входя в ближайшее рассмотрение поставленного выше вопроса, мы находим, что союз души с Творцом рассматривается здесь не в нравственном отношении (это предмет этики), а как предназначенное человеку по его природе общение души с Виновником ее бытия и Первообразом ее сил и действия их. Когда рассматривается сущность души, то здесь психология имеет предметом сообразность оной со своим началом, а при рассмотрении бытия души, преходящего во времени, открывает то, какое отношение, в каком периоде жизни душа имеет к своему началу. Таким образом, почти никогда не должно выпускать из вида Существа Бесконечного, идеи о Нем и отношения к Нему всего конечного. Это потому, что главный предмет всей вообще Метафизики есть Бесконечное Существо, рассматриваемое как в Самом Себе, так и в Своем проявлении. Иначе Метафизика не имела бы единства. Как в природе все течет из одного начала, так и в исследовании законов ее лучший порядок есть тот, если все объясняется из одного начала. Все, что есть в душе истинного, коренного, все те силы души, которыми она возвышается над

влечениями чувственности, над ограничениями пространства и времени, составляют предмет Метафизики, потому что эти силы уподобляют ее Божеству, поставляют ее в необходимую связь с Высочайшим Существом.

Можно, например, и не имея в виду Существа Бесконечного, мыслить о действиях души, относящихся к миру чувственному, о чувственных познаниях, о страстях души, сих прикреплениях, так сказать, к существам конечным и проч. Но это не есть предмет Умозрительной Психологии, а Опытной. Глубочайшие же, вечные основания души, высшие силы и законы ее объясняются только из того, как она сообразна с Существом Бесконечным и как к Нему относится. Посмотрим ли на сущность души – здесь коренные свойства суть самостоятельность, простота, или невещественность; посмотрим ли на другие высшие силы души – здесь заключаются превышечувственные познания, начала познания, сила идей; обратим ли взор на бытие души – здесь к Метафизике относится то, какое ее происхождение, какое значение в настоящей жизни и какое предназначение ожидает ее в будущем. Все сии предметы объясняются только из сходства души с Существом Бесконечным и отношения к нему. Потому душа имеет самостоятельность, что есть образ Самостоятельного; потому имеет духовность, что есть образ чистейшего Духа; потому может знать нечто высшее, нежели явления мира чувственного, сокровенные во внутренности законы природы и самой себя, что носит образ Его ведения; потолику она может силою свободной воли, по побуждению практического ума исторгаться из чувственных пожеланий и влечений, поколику имеет образ Существа Свободнейшего и Всеблагого. Посмотрим на периоды жизни души – мы не можем объяснить себе начала ее, если не знаем, что она от Бога, что высшее в ней от Бога, не будем разуметь, что значит ее здешняя жизнь, если не будем знать, к чему она предназначена и к Кому она влечется. Итак, все сии важнейшие проблемы, входящие в Психологию, объясняются только из сходства души с Бесконечным.

Источники Умозрительной Психологии. Излагаемая нами наука почерпает свои познания из двух источников: 1) из свидетельств нашего сознания, или внутреннего чувства, и 2) из идей ума нашего о Существе Высочайшем. По первому источнику Умозрительная Психология сближается с Эмпирическою Психологией. Но в этой последней опыт внутреннего чувства, данные нашего сознания, есть главный источник познаний, разум же, подводящий частное под общее, служит только пособием опыту. Впрочем, сознание не может быть устранено в деле приобретения познаний и для Метафизической Психологии, потому что оно, как первый и ближайший свидетель всего того, что совершается в душе нашей, замечает различные проявления сил ее. Но нужно довольно долгое время наблюдать изменяющиеся явления духа нашего, чтобы затем можно было исследовать то, что за ними сокрыто, что в душе есть глубочайшего, внутреннейшего, основного. Мы не обладаем непосредственным и полным созерцанием глубочайших сил души нашей, при котором мы могли бы вдруг, одним взором обнять все то, что в ней есть по природе и чем мы предназначены быть. Сознание (conscientia sui ipsius), как чувство внутреннее, отражает только временное бытие ее и его феномены, но оно только тогда было бы самосознанием, когда бы в нем отражалось и бытие души, возвышающее ее под ограничениями времени. Должно предполагать, что человек был способен к сему, когда еще не был увлечен и поглощен временным, дышал, так сказать, духом вечности. Но в настоящем состоянии ему нужно доходить до познания высшего и глубочайшего в душе чрез познание низшего, от свойства явлений заключать к их причинам, от рассмотрения общих у всех людей состояний к невидимой природе души человеческой. Что мы не имеем непосредственного и полного созерцания всех сил души, это подтверждает история психологии. Чем более утлубляются в различные явления психические и действия души, тем более в них открывают проявлений существенных ее сил. Самое необходимое, что принадлежит душе, конечно, известно было и в древности, но это известное далеко было не все. Так,

например, действия высших познавательных сил человека были исследованы с течением времени. И чем более человечество, по мере движения истории вперед, развивало и совершенствовало свои познавательные силы, тем полнее становилось сознание процессов их деятельности. В жизни и деятельности души скитание ее по предметам чувственным, изменяющимся и преходящим, предшествует тому, чтобы всмотреться ей в самое себя и разгадать неизменяемое и непреходящее бытие свое. Так, сознание временного бытия души, иначе сказать, изменяющихся явлений ее и действий, предшествует раскрытию в нас самосознания, обнимающего высшее, субстанциальное, вечное бытие души; таким образом, наблюдение внутреннего чувства над действиями и состояниями души составляет необходимое пособие не только для эмпирической, но и для метафизической Психологии.

Но данные нашего внутреннего чувства не есть главный и единственный источник науки нашей, потому что в ней рассматриваются не те многообразные проявления сил души человеческой, где с существенным смешано случайное, с вечным преходящее, а сущность ее, как существа Богоподобного. Так, множество разновидных примесей, открывавшееся вместе с влечением души ко злу, как последствие его, разнообразные направления страстей и тому подобные феномены психической жизни, заслуживая внимания Психологии Эмпирической, не должны иметь места в Метафизической, потому что не относятся к истинному существу души. Если же эта наука рассматривает и действительную жизнь души, протекающую в настоящем временном периоде ее бытия, то и здесь она имеет своею задачею раскрыть существенное, первоначально предназначенное душе отношение ее к Существу Бесконечному, а не множество случайных явлений действительной ее жизни. В душе есть много таких действий, которые порождаются вследствие взаимообщения ее с предметами внешними, чувственными; но одно внутреннее чувство, оставленное самому себе, во множестве их не может отличить те, в которых выражаются вечные свойства души; отличить эти свойства можно не иначе,

как применяя действия души к идее о Бесконечном. Когда уже развиты некоторые частные понятия, проясняющие и выражающие сию идею, то можно сличать их с действиями и силами души и таким образом видеть, есть ли в сих последних сообразность и сходство с идеею Бесконечною и если оно есть, то это и составляет предмет Рациональной Психологии. Таким образом, ум, носящий в себе идею Абсолютного, необходомо должен быть высшим источником Умственной психологии, как бы высшим светом, которым должно освещать наблюдения внутреннего опыта и из них отделять и избирать то, в чем выражается сообразность души с Существом Бесконечным, что принадлежит к первоначальному, основному и неизменяемому ее бытию.

Части Умозрительной Психологии. Рациональная Психология состоит из двух главных отделов. В первый – входят исследования о сущности души и высших ее силах, во второй – учение о происхождении и разных периодах ее бытия. Таким образом к первому отделу относятся учение о 1)субстанциальности души, 2) невещественности и 3)высших силах и совершенствах души в уме, сердце и воле. Во втором отделении исследуется: а) первоначальное происхождение души, б) значение ее настоящей жизни и с) жизнь будущая или бессмертие души. Таков состав Метафизической Психологии.

Польза Умозрительной Психологии. Метафизическое исследование природы и сил души имеет великую важность как в теоретическом, так и в практическом отношении. В первом отношении весьма полезно и необходимо внутреннее упражнение в познании духа, углубление его в самого себя. Без самопознания нельзя познать ни Бога, ни внешнюю природу. Все живые познания о духовных свойствах Божиих почерпаются из деятельного познания высших сил души, в которых отпечатлен образ Божий; высочайшие совершенства Премирного Существа: всеведение, премудрость, благость, правосудие и т. п. не иначе могут быть познаны, как путем самопознания. «Бог для того создал человека богообразно, чтобы последний представлял Его человекообразно», – верно сказал Якоби. Тем же путем познается и во внешней природе

то, что есть в ней высокого, превосходнейшего, в чем отражаются совершенства Божественные. В уме, в его идеях, хранится ключ к уразумению природы, или, как выражается тот же Якоби, те гласные буквы, с помощью которых можно читать поучительные письмена ее и без которых остаются в ней одни только согласные – немые буквы.

Но Рациональная Психология, как наука философская, имеет особенное значение в практическом отношении. Она открывает сильнейшие побуждения к исполнению обязанностей в отношении к Богу, ближним и самому себе. Открывая в себе ближайшее подобие Божества, уверяясь, что душа произошла от Бога и предназначена к соединению с Ним, мы животворно возбуждаемся к тому, чтобы любить Бога, как Отца, приближаться к Нему подражанием и исполнением Его воли и стремиться к соединению с Ним. А это чувство любви и благоговения к Первообразу распространяется и на образ Его, как говорит это Клодиус: «Каждая душа люби и почитай Бога в себе и других». Божественное в жизни людей бывает так скрыто под дикими, если так можно сказать, наростами, что весьма трудно узнать оное в наших ближних. Но Умозрительная Психология, открывая Божественное в душе каждого человека, учит нас не судить о ней по краткому времени, в которое мы обращаемся с ним, но по вечному достоинству души, которая имеет происхождение от Бога и разными путями ведется опять к соединению с Ним; учит уважать во всех ближних наших живой образ Божества, любить их, как детей Высочайшего Существа, оказывать пощаду и снисхождение к их недостаткам и надеяться возвращения их на путь духовного совершенства. Наконец, обращаясь к самим себе, мы побуждаемся уважать в себе богоподобные силы и законы, возвышать свой дух над всем ограниченным, давать ему истинное направление, сообразное высокому его достоинству, сожалеть о своих недостатках, очищать в себе образ Божий, взыскивать, так сказать,

Бога в самих себе. В школе Пифагора самопознание, впрочем, более нравственное, углубление в самого себя было основою для жизни и для нравоучения. Конечно, Пифагорейское

учение требовало знать более, чем то, что составляет содержание Умозрительной Психологии, оно требовало рассмотрения недостатков, болезней и зол души человеческой, которое, по этому учению, должно было руководить к открытию совершенств души, высших способностей и потребностей ее. Пифагор внушал ученикам своим заботиться об очищении души от приросших к ней зол, о раскрытии и укреплении добрых семян, вложенных в нее. Но познание зол души можно представить частному наблюдению каждого, и указания на это имеют также место в Опытной Психологии и Нравственной Философии. Собственно же предмет Метафизической Психологии составляет познание совершенств души, ее богообразных элементов. А раскрытие этих лучших сторон души необходимо для познания ее недостатков и болезней. Чем яснее будем сознавать истинные свои потребности и высшую цель, представляющуюся нам, тем очевиднее будут раскрываться недостатки нашей природы, расположения и стремления воли ко злу. Чем ниже представим себе назначение человека, задачу его жизни, тем менее будет заботы о недостатках души. Нечего бояться самомечтания и гордости от того учения, которое представляет в высшем свете прирожденные силы души с совершеннейшими их стремлениями и потребностями. Самомечтание и гордость происходят не от учения об истинном достоинстве души человеческой, а от излишнего уважения к своему индивидуальному, ограниченному и к своим мнимо высоким свойствам и действиям. Истинно же высокие потребности человека, дарованное его природе превосходство и достоинство – не наше, это вверено душе от Виновника ее бытия. Так, нет основания гордиться ими, напротив, должно смирять нас сравнение действительного нашего состояния с высоким нашим назначением, которому мы оказываемся неверны.

У древних, в особенности греков, наука самопознания пользовалась величайшим уважением. Изречение: γνῶθι σεαντόν – познай самого себя, – написано было на портике знаменитого Дельфийского храма. По высокому уважению к

сему изречению верили, что оно вышло из уст какого-либо бога; многие из главных греческих мудрецов, в особенности Сократ, имели его любимым правилом жизни.... Обращаемся к прошлому Метафизической Психологии.

История Умозрительной Психологии. Обозревая ход и успехи ее от первого ее происхождения до наших времен, мы находим, что систематическое ее исследование началось недавно, но размышление о душе современно мыслящему духу. В первом периоде древней философии мы не видим основательных исследований этого предмета, а только размышления о том, в чем душа подобна Богу и как она относится к Нему, особенно же гадания о разных периодах жизни души занимали философов древнего времени. Об умственных силах души мало встречается или даже не встречается никаких открытий. Более обращено было внимания древних на часть практическую; вообще они умствовали более для жизни, нежели для школы. В учении индийцев можем находить высокие мысли о существе, о глубоких основаниях души. Им особенно был известен путь к познанию практический, состоящий в том, чтобы отрешать душу от суеты, укрываться от внешнего развлечения, утлубляться в самих себя и устремлять внимание на один предмет. Для сего они удалялись из обществ, скрывались в мрачные пещеры и глубокие леса. В священных их книгах (Ведах) сей путь называется единотворением (unification), и плодом сего единотворения поставляется познание Бога и всего, что касается до разных периодов жизни души, о коих находим гадания во всех древних учениях. И, во-первых, все почти полагали, что дух человеческий произошел от Бога (только у финикиян можно находить странное понятие о происхождении души из материи). Особенно персидский Зороастр имел высокие понятия о происхождении души. Он называет людей любимыми детьми Бога – Ормудза. Далее во всех древних учениях находим предание о каком-то блаженном состоянии, предшествовавшем нынешнему, когда душа была чиста и близ Бога наслаждалась блаженством. Это можно видеть у Зороастра в творении первого человека, когда взоры его, чистые и невинные, были непрестанно обращены к

небесам, к Богу. То же в египетских и греческих мифах изображается под баснею о золотом веке или о предсуществовании души. О значении здешней жизни у всех почти древних, особенно у индийцев, коренная мысль та, что здешняя жизнь не есть постоянное жилище и назначение, но место очищения и изгнания, странствования; они говорили: «Родясь умираем, а умирая оживаем к жизни новой». Наконец, во всех древних учениях по-своему образовывались представления о будущей жизни, о том, что она будет зависеть от нравственного достоинства людей, о блаженном состоянии для добрых и аде для злых. Также касательно будущего состояния души у всех почти замечается чаяние, что после окончания периода здешней жизни наступит некоторый продолжительный, но еще не окончательный период очищения. Эта мысль у египтян и у индийцев изображается в мифах о душепреселении, ясно также открывается в Персидской философии Зороастра и других. И как в первом периоде, мало исследований о сущности души, а более видим гаданий о состояниях души, о ее происхождении, о первоначальном состоянии, о подвиге в здешней жизни и будущем ее предназначении.

В следующем периоде от Фалеса до Сократа также мало сделано для Психологии Умозрительной; напротив, много видим опытов для разрушения истинных понятий о душе, ибо философы сего периода обращали все свое внимание на исследование природы видимой и душу вводили в тот же круг. Ее сливали с физическою силою, так как первое начало всех вещей принимается физическое. Так, иные называли ее влагою, как Фалес, иные воздухом, как Анаксимандр, иные огнем, как Гераклит. Хотя у последнего находим мы довольно светлые мысли о душе, как например, что она по разрешении от тела возлетает к своему началу и там только начинает жить, и сие-то ее состояние бывает лучшее, ибо она тогда как бы сливается с умом Божиим. В Атомистической школе еще более усилены понятия о душе, как существе материальном, и происхождение ее и сущность изъясняемы были материально. Она была почитаема за мертвый атом, из каковых состоял весь мир, были

объяснения о низших силах души, но это относится к Психологии опытной. Лучшие мнения о душе встречаются в школе Пифагора. Он представляет душу происходящею от Бога, как бы искрою Божества, имеет высокие и верные понятия о настоящем состоянии души, где она должна освобождаться от рабства чувственности и страстей и приходить в состояние мерное, гармоническое, в котором вкушает удовольствия тихие, умственные; и о будущем предназначении души, равно как и о пути, коим она должна идти к тому, Пифагор имел высокие гадания. Это произошло не из начал многобожия, а из того верного учения, что Богоподобный дух чрез нравственность достигает до жизни Божественной. Посему и о силах, и сущности души понятия его выше других: он уже отличает ее от низших сил, кои суть у него θυμος и επιθυμια, признает в ней владычествующую способность размышления φρὴν или νοῦς – способность мыслить о Боге, господствующую над всем. Впрочем, и у Пифагора лучшие понятия относились к периодам жизни души, а к сущности не много. Школа его была более практическая.

Но лучшее время для Психологии Умозрительной началось с Сократом, Платоном и Аристотелем. Здесь, можно сказать, она получила полное образование, особенно у Платона. Он первый из греков защищал невещественность ее многими доводами. Доказывал против Левкиппа и Гераклита, что душа не может быть ни телом, ни стихиею, ни гармониею тела, подобно той, которая происходит во флейте (как то мнение существовало до него). Все это излагается в превосходном разговоре о душе, Федон, где рассуждает он о ее бессмертии. Также о высших силах души умственных и нравственных лучшие находятся мнения у Платона, особенно о силе ума (νοῦς), так что во все последующие времена, не исключая новейших, к его мнениям ничего почти не приложено нового и высшего, если исключить Отцов церкви, кои, усвоив себе мнения Платона, представляли оные в более еще определенном виде, поскольку они жили жизнию ума. Платон представляет силу ума отраслью и копией ума Божественного. Как в Боге есть высочайшее ведение самого себя и

предведение всего сотворенного – план и предназначение мира, так в духе человеческом есть образ сего ведения, как то: ведение о своем начале и о том, что выше мира, о чисто духовных вещах, далее ведение об устроении вселенной. Таким образом, высшая и первая идея есть идея о Существе Бесконечном, которую он иногда называет θειον, ιδέα τοῦ Θεοῦ, Αγαθὸν, ἰδέα Τοῦ ἀγαθοῦ. В иных местах он так объясняет это: «Ежели представить центр света или солнце и вокруг его сияние, потом оком взирать на сей свет, то как свет солнца не только сообщает сотворенным вещам жизнь, но и видение, так и в духовном мире солнце есть Бог, свет суть идеи, коими все на свете живет, и разумные существа ведают Бога и вселенную». Это есть, во-первых, идея о Боге; далее различаются другие идеи, из нее порождающиеяся и ее изображающие, коих он даже показывает число. «Высочайшее, – говорит он, – есть Божественное и ближайшее к нему суть идеи о высочайшей мудрости, о высочайшем совершенстве воли и высочайшей красоте: σοφὸν δίκαιον, καλόν». От сих превышемирных, к духовному действованию принадлежащих идей отличает как бы второстепенные в уме Божием и в уме человеческом, коих центральная идея есть идея о вселенной, и те частные идеи, в коих она развивается. Доколе душа стояла в близком отношении к Богу, она наслаждалась созерцанием сокровищ ума Божия, Его высочайших идей, тогда человек в предсуществовании души имел верные идеи о вещах Божественных и об устроении вселенной.

Теперь, когда находится она в состоянии ниспадения – самозабвения – все это только ей припоминается по частям и в виде темном. Итак, о действовании силы ума, о его, так сказать, содержании – области идей – и состоянии, в коем находится человек, когда погружается в эту силу, у него находятся самые верные понятия. Также и относительно будущего предназначения души у Платона в первый раз встречается много даже логических доказательств бессмертия ее. Не все они тверды, а те, кои заимствованы из духовных ее свойств, верны и крепки. Итак, можно отдать честь Платону более всех за то, что у него в первый раз образовалось полное умственное

учение о душе. Аристотелю более обязана Психология Эмпирическая, нежели Умственная. Много занимался он опровержением мнений о вещественности души, но понятие о смерти имел темное. Об Эпикуре и Зеноне сказать нечего. Первый только унизил истинное учение о душе. В Стоической школе теоретические понятия о душе также не были верны. Нет мысли о невещественности и бессмертии души, а еще введено было противное. В прочих периодах во времена скептиков при переходе философии в Рим повторилось только то, что во времена Платона и Стоиков было измышлено.

В школе Неоплатоников сколько эмпирические исследования о душе упали, столько метафизическое учение об оной было возвышено. Они приняли, распространили и утвердили учение Платона о душе. Особенно у основателя Александрийской школы Плотина находим новые доказательства о простоте души, твердейшие, нежели у Платона, кои доселе имеют силу, новые также предположения о силе ума и особенно об отношении сей силы к своему началу. Как начало всего существующего есть ум Божий (νούς), так и в человеке дух есть как бы олицетворившееся от идеи Божией начало жизни человека; а душу, оживляющую и движущую телом, Плотин поставляет ниже. Возвышение ума до созерцания Бога есть источник истины, каковое действие у них называлось ἅπλωσις (единотворение), совершенное отрешение от чувственности, погружение в самих себя, вовлечение себя в покой и единство для созерцания верховного начала; о сем восхождении души встречаются описания величественные и не без опытов, не по одной только фантазии составленные, в коих много истинного. Наконец, здесь дополнены доводы бессмертия души. Итак, в Александрийской школе немало сделано для Психологии Умозрительной. Чистейшее и возвышеннейшее понятие о душе мы находим у отцов церкви, как то: учение о невещественности ее, о высших силах ее – уме и совести, о напечатлении образа Божия в духе человеческом, истинное объяснение о первобытном состоянии человека, учение о будущих наградах и наказаниях. Многие истины из системы Платона касательно сего предмета освещены и озарены ими.

У схоластиков Психология Умственная никакого нового подкрепления не получила; она была у них как бы привходящею и внешнею. Впрочем, и в сии мрачные времена мистики имели чистое понятие о сем предмете. Они не наружною только частию ею занимались, не исследованием временного бытия и действий души, но бытия вечного, сил существа духовного. Они старались показать лестницу постепенного восхождения к Богу.

Декарт, преобразователь философии, открыл новые задачи для Психологии Умственной. Особенно обратил внимание на строгое различие духа от материи, души от тела. Непреложным свойством духа поставил мышление, а материи – протяжение, т. е. показал совершенную их друг другу противоположность. Когда же он отделил строго мысленную сферу от материи, то родился новый вопрос: как же возможно соединение существ столь противоположных – души и тела? По причине сей противоположности прежняя гипотеза о физическом влиянии души на тело и тела на душу отвергнута. Декарт проложил новую дорогу, а Малебранш обработал новую гипотезу: causarum occasionalium, assistentiae Divinae, по коей своим порядком действует душа, своим порядком действует тело, мысли развиваются из мыслей, движение происходит от движения, впрочем, Бог, все объемлющий своим могуществом, исполняя, так сказать, волю души, точно те производит движения в теле, каких требуют действия души, и точно те впечатления в душе, какие сродны с впечатлениями чувственными. От современных философов, следовавших Эмпирическому направлению, Психология Умственная не получила почти ничего, кроме ослабления.

После Декарта в системе Спинозы много здравых понятий о душе ниспровергнуто, но образовалась новая система для объяснения союза души с телом. В системе его ею все уравновешено: сфера духовная и материальная одна другой не обширнее; всему, что происходит в духе, есть соответствующие действия и в теле, и всему, что происходит в теле, соответствуют мысли и представления в духе; между тем то и другое различно. Из движения не может родиться мысль, равно как и из мысли – произойти движение; итак, то и другое

происходит своим порядком. Сообразность же их не от иного происходит, как от предуставленного порядка. Как в Существе Бесконечном совершенно безразлично мышление и протяжение, одно другим проникается, протяжение (expantio) есть проявление мышления (cogitatio), а мышление есть сознание протяжения, так и в производных вещах то и другое совершенно равновесно, соответственно, душа есть сознание тела, тело есть проявление души. Итак, гипотеза о предуставленной гармонии в первый раз является в системе Спинозы, прочие мнения о душе более разрушают истинное понятие.

В системе Лейбница образовались опять новые понятия. Его монадология есть новое явление в области ума. Здесь дается новое понятие о Психологии Умственной, да и отделяется она здесь в первый раз от Опытной, хотя и не совсем строго, что сделано уже Вольфом. Здесь раскрываются уже новые понятия о простоте души так, что душа есть монада, совершенно не сложная, простая; главный и существенный ее характер есть тот, что она есть сила представительная, в которую не входит ничего внешнего, коей, впрочем, сообщена от Творца безмерная сокровищница представлений (abyssus, fundus animae). Все, что вне ее, она сама в себе вообразить может. Все это в ней сокрыто, положено как бы в закрытом виде (involute), но в течение только действительной жизни она должна развить свои представления и возводить оные к свету сознания. Это есть как бы храмина, не имеющая окон, в которую должно вносить свет, и в каком углу сей храмины, в какой части самой себя душа более живет, та часть и освещается и развивается в ясные представления. Как в природе все неразрывно связано, так и в совокупности представлений, сообщенных душе, все заключается в связи так, что ежели бы доставало бодрственности и деятельности ее, то она могла бы по одному звену сей цепи перебраться ко всем; только дело в том, что в какой части самой себя она живет, такие роды представлений извлекает из себя. Сходно с сим он изъясняет и отношение души к телу. Нет нужды душе заимствоваться от тела и от вселенной, да это и невозможно ради простоты ее; невозможно, чтобы что-нибудь из мира чувственного в нее

вторгнулось. Но премудрость Божия точно согласила течение причин физических с течением мыслей и желаний души. Кто куда себя поставляет во вселенной, какие развивает в себе мысли, такую и обводит вокруг себя сферу вселенной; для всякого свое небо и своя земля, хотя мир один; но на какой степени кто стоит, с какой точки зрения смотрит, в каком отношении ко всему поставляет себя, смотря по тому и разные стороны мира открывает в себе. Итак, причина сей гармонии между душою и телом заключается в мудром устроении Божием и в нашей душе. Здесь сохраняется и истинная самодеятельность души. У Спипозы свобода уничтожается, но Лейбниц так умел утончить свою гипотезу, что свобода души ни мало не нарушается. Впрочем, в системе Лейбница не столько отношение души к Богу, сколько ко вселенной занимает мыслителя: monades sunt effulgurationes monadis primitivae. Что касается до состояния души по смерти, то это оставлено как предмет богословия, и вообще оно было весьма слабо рассматриваемо философами сего времени. Как понятия Платоновы о высших силах души, о высшей нравственности пренебрежены, то и Психология не имела важной подпоры к доказательству бессмертия души.

При Канте Психология Опытная была обогащена. Но что касается до Психологии Умственной, произведены в ней перемены, но нового подкрепления во всем периоде не получила; даже возможность ее в школе Канта почти совсем опровержена. Здесь доказывается, что все доводы предшествовавших мыслителей о сем предмете не имеют силы. Сделано строгое различие между тем, что душа сама в себе и что она в соединении с телом как существо, опытным наблюдениям подверженное. Очень хорошо можно знать явления души, но что она сама в себе – познать не можем. Самое коренное, что открывается в душе, есть самосознание, представление я, *не*разлучное со всеми ее действиями. Разбирая в себе сознание сего *я*, приписываем ему мы некоторые свойства и как в нас эта мысль я несложна, единична, неотлучна и пребывающа (perdurabilis) в нас, как она разрушить я не может, так заключаем мы и о предмете ее, что

это сокровенное и неизвестное само в себе (ens in se) имеет те же свойства. Но в этом мы делаем паралогизм, т. е. напрасно от сознания, как от явления, переносим свойства к самому предмету в самом себе: душа сама в себе еще остается в нас сокровенною вещию. Ибо все то, чему мы приписываем определенные признаки, хотя самоглубочайшие, не может быть существо само в себе, ибо, приписывая их, мы только выполняем нашей умственной способности прирожденные законы. Не знаем, имеют ли законы приложение к душе; например, по законам разума мы спрашиваем: единична ли душа или множественна? Но, может быть, ни то ни другое ей не прилично, подобно как мы не можем спрашивать о звуках: белые они или черные? О феноменах души позволительно заключать по опыту внутреннего чувства, но душа сама в себе изъята из пределов пространства и выше времени. Итак, о ней ничего нельзя знать точно, чтобы окачествовать ее каким-нибудь свойством. Впрочем, с Кантом началось чувство недовольства эмпиризмом и начали отыскивать преждеопытные познания. Кант много рассуждал о них, но у него нет таких идей прирожденных, кои бы давали уверение о предметах, вне нас истинно существующих, а были преждеопытные законы и частные представления, кои давали направление для нашей познавательной силы; так, в чувственной способности – закон пространства и времени; в разуме – категории; в уме – идея об отрешенном подлежащем, об отрешенном целом, об отрешенной причине. Итак, по учению Канта, высшее в душе суть идеи ума, но и они не довольно высоки; представления его о силах ума не суть еще истинные представления, они имеют силу и достоверность только в приложении к разуму. Самые идеи он производит из действования разума, именно из трех видов умозаключений: в категорическом ищется подлежащее, в условном условие или причина, в разделительном отрешенное целое.

По законам ума остается искать безусловного подлежащего, безусловной причины, отрешенного целого; и это суть идеи ума, кои прикреплены к вещам, действительно существующим. Кант прилагает к душе идею безусловного подлежащего, к миру

безусловного целого, к Богу идею безусловной причины! Душа уже не может быть сказуемым, но сама есть корень, основание, субстанция, мир есть отрешенное огромнейшее целое, далее коего нового целого искать не нужно. Бог есть такое начало, которое не есть произведение другой причины. Но действительно ли сим представлениям соответствует истина, о сем мы не имеем права заключать. Слабое изображение идей ума! Мало этого для идеи о Боге, чтобы представлять Его отрешенною причиною, это одно частное ѳоззрение на свойство Существа Бесконечного. Далее свобода души изъяснена Кантом полнее, нежели прежде. Он дал ей такое определение, что это есть сила воли определять саму себя, самой собою начинать или прерывать ряд действий нравственных. Наконец, мысль о бессмертии души получила со времени Канта большее уважение, нежели когда-нибудь и более для нее приискано твердых доказательств, так как важнейшею потребностию всей философии Кант поставлял то, чтобы утвердить веру в бытие Бога, свободу и бессмертие души. В системе Фихте то новое, хотя ложное, что все представления и действия производятся из самой души. Но в самых еще первых началах он основывается на предположениях произвольных, почему и система его не пережила своего основателя. Первые опыты Шеллинга были направлены к тому, чтобы показать внутреннее развитие в душе всех предметов. Гигантское покушение! Первое его сочинение (Philosophie und Religion) начинается сими мыслями: «Декарт говорит: дайте мне материю и движение, и я построю мир; философ, размышляющий в моем духе, может сказать: пусть дана будет мне сила в двух направлениях – в одном стремящемся всегда в бесконечность, а в другом непрестанно объемлющем и ограничивающем всегда первое, и я построю жизнь разумной силы». И точно по сим направлениям старался он вывести способности души нашей, преследуя ее во всех видоизменениях, как один процесс развивается из другого, какие пути, коими они стремятся развиться в бесконечность; старается объяснить весь ход представительной силы даже до свободы и нравственности, даже чувственность и материальность, и пространство и время, и законы материи –

все это выводит из разных двух направлений души. В дальнейших сочинениях старается восстановить и Платонизм, и учение Плотина и прилагает свои новые объяснения касательно души. Как вечно существует Отрешенное Существо, никакими нашими представлениями не объемлемое, так вечно существует и его образ; дабы существование его было истинною жизнию, нужно, чтобы он являл себя, нужно раздвоение, коего нет в коренном Существе, нужно в явлении разделение и подлежащего (субъекта), и предлежащего (объекта), дабы оно само себя созерцало как предмет. В сем вечном образе от века существуют идеи всех вещей, и душа наша, как идея, вечно существует и существовать будет, и свойства самого образа, как целого, сообщены и содержимым в нем идеям, как частям. Свойства образа представляются в двойственном виде, есть и необходимость, и свобода, зависимость и самостоятельность. поскольку он есть вечный образ, в нем воображается и повторяется все, что есть в Отрешенном, – это есть сторона необходимости; но как Само Отрешенное имеет жизнь в Себе, то и сие свойство сообщено образу, чтобы иметь жизнь в себе – самостоятельность; но и то и другое сливается в совершенном и полном согласии, и там только высочайшая свобода, где высочайшая необходимость. Таковы свойства вечного образа! Подобие их развивается и по всем частным идеям, уделяется и душе, как идее. Там душа не имеет отдельного о себе сознания, не связана формами чувственными, существует в недрах вечного образа отрешенно и дышит, так сказать, чужою жизнию, но вместе и своею; то и другое сливается. Непостижимо, как это произошло с душами человеческими, что им нужно было испытать падение, что из двух сторон одна отделилась – сторона самостоятельности захотела взять перевес над зависимостию, душа пожелала жить сама собою, поставить себя центром, отделившись от истинного Центра своего, отрешиться от непрестанной зависимости. Сие дано ей, и это есть период падения души и начало жизни чувственной. поскольку ей нужно действовать, так как это есть непрестанная деятельная сила, но она уже перестала действовать так, чтобы отражать в своей деятельности чуждые высочайшие свойства, то чтобы заменить

сие, начинает в отрешении от Бога свое действование чувственное, какое есть как бы непрестанное отрицание бесконечного. Развивая свою чувственную способность, поставляет себя в пространстве и времени, и это суть первые узы конечности. Таким образом, душа сама себе, так сказать, построила оковы. Материя, о коей она составляет представления, есть как бы идол для души, призрак, который она поставляет между взором своим и истинным началом, от коего отделилась, и представления вечного начала заменяет представлением сего кумира, который есть отрицание вечных свойств. Итак, вся чувственная область есть ее собственное построение. Вот в каком виде представляется идеализм Шеллинга! Сие самое отпадение души, по мнению Шеллинга, выражали и древние в своих элензинских церемониях, где в образе Цереры, ищущей свою дочь Прозерпину, представлялась высочайшая любовь, взыскующая заблудившуюся душу. Лучшее в сем учении есть объяснение о равных степенях свободы. Сия свобода, самопроизвольная, упорная, выполняющая свои намерения вопреки Божественным планам, не есть истинная и лучшая, но гибельная свобода, а высшая, идеальная свобода есть та, которая тожественна с необходимостию, где выражается и жизнь Божественная, и вместе имеет место свобода – желание, удовольствие – каждое мгновение жить сею жизнию, где нет примеси никаких чуждых побуждений. Впрочем, душе принадлежит вечность, нынешним периодом не должна кончиться жизнь ее, она должна возвратиться в недра своего начала. Это не будет такое бессмертие, как полагают философы, которое сопровождается одним ее сознанием своей неделимости и воспоминанием прошедшей жизни; все это должно изчезнуть. Ежели и будут периоды, соединенные с воспоминанием прежней жизни, это все еще не есть цель души, но только продолженная смертность, за пределами коей должна начаться такая жизнь, где все будет забыто. Душе собственно не принадлежит бессмертие, но вечность. Здесь она приближается к состоянию вечности, когда погружается в умосозерцание (intellectuale), а это происходит не иначе, как когда разрушается всякое различие и множественность, коею душа истомлена. Ибо

это составляет томление души, что она все представляет в виде противоположном, две стороны – одну над другою возвышающуюся, дух и материю – добро и зло. Это занятие только рефлексии, которая не успокоивает духа, познание, объемлющее не вечное, но преходящее. Так, душа приближается к вечности, когда отрешается от всех представлений, ограничения и разности между вещами, и сама входит в тожественность, единство и гармонию и уверяется, что истинное существо, истинное начало есть отрешенное единство, тожество, безразличность. Это и составляет умственное созерцание и есть высочайшее в душе. Все это есть восстановленные мнения Неоплатоников, не совсем чистые и справедливые.

Далее в сем периоде важнейшие услуги Психологии оказаны философами, восстановлявшими Платонизм, между коими отличается оригинальный, живые познания любящий Фридрих Генрих Якоби, восстановитель учения об идеях и силе ума. Это стало общепринятым в новейшей философии, что идеи истины, добра нравственного и красоты суть содержание ума и как бы исчерпывают всю область идей. К ним восходили, аналогически взирая на наши способности. Еще Кант отделил способность познавательную, желательную и силу чувствования. Сии способности могут быть применены и к земному. Но дело ума есть возбуждать их к превышеземному, показывать им цели высшие, так сказать, идеалы, к коим бы стремясь, они отрешались от земного, и это-то и есть идеи: для способности умственной – идея истины, для воли – идея добра, для силы чувствований – идея красоты. Так по психологическим основаниям разделена была область идей. Наконец, лучший из философов сего времени Якоби над всеми сими идеалами возвышает идею о Бесконечном, к коей прочие относятся, как отрасли к корню, как части к целому. Философия Якоби направлена вся к тому, чтобы вести человека к Богу чрез жизнь идей. Основная мысль есть та, что душа человеческая создана по образу Божию, а сей образ в уме ее. Чудесное произошло в человеке сочетание образа Божия с законами природы. Образ и того и другого – и Божественного, и природы – носит в себе

человек. Главное отличие мира физического от духовного есть то, что дух открывает Духа, т. е Бога, а природа сокрывает Его, сокрывает тем, что в ней повсюду господствует механизм, нет свободы, нет предведения, с целию и намерением ничего не производится, мысль не предшествует делу. Человек вырывается из этого механизма Богоподобием, которое состоит в духовных свойствах. Как Бог есть дух чистейший, как в Нем разумное предшествует твореним материальным, идеи существуют прежде дел рук Его, в коих Он от века все видел, так и превосходство духа человеческого состоит в том, чтобы не ограничиваться физическим, невольным течением событий, иметь силу самодеятельности, начинающей и прерывающей ряд действий, предведения, обмышления в разуме прежде дела, чтобы человек любил осуществить идею в деле. Поколику человек прилеплен к идеям и изображает их: в жизни – идею добра, в знаниях – идею истины и в искусствах – идею красоты, потолику оживляет в себе подобие Богу и приближается к своему Источнику. Вера есть важнейшее в нравственной способности человека, нежели знание; она есть высочайшее познание без доказательств, непосредственное уверение о предметах вышечувственных. Познание, по коему разум исчисляет, измеряет, выводит ряд причин и действий, гораздо ниже, нежели вера, коей свойство есть верить непосредственно невидимому, несмотря на то, что представления остаются непостижимыми. Первое – буква, последняя – дух. Там нет стремления к высшему, в ясном сознании все исчерпывается; в вере непрестанно воспаляется стремление вдаль. К сему-то и хочет вести Якоби свою философию – к вере. Вообще в сем периоде сделано то для Психологии, что образовались ценные исследования о силе идей; в это время все внимание было обращено на идеи и, конечно, не дано полного и твердого ведения, ибо самая сила ума неисчерпаемый источник; но и это уже несравненно большее и высшее, нежели что было прежде. Например, у Декарта на одном степени и идея о превышечувственном, и геометрические аксиомы, слишком расширена и неразделена область идей, а во времена новейшие получила более определенности.

Отделение первое

Сходство в сущности и главных силах души с Чуществом Абсолютным

В исследовании о сущности души на первом плане стоит составление понятия о душе, в коем определялись бы не столько эмпирические ее свойства, сколько ее вечное отношение к Существу Бесконечному и сообразность с Ним; ибо главный предмет Метафизики – Существо Бесконечное, рассматриваемое как в Себе Самом, так и в отражениях Своих в мире духовном и материальном.

Разрешая идею о Бесконечном на частные содержащиеся в ней понятия, мы (в своем Метафизическом исследовании о Боге) открыли, что разум наш представляет Бесконечное Существо безусловно необходимым, самобытным (ens a se), самостоятельным (ens in se et per se), не ограничивающимся пространством и временем, т. е. неизмеримым, бестелесным, вечным, неизменяемым; далее существеннейшим, или, что то же, обладающим полнотою всех совершенств в безграничной степени (ens realissimum), простым в высочайшей степени, всеведущим, премудрым, всеблагим, всеблаженным и т. п.

Итак, когда известны нам некоторые свойства и совершенства Существа Бесконечного, то нам следует только применять их к душе и смотреть, не откроется ли в ней сходство с этими свойствами и совершенствами или какие-либо из них совершенно несовместны с ограниченною ее природою. Из свойств Бесконечного Существа одни несообщимы, другие могут быть сообщены ограниченным существам. Несообщимы те из них, которые, имея одну только степень, не могут быть представлены на низших степенях; удобосообщимы те, которые имеют различные степени, потому хотя не в полноте, но в начатках или низших, но расширяющихся степенях, могут быть уделены существам, способным приближаться к Бесконечному.

1) И, во-первых, принадлежность Существа Бесконечного – существовать необходимо – есть такое свойство, которое не может принадлежать существам конечным, иначе от вечности было бы множество существ необходимых; тогда бы

расторглось единство и отношение к нему прочих существ. Невозможность небытия – это такое свойство, по коему возможность соединена с действительностью неразрывно. Но ни в одном существе конечном нет того, чтобы возможность была неразрывно соединена с действительностью. В нем, т. е. существе конечном, возможность обширнее действительности, и всякое такое существо неразнственно относится к бытию и небытию.

Поясним это подробнее: Быть безусловно необходимым – это такое свойство, которое имеет одну только степень. Различают основательно безусловную и условную необходимость (necessitas absoluta et hypothetica), но необходимость абсолютная не имеет степеней; это такое свойство, по коему существо не может не быть и не может быть иначе. Применяя это существенное свойство Божие к существам конечным и сотворенным, находим, что оно несовместно с их природою.

Всякое сотворенное существо имеет (во времени) начало своего бытия, и нет необходимости в вечном существовании ограниченных существ; они случайны, т. е. могут быть и не быть. Но есть необходимость условная. Может ли она принадлежать душе человеческой? На это должно ответить положительно. Когда свободная воля Творца решала привести из небытия в бытие новые существа, то премудрость Его, постоянно и неизменно действующая, сообщила субстанциям сотворенным и законам их существования и действования характер необходимости и постоянства. Но сие свойство не есть безусловная необходимость (necessitas absoluta). Как бытие сотворенных существ имеет начало, то оно может иметь и конец, так и законы, коими определены и установлены образ их бытия и действования, могут перестать существовать, прекратиться. Если же духовные существа, т. е. разумно нравственные, имеющие большее или меньшее подобие Первообразу всего сущего и ближайшее общение с Виновником бытия своего, не прекратят своего существования, то это, и при вложенной в природу их возможности нескончаемого существования, зависит от благой воли Творца; но

нескончаемость бытия не есть безусловная принадлежность самой их природы. Между тем есть много законов для мира физического, образ бытия которого может прейти. Пока угодно воле Творца, чтобы бытие физического мира продолжалось, дотоле постоянные законы, определяющие образ его бытия, не изменяются, удерживают характер необходимости. Но как бытие этого мира может прекратиться, ибо он в сущности своей не заключает необходимости непременно вечного существования, то и постоянные законы, определяющие образ его бытия и действования, могут прекратиться. Если же премудрость Творца найдет нужным нескончаемое продолжение бытия и для физического мира, то образ сего бытия может измениться, уступить место новым, лучшим законам. Так, постоянство законов и в духовном, и в физическом мире есть отражение необходимости Божественного действования; но безусловная необходимость бытия, по которой Бесконечное не может не быть и не может быть иначе, есть свойство, не сообщимое всякому сотворенному существу.

2) Существовать от себя, быть независимым в своем бытии от другого существа, иметь в самом себе первое начало бытия – это такое свойство Бесконечного, которое не может принадлежать ни одному сотворенному существу по тому самому, что оно сотворено. Иначе, если бы каждое из

сотворенных существ имело независимость бытия в довольство для себя, то ничто не ограничивало бы их.

3) Быть существеннейшим (realissimum), иметь всю полноту бытия и возможных совершенств не может быть принадлежностию существ ограниченных. Иначе они не были бы ограниченными, а совершенно равными Бесконечному. Для них довольно и того, если от полноты бытия Бесконечного Существа уделяются им некоторые начатки высочайших совершенств, по которым они могут приближаться к Нему и способны более и более усовершаться.

4) Существовать и действовать (esse et operare per se), то есть иметь самостоятельность и самодеятельность – это может и даже должно быть сообщено существам сотворенным. Иначе следовало бы представить с Элеатами и Спинозою

существующею одну только абсолютную субстацию, а все другие преходящими образами ее, не имеющими в себе средоточия сил, которое было бы основанием их действий. При таком мировоззрении чем будет мир и наши души? Тенями, призраками, существами ничтожными. Но в мире есть и феномены – внешние проявления жизни, есть постоянные основания сих проявлений – силы, есть и центры сих сил, иначе, субстанции. Если отвергать это, то надобно было бы представить Бога творцом одних призраков, так как отдельные существа без субстанциальности были бы чистыми феноменами, тенями или призраками. Если пантеисты признают необходимым для Божества внешнее проявление или обнаружение сущности, то оно должно быть достойно Его. Но достойно ли Его такое самопроявление, в котором видно одно только непрестанное пробегание теней, вокруг Него являющихся, для того чтобы исчезнуть? Такая призрачность бытия может ли быть обнаружением внутренних свойств Существа Всесовершенного? В таком случае самые недостатки, несовершенства мира, зло нравственное, которого нельзя не видеть в нравственных существах, надобно было бы отнести к Силе Вседержащей и Вседействующей, если не предположить в мире вторичных самодеятельных причин, иначе сказать, субстанций. Изведение из себя мира с недостатками и нравственным злом недостойно величия Существа Всесовершенного. В этом случае надобно было бы иметь превратное понятие и о самых существах ограниченных. Обращая внимание на нашу душу, мы отличаем явления от внутреннего неотъемлемого ее стяжания; замечаем, что явления пробегают, но за ними остается в ней нечто постоянное, самостоятельное; не все с нами игра чужих сил, но очень многое принадлежит силам души нашей, что навсегда остается с нею. Посему должно предположить в ней средоточное начало, удерживающее разнообразные свои стяжания. Если бы не было в нас сего начала, то все действия души нашей, как проявления чужой силы, не были бы нашими действиями, а это опровергается самосознанием. Далее, не было бы места ни свободе, ни нравственному вменению, если

бы существа, называемые нравственными, не имели в себе постоянных внутренних начал деятельности. Таким образом, не только возможна, но когда уже есть ограниченные существа, имеющие отдельное бытие, и в числе их разумно нравственные, то необходимо должна принадлежать им самостоятельность и самодеятельность (esse et operare per se).

5) Полное освобождение от ограничений пространства, то есть, неизмеримость и вездеприсутствие не может быть свойством существ конечных. Множество этих существ поставлено на разных степенях; они должны различаться друг от друга; каждому назначена своя сфера – одному тесная, другому обширная. Посему ни одно из них своими силами и действиями не можеть проникать все, быть и действовать везде. Довольно для них, если они могут расширять круг своего действования в пространстве, если силы их не стеснены в одной точке, но имеют подвластное себе, довольно обширное пространство, на котором могут производить движения и управлять ими. Одни из сил духовных ограничены тесным кругом, другие весьма далеко простирают зрение, проницание и действия свои; для одних назначено одно тело, для других открыта более обширная сфера познания и деятельности. В этом видно приближение к неизмеримости. Но ограниченному существу невозможно быть неизмеримым.

6) Полное отрешение от ограничений времени не может быть свойством конечных существ. Только Неограниченное по бытию Существо вечно, не имеет ни начала, ни конца бытия Своего, ни изменений в продолжение его. Но никакое из ограниченных существ не может быть безначальным; это раскрыто нами в учении о творении; не иметь начала бытия значило бы то же, что быть от себя. Быть в полном смысле неизменяемым свойственно также только Бесконечному. В ограниченных же существах переход из небытия в бытие есть первая перемена; далее, в продолжение бытия, хотя субстанции с постоянными их законами остаются в сущности неизменяемы, но для них необходимо раскрытие сил и законов в действительной жизни. В действительной же жизни сотворенных существ, как бы превосходны они ни были, не

может быть неизменяемости; все они, как существа ограниченные, должны возрастать, расширять свои способности чрез упражнение; действительное в их жизни и деятельности не уравнено с возможным для них по их сущности, не выражает той полноты совершенства, до которой должны они достигать; самые высшие и превосходнейшие существа духовного мира безостановочно переходят из состояния в состояние, более и более осуществляют свое предназначение. Бытие всегда себе равное, не возрастающее и не оскудевающее в степенях совершенства, не может принадлежать никакому из существ ограниченных, кроме единого Вечного. Если освободить конечные существа от ограничений не только пространства, но и времени, то для них не будет более никаких ограничений. Но конечные существа возвышаются над временем, могут выражать, только не вполне, вечность Божества. Так, образ неизменяемости Его можем видеть в субстанциях и постоянных их законах. Если угодно Богу, чтобы они существовали довека, они не изменятся в сущности своей; и в том видно подобие неизменяемости Божества. Так образ вечности не в полноте, а в частном отношении (a parte post) может быть уделен и ограниченным существам, и он выражается в их нескончаемом бытии, или бессмертии.

Наконец, 7) духовные совершенства Бесконечного Существа могут и должны быть уделены существам конечным, но в начатках, в ограниченных степенях. Если не всеведение, то ведение истины, если не премудрость всеобъемлющая, то мудрость, состоящая в знании нужного для нравственных существ, также святость и любовь и происходящее из сего блаженство – все сии духовные свойства в ограниченных степенях должны быть сообщены существам конечным. Если бы не было уделено им стремлений к духовным совершенствам Бесконечного, к Его премудрости, святости и блаженству, то для чего бы стоять всей вселенной? Проявление совершенств Божественных, принятие в них участия существами, способными к тому, составляет последнюю главную цель миротворения. Без сего нельзя было бы представить, для чего существовали бы ограниченные существа. Последняя цель

миротворения тогда только ясно обозначается, когда цель мира физического полагается в духовном, а цель духовного мира в едином центре – в Божестве. Но мир духовный, составляющий цель для мира физического, не мог бы стоять, не имея сходства с Божественными духовными совершенствами.

Что такое душа в метафизическом смысле?

Исследовав, какие из свойств и духовных совершенств Высочайшего Существа могут быть сообщены душе человеческой, мы можем составить метафизическое понятие о ней, в котором видно было бы сходство ее со своим Первообразом.

В смысле метафизическом, душа есть ограниченная субстанция самодеятельная, невещественная, выражающая свою сообразность с Бесконечным Существом в том, что она умом своим стремится к объятию безусловной истины и мудрости, свободною волею к достижению Высочайшего блага и к выражению его в своей деятельности, чувством ищет чистого и вечного блаженства и по продолжению бытия своего бессмертна.

Подобие души человеческой Всесовершенному Существу можно находить или вообще в ее сущности, или в духовных ее свойствах, так как и в Существе Бесконечном свойства, которые относятся к Его бытию (ad tó esse pertinent), мы различали от тех, которые приписываются Ему, как Духу Высочайшему. Посему, при рассмотрении бытия души, первым вопросом мы ставим следующий: какое отношение она имеет к границам бытия вообще по времени и пространству? Самое первое свойство бытия души – жить и действовать – ведет уже к понятию о силах, на которых основываются действия. Но как силы в одном индивидуальном существе не должны быть разделены, а связаны, то необходимо доискиваться до центра их, который и называется субстанциею. Итак, во-первых, должно нам рассмотреть: душа наша есть ли субстанция, в чем она, как субстанция, подобна своему Первообразу и в чем она, как субстанция ограниченная, ниже Его? Душа наша существует во времени; здесь должно рассмотреть: в чем она выше ограничений времени и в чем зависит от него? Это, сказали мы, первый вопрос. За сим – душа действует не только внутри самой себя, но распространяет свои действия и на соприкосновенные существа мира материального,

ограниченного пространством. Поэтому душа человеческая имеет отношение не только ко времени, но и к пространству. Итак, мы ставим для рассмотрения другой вопрос: как душа относится к пространству? В чем она, как существо, носящее в себе образ Беспредельного Существа, выше ограничений пространства, и в чем зависит от него, как существо ограниченное? Итак свойства, представляющиеся нашему вниманию при рассмотрении бытия души, суть: а) самостоятельность, или субстанциальность ее и б) невещественность, или простота.

Субстанциональность души

В целом составе вселенной не может быть первою аксиомой то, что я существую, но в том порядке, как мы доходим до первой аксиомы, первое непосредственное уверение есть то, что я мыслю, которое не может быть опровергнуто ничем. Ибо самое сомнение доказывает обнаружение силы внутренней; сомнение открывает силу, которая сомневается; а это уверение пролагает путь к той истине, что это мыслящее я есть субстанция.

Субстанциальность души состоит в том, что в человеке есть внутреннее начало жизни, непрестанно из себя действующее, единое, тождественное, на котором, как на центре, держатся все силы души, исходя из него одного, и это начало, или субстанция, есть душа.

Две главные стороны, с каких мы можем смотреть на субстанцию – в ее отношениях к явлениям и к самой себе, ибо, во-первых, доходим до уверения о субстанции от уверения и о действиях ее.

Свойства, относящиеся к самому бытию души. Субстанциальность

Мы замечаем различные воздействия души на тело и ее чисто психические действия, когда она сознает себя, размышляет, желает, и видим, что сии действия не суть нечто прильнувшее со стороны, набегающее и пробегающее, но они постоянно в нас повторяются, даже тогда как взаимно сменяются и исчезают. Среди самого разнообразия и изменяемости в нашем субъекте находим некоторое постоянство, ибо мы замечаем действия, происходящие под одною формою, и теперь, и после в разные времена возвращающиеся, – сие означает, что они принадлежат нам, что и выражаем мы, говоря: я размышляю, *я* желаю… Итак, из того, что разные виды действий возвращаются и что мы можем их возобновлять, приходим к той мысли, что есть в нас постоянство; следовательно, они на чем-нибудь держатся, как на основании, и это основание должно быть то, что называется силою. Положим, что разного рода действия на разных основаны силах и что сии силы суть не что иное, как начала, всегда готовые порождать новые им сродные действия. Итак, за действиями видимыми или ощущаемыми мы должны предположить начала невидимые и неощущаемые. Но на сем одном основаться еще нельзя; несколько коренных сил не могут быть источником таких разнородных действий, каковые в нашей душе. Пока останавливаемся на множественности, дотоле не разумеем души, ибо что это такое? Предполагают собрание нескольких сил, из коих каждая сама по себе делает свое дело и нет между ними соединения в одно. Но в душе бывает не то. Здесь нет рассеянности сил, а, напротив, тесное соединение (coexistentia, sociaque operationum conjunctio), которое мы замечаем в том, что о каждой из них мы говорим: она мне принадлежит; каждую признаем *св*оею; отличаем способность познания, желания, чувствования, но всегда одно повторяем: я размышляю, я желаю, я чувствую. И в сем-то состоит действие самосознания, что к разнообразным действиям прибавляем

одно *я* и что это я отличаем от множества его видоизменений. Но не обманываемся ли мы, когда приписываем одному я все обнаружения силы души? Нет, мы можем увериться, что мы не обманываемся, ибо не только по необходимости природы производим различные действия и о всех говорим «я действую», но и многое делаем по свободе. Нам принадлежат разные силы, и мы можем, когда хотим, приводить в действие и упражнять ту или другую; когда хотим размышляем, движем телом, и проч. Хотя действия и силы разные, но одно начало их, которое берется то за ту, то за другую силу, которое из себя начинает. Таким образом, начиная с явлений, восходим к силам и от них восходим к их центру, к коренной силе, к которой и прочие относятся, как ветви. Из этого мы получаем то понятие о субстанции, которым определяется отношение ее к явлениям, т. е. что под явлениями должна скрываться невидимая сила, на коей держатся как самые явления, так и силы, выражаемые явлениями. Далее, когда начало рассматриваем само в себе, открываем, что это есть начало, из себя самого действующее, постоянное, единое и тожественное. Это есть главные черты субстанции.

Душа есть внутреннее, из себя действующее начало

Рассматривая сие начало в самом себе, находим, что оно постоянно действует извнутри себя. Нельзя допустить, чтобы душа когда-нибудь замирала до полного прекращения своей деятельности; даже о способностях души нельзя сказать, чтобы они когда-нибудь не действовали, или замирали, как думал Локк. По мнению его, хотя душа есть действующее, мыслящее существо, но когда мы засыпаем и ясное самосознание прекращается, тогда перестаем мыслить, с пробуждением же опять начинаем деятедьность мышления. Такому мнению Локка нужно противопоставить ту верную мысль Лейбница, что душа есть существо непрестанно мыслящее, даже во младенчестве. Лейбниц объяснял это так: от наружного обнаружения какой-либо из способностей надобно отличать внутреннее стремление ее к такому именно, а не другому проявлению себя, и в младенце есть уже все существенные способности души не в мертвом состоянии, а в состоянии деятельности, выражающейся в стремлении каждой из них проявлять себя сообразно с законами, данными ей; потому и младенец есть существо мыслящее. Иначе, если заключить от необнаружения способностей к небытию их, то надобно было бы представить многократно повторяющееся в человеке творение, как будто он сначала рождается животным и действует как животное, следовательно, и в существе своем есть животное, а с возрастанием его в нем образуется новая сила, мыслительная. По мнению Локка, выходит, что человек не всегда мыслит, как действительно мы и видим это, если смотреть на обнаружения. Но неужели мышление уничтожается в человеке во время его сна? Потом с пробуждением его опять рождается? Поэтому надобно было бы предположить многократно повторяющееся в человеке творение. Справедлива та мысль, что человек рождается со всеми силами, но одни из них обнаруживаются, другие, оставаясь сокровенными, только стремятся к проявлению себя, хранят данный им закон. Таким образом, душа сама в себе есть начало постоянное, деятельное. Далее,

это начало действует само из себя. Душа наша не может быть видоизменением другого существа, как предполагали некоторые, ни силою, отвне приводимою в деятельность, повторяющею свойства и действия чужие. У Спинозы душа, соединенная с телом, представляется подобною радуге. В радуге две стороны: темная, состоящая из паров и дождя, и светлая, освещаемая лучами солнца, отражающимися в каплях дождя. По представлению Спинозы, темная часть в человеке есть тело, а светлая – душа. Итак, душа и тело, по его мнению, один призрак, видоизменение Абсолютной Субстанции, внутри души нет ничего самостоятельного. Но не трудно увериться, что душа наша есть начало внутреннее, непрерывно действующее из себя. Когда она принимает в себя впечатления отвне, в ней есть сила, усвояющая их, значит, есть нечто внутреннее, что переработывает по своей прирожденной форме приражающееся к ней отвне. Это доказательство субстанциальности души общее. Оно ведет к признанию внутреннего начала не только в душе человеческой, но и к признанию субстанций в царстве органических и животных существ. В существах того и другого царства есть также усвоение чуждого по постоянным внутренним формам бытия. Так, в одном и том же месте поля растут различные травы и деревья, которые пользуются одинаковыми соками и прилияниями воздуха, однако каждое из них растет по своей форме, притягивая извне сродное себе, претворяет в свой организм, лишнее извергает из себя, а сродное переработывает в состав своего тела. На этом освовании в растительном и животном царстве нельзя не предположить действующих извнутри себя субстанций. Иначе из внешнего действования причин как произошло бы то, что каждое растение и дерево растет по своей форме? Несмотря на то, что у растений, вблизи находящихся, внешние причины развития, внешние прилияния одинаковы, каждое из них втягивает в себя то, что свойственно ему. Это дает основание заключать, что в растительном царстве есть субстанции, которые и в малом, и в большом виде сохраняют один закон, развивая из себя росток, стебель, ветви, листъя, плод и т. п. Также и в органической жизни тела нашего, как ни различны

вещества, принимаемые им, но и здесь так же, как и в растениях и животных, соблюдается закон усвоения (assimilatio), по которому начало органической жизни уравнивает все внешние вещества в одну форму тела человеческого, постоянно развивает его по этой одинаковой форме, усвояя сродное и извергая несродное. Но кроме органической жизни в человеке есть душевная. Как ни различны впечатления, действующие на наши чувства, но у всех людей, живущих в разных странах и климатах, так сказать, главное содержание душевной жизни одинаково, главные способности сохраняют одинаковую, данную им от природы форму бытия. Из этого открывается, что внутри нас есть деятельное начало, постоянно сохраняющее закон своей природы и сообразно с ним переработывающее все разнообразное, что приходит отвне. Следовательно, человек не есть страдательное только существо, чистое произведение (merus effectus) чуждой силы, только принимающее отвне впечатления. Душа наша действует по закону свободы, так что, будучи окружена отвне и извнутри непрестанным приливом и отливом впечатлений, избирает из них по произволу те или другие и может отрешаться от насильственного их влияния. Как бы ни текли представления, но когда душа находит их несоответствующими своим намерениям, недобрыми или бесполезными для себя, то имеет возможность, когда захочет, прерывать течение их и начинать новый ряд действий. Из этого очевидно, что душа имеет в себе начало, постоянно действующее из себя, и притом по законам собственно человеческим, по закону свободы, и потому не есть видоизменение другого существа.

Далее, что душа есть единое начало – это доказывается единством самосознания. Она от множества сил и их действий отделяет себя, как единое начало, сознает, что все это принадлежит ей одной, и среди разнообразия действий признает свое я единым средоточием жизни, во всякую минуту имеет право и возможность возвращаться к самой себе, отторгать свое *я* от разнообразия того, что не есть я. Не могло бы быть этого, если бы в душе нашей было не одно начало всех сил и действий.

Впрочем, предлагаемы были вопросы: смотря на различные и даже противоположные явления душевной жизни, не следует ли предполагать в душе человеческой различные начала жизни? Так, а) по различию навыков добрых и злых не должно ли признавать в человеке две души – добрую и злую? Это мнение дѵмают находить у Платона, хотя он сам под двумя душами разумел только две различные силы. Начало добра и зла не может составлять двух различных начал, но то и другое принадлежит одной силе – свободной воле. Свобода, какое направление дает своей деятельности, в том и утверждается. Отсюда два навыка: один – существенно принадлежащий природе души и соответствующий ее предназначению, другой – случайно приобретаемый во времена. Итак, здесь действуют не две субстанции, даже и не две коренные силы. Другие, например, Декарт, смотря на различие жизни физической и духовной, органической и разумной, отличали начало одной жизни от начала другой. Но хотя и можно представлять, что деятельность души течет как бы двумя струями, своим порядком развиваются духовные действия, своим – физические, впрочем, это не дает основания предполагать в человеке два начала. Одна и та же душа действует и самосознательно, и без сознания; в первом случае она следует закону мира духовного, а в другом невольно увлекается законами природы, которым подчиняется не только органическая, но и самая духовная деятельность. Так, можно различать в душе двоякую память: память отвлеченных понятий, направляемую по собственному закону души, обнимающую существенное в предметах, и память механическую, которая к хранящимся в ней представлениям не прибавляет ничего от своей самодеятельности, а удерживает их точно в той форме, в какой получила оные чрез чувства. Так, при засыпании, в душе бывает два ряда действий: один – управляемый свободою, а другой – ряд невольных действий, начинающийся тогда, как совсем закрывается светильник сознания и сила фантазии и внутренние действия органической жизни берут перевес. В последнем случае не другое начало деятельности привходит и как бы сражается с душою, но

собранные чрез чувства разные представления, остающиеся в ней и прикрепляющиеся к фантазии, при ослаблении свободы в самодеятельности, берут перевес над другими представлениями, начинают действовать сами собою по механическому порядку. В бодрственном состоянии деятельносгь души по большей части определяется свободою, но когда ослабевает сила размышления, тогда начинают иначе действовать воображение и память, которые износят хранящиеся в них представления без внутренней между ними связи, в том только порядке, в каком они были приняты. Итак, вот различные действия, принадлежащие одной душе. Декарт, различая начало жизни и начало души, говорит, что в теле прежде всякого намерения нашего часто производятся такие движения, какие нужны для души. Например, представляется опасность упасть, душе некогда обдумать, какое направление дать телу, но тело прежде всякого размышления принимает направление верное. так что после, по самому строгому математическому вычислению, открывается, что нельзя было вернее сохранить равновесие. Потому Декарт от начала духовных действий отличает невольный инстинкт и называет его началом жизни. И здесь нужно различать в одной и той же душе действование инстинктообразное от действования обдуманного; в ней свобода совмещается с побуждениями инстинкта; как начало, непрестанно действующее, душа иногда действует по свободе, иногда – по инстинкту. Та же душа, которая рождает умственные соображения, чувствует и физические потрясения, принимает в них участие и прежде обмышления ищет удовлетворения нуждам телесной жизни. Так, в человеке начало жизни органической и животной одно и то же с началом жизни разумной.

Наконец, в) иные, смотря на различные степени духовной деятельности, на превосходство одних пред другими, на то, как душа действует в обращении с чувственною природою и как возвышается к вышечувственному, к созерцанию Божества, выделяли в душе высшее, внутреннейшее начало: νοῦς или πνεῦμα[19]. Аристотель хотя мало занимался вышеопытными познаниями души человеческой, но отличал деятельный ум от

души страдательной, которая, по его мнению, есть таблица неисписанная (tabula rasa), на которой записываются предметы мира. «Если есть бессмертие, – говорил он, – то оно должно принадлежать только деятельному уму». Различие между душою и духом особенно замечено было отцами и учителями Церкви, которые яснее и опытнее, чем другой кто могли видеть и видели различие в человеке между жизнию естественною и божественною. У Оригена так объясняется отношение души к духу, или уму: «В первом периоде жизни, когда человек приближен был к своему Создателю, он весь был духовен, начало душевное поглощалось духом, или умом; и поскольку сила духа уподобляется огню, то и он весь был как бы огонь, весь пламенел любовию к Создателю, весь был также подвижен, легок, проницающ, как огонь. Но когда человек ниспал, огонь его охладел, раскрылось в нем новое начало, которое прежде поглощено было умом, – это и есть начало душевное, которое по охлаждению и названо ψυχή от ψύχος – холод, или ψυχόω – хладею. Против сего должно сказать, что начало душевной жизни, как и духовной, собственно есть духовное; впрочем, человек может управляться тем или другим началом. Вообще, хотя можно находить у отцов Церкви разные образы представления этих начал жизни, но не находим у них ясного и определенного мнения, что это две субстанции. Одни из них под духом, как высшим началом жизни, разумели силу прирожденную человеку, которая есть глубочайшая и более коренная, нежели душа; другие почитали это начало даром, сообщаемым во времени от Духа Божия. Те, которые более любили философию, держались верного мнения, а другие – последнего, как Тациан, Ириней и многие другие. Впрочем, не находим у них такого резкого разделения между душою и телом, по которому они признавали бы их двумя субстанциями. И действительно, нет нужды признавать в человеке две субстанции. В истинном порядке природы одно начало для всех видов жизни – и для жизни высшей, духовной, и для жизни душевной, которая состоит в обращении с ограниченными существами, и, наконец, для жизни физической. Когда человек сам еще не отдалился от высшего этого начала – духа, сей

последний был средоточием всех сил и всех видов и степеней деятельности. И теперь, когда дух благоустрояет жизнь во всех ее видах, все прочие силы находятся в стройном отношении к нему. Познанием Божества уясняется и просветляется познание ограниченных вещей; в любви к Богу облагораживаются виды любви к существам сотворенным, и все приходит в истинный порядок и стройность. Далее, хотя пищею духа служит истина, благо и красота, но не чуждо ему сообщать жизнь и низшим частям состава нашего. Опытом дознано, что, по мере того как человек глубже входит в высшую и внутреннюю свою природу, усовершается и физическая жизнь его, животворность духа преизливается на самое тело, нужды телесные, при животворном действовании духа, молчат и долгое время не беспокоят человека. Впрочем, и в состоянии оскудения духовной жизни в человеке, он не мог бы жить без тайного союза низших сил его с высшим началом жизни – духом, или умом. Отсюда в самую деятельность человека, оставленного естественным своим силам, переходят некоторые проявления духовных стремлений к вышечувственному; отсюда и в познаниях неудовлетворение ума одними явлениями мира, но искание оснований и начал; отсюда и в желаниях недовольство всеми ограниченными вещами, воздыхание о благе вечном. Итак, различными степенями жизни не расторгается в человеке единство подлежащего нашего я.

Наконец, душа наша есть начало пребывающее (principium perdurabile), постоянное, в разные периоды бытия тожественное (identicum). Нельзя сказать вообще, что душа неизменяема, ибо жизнь ее раскрывается в многоразличных состояниях и непрестанно изменяющихся действиях. Так, в явлении, в раскрытии жизни своей она изменяется, но в центре своем пребывает тожественна. Состояний и перемен много; разнообразные представления, мнения, различные и даже противоположные склонности взаимно сменяются в жизни нашей; при всем том остается одно сознание моего *я*; *я*, который в младенчестве играл, и теперь все один я. Как теоретически я сознаю тождество моего субъекта, несмотря на разные перемены жизни, так и практически я сознаю эту же

неизменяемость субъекта. Во мне есть невольное вменение действий (imputatio), которого я не могу изгладить; хотя бы и случилось, что я, прежде проводя худую жизнь, впоследствии исправился, начал действия, совсем противоположные прежним, но новый образ жизни не заглаживает прежнего; если я некогда вел худую жизнь, то и подлежу за это вменению, хотя бы в настоящее время я стал совсем иным человеком по нравственности. Это постоянное сознание единого субъекта при всех различных переменах и действиях жизни служит доказательством того, что во мне пребывает единое тожественное начало деятельности, что душа, как ни различны и ни противоположны состояния ее, есть единая субстанция, в сущности своей не изменяющаяся.

Что можно было бы сказать в опровержение единства сознания? Оно так очевидно, что никто не может усомниться в этом единстве. Разве скажут, что нельзя делать заключения от единства сознания к единству субстанции, как и говорил это Кант? Значит, по мнению его, каждый человек во все продолжение своей жизни обманывается? Если всякий при разных состояниях имеет сознание единства своего *я*, то как вышло бы, чтобы всякий обманывался в этом? Что в существе его ложь, обман? От произвольного, намеренного самообольщения нельзя производить того, чтобы всякий нарочно впадал в обман, представляя свое я единым началом жизни, – но такого обмана никто и не сознает. Иной желал бы забыть прежнюю порочную свою жизнь, но не может сделать сего; он невольно сознает совершенные им беззакония, вменяет их себе, отречься от них выше его сил, выше его произвола. Остается одно: приписать предполагаемый обман сознания Виновнику нашей природы. Ему угодно было насадить в людях такую силу сознания, которая беспрестанно обманывает всех. Что же должно заключить о Творце нашей природы, которому свойственна чистейшая истина, который не может обманывать или вводить в заблуждение? Итак, нельзя отвергать верности заключения от принадлежащего всем единства и тожества сознания к единству и тожеству самого субьекта.

Ограничение субстанциональности души человесской

Душа, как субстанция, непрестанно действующая из себя, единая и не изменяющаяся в своей сущности, возвышается над ограничениями времени и носит подобие самостоятельности Бесконечного Существа. С другой стороны, она, как субстанция ограниченная, в сих же самых свойствах остается несравненно ниже Его. Бесконечное Существо имеет самостоятельное бытие от Самого Себя. А душа человеческая получает самостоятельность от Него во времени. Сознание каждого говорит, что было время, когда он не существовал; оно не может выходить далее некоторого очень ограниченного времени. Нельзя допустить, чтобы душа наша могла существовать не в той форме бытия, в какой мы сознаем ее. Что было бы за существование души, которое не разнится от усыпления? Что за состояние ее бытия бессознательное, мертвое? Если бы такое существование было полное, то при сем непременно было бы и сознание. Что душа наша имеет начало бытия своего во времени, к сему приводит нас и это очевидное умозаключение: кто имеет от себя начало бытия, тот может и поддерживать свое бытие. Но душа не может сама собою поддерживать бытия (как сейчас увидим), следовательно, не могла дать себе и начала бытия. В продолжение его душа не остается существом независимым, которое держалось бы только само собою. Без поддержания всемогущею силою Творца никакая сотворенная субстанция сама собою не могла бы продолжать бытия своего. Дионисий Ареопагит говорит об этом так: «Его бытие (το είναι) дает и сохраняет бытие всего существующего; Его жизнь (ζωη) дает и сохраняет жизнь живущего; Его премудрость (σοφία) дает и сохраняет разумную жизнь всех разумных существ». В физической своей жизни человек не может развиваться без помощи стихий материального мира, например, воздуха, огня и света; тело его непрестанно имеет нужду в содействии и подкреплении внешнем в каждую минуту и заимствует от материальной природы новые части и возвращает ей другие.

Так же и для духовной жизни человек имеет нужду во многих внешних пособиях и поддержаниях, и более всего в поддержании со стороны Того, Кто насадил способности духовные. Никто не рождается мудрым и совершенным по нравственности, всякий имеет нужду в воспитании; воспитание при посредстве наук, влияния религии, законодательства, общества людей, с которыми живем, сильно действует на раскрытие умственных и нравственных способностей человека. Впрочем, зависимость души по началу и продолжению бытия не противоречит самостоятельности ее. Как земля, привлекаясь к своему центру – солнцу, не теряет от того центральной своей силы (на земле все привлекается к ее центру, а сама она во всякую минуту имеет нужду в своем центре, иначе потеряла бы свое течение), так и душа есть центр жизни, но относящийся к другому, Высочайшему Центру; на ней основываются силы и действия, но сама она держится на Силе неограниченной.

Наконец, и единичность души не есть совершенная. Она не всегда бывает сосредоточена в самой себе, силы ее развлекаются и рассеиваются по различным предметам; обращаясь к единому какому-либо из них, она не может быть обращена вместе к другим, не может обнять всего единым действием своим, но необходимо исходит из своей единичности в многообразие предметов внешних и, раздробляя по оному свои действия, утомляется и ослабевает. Таким образом, душа, и по началу бытия своего будучи зависимою субстанциею и в своем действовании, проявлении своих сил будучи изменяемою, в этих отношениях подлежит закону времени, потому несравненно ниже того Высочайшего Существа, которое совершенно изъято из законов времени.

Духовность (невещественность) души

Являясь в пространстве, во внешнем своем обнаружении, душа в своих внутренних феноменах, в своих силах и в самом существе своем изъята из ограничения пространства, т. е. она есть субстанция невещественная (immaterialis).

Когда мы приписываем душе невещественность простоту или духовность, то разумеем что она не только совершенно отлична от грубого тела, состоящего из легко различимых и отдельных частей, положенных одна вне другой, но и не может быть ни тончайшею материей, ни самомалейшим атомом, ни силою физическою или материальной, хотя бы она и была невидима, но есть чистая, абсолютно простая, невидимая, неразделимая сила, которая оживляет все тело, проникает его и наполняет, но не так, как сила физическая; наконец, движет оное произвольно.

Из единства сознания и из свойства наших представлений, чувствований и желаний необходимо заключить, что душа не есть тело или малейший какой-либо атом. Действий в душе много действия различны, но при всех них повторяется одно сознание единичности субъекта. Сознание отличает мой субъект и от внешних предметов, не смешивает первого с последним, отличает его и от собственных его действий и состояний, всегда представляя оный как единое начало, к которому многообразные действия относятся и прикрепляются как к центру, на котором они держатся. А самосознание в нас есть отражение нашего субъекта, как бы зеркало для наших действий. Свидетельствуя о простоте субъекта, оно не смешивает его с телом, не уверяет меня, что тело мое мыслит, тело предполагает какие-нибудь намерения. И от младенца можно извлечь вопросами то убеждение, что не тело желает, повинуется или не слушается, а что-то другое. Как объяснить это свидетельство самосознания? Если признать с материалистами, что душа наша есть тело или какой-либо атом, то надобно было бы назвать свидетельство сознания постоянным обманом, так что все мы во всю жизнь

обманываемся, когда говорим «*я*» – нет, действует тело или атом, а не я; и философ, вникающий в причинное отношение предметов, должен выводить людей из такого самообольщения. Но покушаясь разрушить это всеобщее убеждение, сами (старинные) материалисты, не допускающие непостижимого, невидимого, какова душа невещественная, не могут, однако же, и не решаются назвать какую-нибудь сложную частицу тела, видимую и осязаемую, началом всей деятельности человеческой, а вместо души предполагают невидимую, нераздельную частицу материи (атом) и таким образом заменяют одно невидимое истинное другим невидимым ложным. Этой невидимой материальной частице (атому) они приписывают принадлежности материи. В материю вложено движение – и атому усвояют движение, только гораздо быстрейшее, чем какое имеют грубые тела, и больше ничего. А как материя не имеет высших духовных сил – свободы, совести, влечения к бесконечному, то материалисты по необходимости представляют этот атом движущимся без свободы. Приписывая, впрочем, атому мышление, пытаются объяснить оное из движения материи. Они производят чувственные представления из двух главных сил материи, которые, сочетаваясь и разделяясь между собою, производят мысль. Но не находя возможным произвести из материи свидетельство самосознания, влечение к Божеству и тому подобное, материалисты отвергают эти существенные принадлежности души человеческой. Но материя, сколько она известна нам из наблюдений, всегда есть нечто множественное, многообразное; особенно можем сказать это о теле, которое, как мы подлинно знаем, сложено из многих частей. Если в душе нашей и есть совокупность сил, то она совсем не то, что сложность частей. В душе нашей нет внеположности, в ней все совмещается одно в другом, а не одно подле или близ другого; в ней нельзя проводить между силами никаких границ, но все они проникаются одни другими; различные силы нельзя представлять себе, как ветви, от корня расходящиеся в разные стороны; когда они все вместе действуют, то в них бывает взаимное проникновение, а когда не вместе, то действуют

преемственно; но никогда не бывает того, чтобы они действовали отдельно, одна вне другой или действовали в протяжении. Между тем субъект, о котором свидетельствует самосознание, не есть что-либо множественное и сложенное из частей, положенных одна вне другой; оно говорит о единичности нашей души, об одном нашем я. Свидетельство сознания так очевидно, что никак не должно отвергать его, потому что оно всеобще. Если в других исследованиях материалисты признают опыт первоосновaнием всякого познания, так как материализм тесно связан с эмпиризмом, то они не должны отвергать и свидетельства сознания о единстве нашего я, потому что это свидетельство всеобще, заимствуется от опыта всех людей. Предположив с материалистами, что душа есть тело, которое есть нечто многочастное и непрестанно изменяющееся, мы не можем объяснить единство сознания. Тело состоит из частей, посему и сознание естественно должно бы быть отражением сих частей. Как же теперь представить возможность единства его? Необходимо предположить, что или целое сознание раздробляется по множеству материальных частей или каждой части принадлежит особенное и целое сознание. Но ни того ни другого не может быть. Первое противоречит единству сознания; предмет сознания есть наше я, и главное его действие есть свидетельство и уверение: я есть, я действую. Как же сие действие может быть раздроблено по частям? В таком случае как части многочисленны и различны одна от другой, так и содержанием сознания должно бы быть представление многочисленности, разности. Но представление сознания есть такое простое действие, в котором не выражается никакой множественности и сложности. Сверх того нужно будет допустить и другие нелепости, например: как части тела и возрастают, и умаляются, так и сознание, рассеянное по ним, вместе с ними должно бы было увеличиваться или уменьшаться. Но, очевидно, нет сего в сознании, оно всегда тождественно, в продолжение многих лет свидетельствует одно: *я* есмь, я мыслю и проч. Рассмотрим теперь, не может ли каждой части души телесной, какою представляют ее материалисты, принадлежать целое сознание? Соглашаясь на

сие, мы должны бы были допустить, что в человеке много сознаний, именно столько, сколько есть различных материальных частей, из которых, по предположению материалистов, составлена душа. Но из опыта несомненно известно, что сознание одно. Таким образом, если бы душа наша была телом, то и сознание, как представление нашего субъекта, не выражало бы никаких других свойств, кроме телесных. Отчего же сознание отражает в себе свойства, совершенно несовместные со свойствами тела? Естественный и верный ответ: оттого что душа не есть тело; единство сознания противоположно множественности материального существа, потому душа, отражающаяся со своим существом в сознании, как бы в зеркале, не может быть материальной, она должна быть существом единым, несложным.

То же самое яснее открывается из рассмотрения действий души в частности. Начнем это рассмотрение с низших ее действий и перейдем к высшим. Мечты воображения, представления, хранимые памятью и воспроизводимые воспоминанием – все это в нас есть нечто действительное (reale), потому что не изглаживается в нашей душе. Что по-видимому мимолетнее и непостояннее мечтаний воображения? Но и мечтания, порожденные воображением в юности, долго живут в человеке; бывает период жизни, когда он перестает любить их, борется с ними; несмотря на то, чрез 20 или 30 лет, когда в нашем теле не осталось ни одной из прежних его частиц, некоторые из любимых мечтаний юности возобновляются, например, в сновидениях. Материалисты могут объяснять это тем, что грезы возобновляются в воображении, хотя не вследствие воздействия внешних предметов, но вследствие действия мозга. Но такое объяснение неудовлетворвтельно, потому что при каждом порождении чувственных представлений необходима самодеятельность души. Те же чувственные предметы действуют и на вещи неодушевленные, но не производят в них представлений. Тем необходимее самодеятельность души при продолжительных воспроизведениях воображения. Кроме чувственных представлений, говоря языком материалистов, получаемых от

предметов, кроме образов (предположим с ними) остающихся в мозге, которые при известных движениях тончайших его частей, материально воспроизводятся воображением, есть много построений, образующихся вследствие его самодеятельности. Как из одной материи объяснить очень многое, построеваемое творческим воображением (imaginatio productiva), чего мы не видели и не слышали? Особенно, как из нее объяснить произвольные сочетания чувственных образов, возводимые самодеятельностию идеализирующего воображения в стенень художественного идеального совершенства? При произвольных сочетаниях образов, очевидно, участвует свобода, а свобода не может принадлежать материи. Далее, память удерживает не только знаки представлений, слова, но и понятия разума. Кроме памяти механической, сохраняющей чувственные представления, в душе нашей есть память таких представлений, для которых нет чувственных образов; таковы отвлеченные понятия. Из действий материи нельзя объяснить происхождение составляемых разумом понятий, суждений и умозаключений. Здесь ясно видна самодеятельность разума. Каковы бы ни были материальные отражения в воде, стекле, зеркале, но в них отражаются точные образы чувственных предметов, как они есть в действительности. Как устроено зеркало, выпуклым ли или плоским, оно однообразно отражает предметы, а не представляет их в новом виде. Но при образовании разумом понятий, суждений и умозаключений рождается нечто новое: здесь разнообразное в чувственных представлениях приводится в единство сознания. Но единство сознания не может принадлежать ничему материальному. Могут быть разные соединения, например, химические, в которых различные вещества, смешиваясь вместе, производят третье; могут быть сочетания лучей света, но это не то, что в наших понятиях. В физических соединениях хотя и есть приведение в одно, но нет сознания; а составление понятий, суждений и умозаключений необходимо сопровождается сознанием нашего я: я привожу разнообразное в представлениях в единство сознания. Далее, в действиях разума есть свобода; при составлении понятий он свободно употребляет предметы

природы, в которой они не введены в такое единство (виды и роды), где не примешивалось бы ничего случайного. Что в понятиях соединяется в одно, то в природе рассеяно по различным местам и разделено временем; в ней, сколько известно по опыту, с неотъемлемыми принадлежностями вещи всегда смешивается то, что не принадлежит необходимо к ее сущности. Целые виды растений и животных имеют признаки своего рода, но в чувственных принадлежностях растений, в движениях животных, в очертании, краске их найдем много случайного. Неделимые, кроме родовых признаков, отличаются чем-либо особенным. В понятие же отделяется случайное и удерживается только существенное, что необходимо принадлежит роду или виду существ. В этом виден выбор, свободное отделение того, что в природе соединено, и соединение того, что в ней рассеяно по разным местам и временам. В отделении случайного и соединении существенного видна деятельность свободы. Кроме сего мы имеем много понятий, самопроизвольно измышленных (conceptus fictitii), где мы по своей свободе отступаем от того соединения предметов, которое находим в природе, иногда ошибочно или произвольно придумывая общие признаки и на основании их составляя понятия; предполагаем такие роды и виды существ, которых нет в природе. Один, например, ботаник так соединяет по классам растения, другой иначе, принимая за основане один то, другой другое. Этого не могло бы быть, если бы в составлении фиктивных понятий мы определялись только предметами чувственными, а не определяли бы сами себя. Но в действиях материи нет свободы. Оттого в природе постоянное повторение одинаковых движений: в таком же виде возвращается весна, как и за несколько столетий; с таким же искусством животные, по указанию своего инстинкта, строят свои жилища, насекомые плетут известные ткани, как они делали это задолго прежде; у них нет возвышения над прежним, восхождения на новую степень совершенства. Не то видим в действиях человека. Действия его не возвращаются постоянно, подобно переменам годовых времен, но по силе свободы являются в них непрестанно новые и различные видоизменения, которых

нельзя заранее предугадывать. За одним состоянием следует другое, совсем различное; одно поколение человеческого рода по своим действиям не походит на другое; новые понятия, новые познания, новые желания и привычки являются как в каждом человеке, так и во всем роде человеческом, и это разнообразие в жизни и действиях непрерывно продолжается, потому что душа человеческая может развиваться и видоизменяться до бесконечности по силе своей свободы. Но в действиях материальной природы нет свободы. Далее, много есть у нас понятий, для которых природа не дает образов, например, понятие о нравственно честном и бесчестном не определяется материею и не производится ею. Таким образом, и ошибочно, самопроизвольно составляемые, и истинно составляемые нами понятия отличны от вещей материальных, потому происхождение их нельзя объяснить вещественным образом. Между тем они существуют, истинные же понятия остаются в самосознании человеческом всеобщими. Они так сродны с природою нашею, что если покушаемся изгладить их, они необходимо возвращаются в сознание, овладевают душою, а не мы владеем ими, так чтобы могли изгладить их; существование их твердое и прочное – они существуют в нас крепче, нежели части материи в нашем теле. Материальные части тела беспрестанно прибывают и убывают, так что тело наше чрез 10 лет становится совсем новым; итак, оно имеет непрочное, кратковременное существование и, наконец, совсем разлагается. А прирожденные духу нашему мысль или идея справедливого, честного, прочнее держатся в душе, чем части в теле; во всю жизнь мы не можем уничтожить их, они совсем нематериальным образом дают о себе сознанию нашему то свидетельство, что мы будем судимы по ним, когда не будет и тела нашего; дают мысль о бессмертном продолжении бытия нашего духа, мысль всеобщую, господствующую не только у людей образованных, но даже у младенчествующих народов. Таким образом, различные действия разума, понятия, суждения, умозаключения и идеи ума никаким механическим действием материи не могут быть объяснены по двум причинам: по существующему в них единству, какого материя не имеет, и по

свободному их происхождению и раскрытию. То же надобно сказать и о свободных определениях воли (decreta voluntatis), которых материалисты не могут отвергать. Если бы все желания и действия нашей воли были только чувственные, то материалистические объяснения их происхождения еще имели бы некоторый вид правдоподобия. Но отчего происходит борьба побуждений духовных с чувственными и не редко первые одерживают победу над последними? Свободных действий, в которых чувственность побеждается духом, нельзя производить из чего-либо чувственного и материального. Если объяснять все это действием частиц мозга, что тогда было бы? Количество мозга ограниченно, а область представлений наших, мыслей и желаний расширяется в беспредельность. Если понимать это так грубо, что каждое душевное действие расширяет мозг, прибавляя что-либо к количеству его, в таком случае надобно было бы предположить увеличение массы его неимоверное. Но когда представим не увеличение, а некоторое переложение частиц (атомов), прибавляющихся в умеренном количестве, как и действительно видим, что в материальной природе все состоит только в разных переложениях, то и такое объяснение оказывается неудовлетворительным, потому что прежние представления и действия воли нашей не исчезают в душе нашей. В калейдоскопе количество мелких стекол одинаково, из них можно делать много, хотя и не бесчисленное множество, переложений; при всяком из этих переложений происходят новые сочетания, из которых образуются новые фигуры, но прежние уже теряются. А в душе нашей не так. Память и воображение хранит и прежнее, но воображение производит и новые сочетания. Как все это вмещалось бы в весьма умеренном количестве мозга? Декарт, хотя не единоследственно с самим собою, пытался объяснить чувственное напечатление чувственных представлений в мозге, принять для этого мозговые углубления, извилины. Эта гипотеза, долго существовавшая, повторялась и материалистами, которые утверждали, что каждое новое чувственное впечатление (представление) делает новое углубление в малейшей массе мозга, а действия воображения

объясняли тем, что такие углубления долго остаются в мозге. Объяснение самое неудачное. Опыт не только не оправдывает, но и опровергает его. Вещество мозга слишком мягко и жидко для того, чтобы предполагать в нем углубления; кроме того одно углубление должно было бы сглаживаться новым при новом приливе впечатлений или образов чувственных. Таким образом, сохранение образов памятью становится необъяснимым. Хотя вещество мозга с возрастанием тела и растет, все же оно непропорционально множеству рождающихся в душе представлений – их десятки тысяч, старые удерживаются, новые прибывают, а увеличения в мозге не бывает. По гипотезе же материалистов следовало бы, что чем богаче человек представлениями или познаниями, тем более должно увеличиваться тело его, если не во всех своих частях, то в мозге. Но здесь-то и нет этой соразмерности. Конечно, есть очень незначительная разность и в массе мозга у людей, владеющих различными умственными способностями, так что у людей даровитых более мозга, чем у бездарных, но эта разность объясняется не из материального действования частиц мозга, а из действования души на его массу.

2) В частности, нельзя признавать душу каким-либо малейшим, простым атомом, каким Эпикур и Лукреций представляли душу. Как атом мог бы действовать не только при дȕшевных представлениях, но и при сообщении движения телу? Всякий атом всегда есть недеятельная часть материи. Против этого могут сказать, что в природе нет ничего бездейственного, во всякой частице материи есть какая-нибудь сила. Но спрашивается: сила движения принадлежит ли материи так, чтобы она рождалась из самой материи как существенное качество ее, или она сообщена ей отвне? Нельзя представлять силы движения качеством материи, которое являлось бы собственно из ее природы как modiflcatio ее; будет ли она притягательною или отталкивающею, она должна быть сообщена отвне. Это ведет к признанию перводвигателя, которым дана сила движения всему материальному. Но материалисты не находят нужным принимать этот, так сказать, дуализм, то есть материальные силы и особого Виновника

движения, а полагают, что всякий атом от века имеет силу двигаться по прямой линии. Но приписывать этому силу – значит усвоять ему нечто духовное. Отчего же не признавать духовного начала основанием жизни, а представлять его только принадлежностию? Атом ограничен своим частным пространством; если приписать ему и силу, то она будет ограничена местом, в таком случае нельзя будет объяснить главного вида движения – притяжения. Сила притяжения действует, как говорят, in distans, на отдаленное расстояние, и она принадлежит в большей или меньшей особенной мере некоторым телам. Как объяснить действование этой силы в атоме на дальнее пространство? Некоторые из материалистов, для объяснения движения, предполагали незаметные для чувств какие-то излияния, действующие далее того определенного места, где находится атом, а для объяснения чувственных представлений предполагали какие-то образы, отвлекающиеся от материальных предметов. Но нельзя допустить сего. При таком предположении следует спросить: как понимать эти излияния, материальным ли или дvховным образом? Если материалисты представляют отделение силы духовной, совершенно не материальной, то они, признавая все существующее материальным, будут неверны самим себе. Если же они допустят бытие невидимых духовных сил, то почему бы им не допустить и духовных субстанций? Это противно первому предположению материалистов. Если они для объяснения чувственных представлений предполагают некоторые излияния из атомов, в таком случае они не признают простоты их. Излияние из атомов требует того, чтобы представлять оные как нечто сложное, отделяющееся, но при сем должно быть уменьшение от того, от чего происходит отделение.

Для защищения нематериальности души не нужно предполагать, чтобы какой-нибудь малейший и нераздельный атом был седалищем и орудием души. Правда, различные способности души человеческой преимущественно обнаруживают свои действия в особенных частях тела. Так, память, воображение и способность мышления преимущественно действуют на мозг, потому, казалось бы

можно было бы назвать мозг особенным орудием этих способностей. Способность чувствований прежде всего действует на сердце, потому говорят: головою мы мыслим, а чувствуем сердцем. Способность воли действует на систему мускулов, чрез которую передаются движения оконечным частям тела, чрез них во внешность. Так, казалось бы правдоподобным приурочивать деятельность разных душевных способностей к особенным органам тела. Но это не то значит, что заключить самую субстанцию души в один какой-либо материальный атом или в одну часть материи. Декарт придумал glandulam pinealem; это, по его мнению, престол, столица души. Но против сего нужно сказать, что душа не отдельна от частных своих сил, обнаруживающих свои действия в теле и там и здесь; она находится и доджна быть во всем теле, в котором действуют ее силы. Чрез это она не делается сложною, растяженною и материальною. Для нее все равно, жить ли в малейшей части материи, проникать ее деятельностию или в большей массе – целом теле. Нечего опасаться материализма, когда предполагаем душу действующею и живущею во всем теле; но этого можно опасаться при принятии противоположной гипотезы, по которой душа заключается в одну какую-либо часть тела – в мозг, сердце или в какой-либо малейший атом. Материальное орудие – тело – не сообщает материальности духу, действующему на тело, а дух действует на весь организм телесный, весь проникает, оживляет и движет его.

Наконец 3) Не должно смешивать душу с силою чисто физическою или материальною. Всякая физическая сила, хотя невидима и неделима, никогда не может отступать от необходимых механических, химических и органических законов движения. Но человек сам себя определяет в действиях и произвольно может направлять свои движения и упражнять те или другие силы. Некоторые говорят: мы не знаем всей обширности законов и деятельности сил физических, потому и не можем сравнивать их с так называемыми духовными силами. Может быть, и душа наша есть физическая сила, только неизвестная нам. Неизвестно нам вполне, например, действование силы растительной, неизвестно, что такое

электричество, тончайшая ли материя или иное что, между тем оно производит изумительные действия. Опыты над гальванизмом показывают, что эта сила может сообщать движение частям тела, лишенным уже жизни. Что такое магнитизм, – все это окончательно еще не исследовано. Однако известно, что это силы физические. Может быть, и душа есть такая же физическая сила, только нам неизвестная? – Душа не может быть и такою материальною силою. Всякое движение в материальной природе есть или механическое, или химическое, или органическое. В первом тела, одно вне другого положенные, действуют одно на другое, сила одного сообщает движение другому чрез прикосновение и толчок. В движении органическом тело приводится в движение не извне, но извнутри, силою, которая, принимая отвне разнородные вещества, разравнивает все оные и приводит в одну известную форму. В движении химическом два разнородные тела, соединяясь, уступают взаимно одно другому свои свойства и производят новое тело, в котором эти свойства смешиваются. Но во всех этих движениях действует необходимость. Ни камень, ни растения, ни силы, движущие ими, не могут отступить от определенного порядка. Но в человеке, кроме действий необходимости, есть действия совершенно свободные. Он сам по внутреннему своему чувству ясно отличает от движений необходимых, в которых владеет им природа, действия другого свойства, где он сам дает направление своим движениям, сознает, что от него зависит такое или иное движение, что он может выбирать из них, какое хочет, начинать или прерывать ряд действий по своему произволу. Такое действование постоянно различается в нем от действования всякой физической силы, а потому и начало оного существенно различно от всякой силы физической, сколько бы последняя ни была тонкою, невидимою.

Таким образом, душа по своей простоте отлична от всякого тела, по оживляющей силе – от атома, по самопроизвольной деятельности и свободе – от силы чисто физической.

Между тем душа, не составляя принадлежности тела, не имея в нем никакого исключительного места и не раздробляясь

по нему, везде обнаруживает свои силы и действия, во всех частях тела производит движение, жизнь и ощущение, посему есть сила непосредственно и всецело присутствующая во всем теле, не заключающаяся ни в одной его части, но все части равно проникающая, оживляющая и движущая. По отношению к пространству, вот новое сходство души человеческой со свойствами Существа Бесконечного: как это Существо не связано законом пространства, но совершенно чуждо всякой материальности, есть Существо духовное, вездеприсущее, все исполняющее, везде действующее, такова же сама в себе и наша душа. Возвышаясь над ограничениями пространства, она есть существо действующее, без внеположности в пространстве, открывающее в себе мир внутренний, субъективный, существо нематериальное, незримое, неосязаемое и не привязанное ни к какому месту или части тела, но во всем теле действующее и присутствующее, по подобию Божия вездеприсутствия.

Ограничение духовности души

Таким образом, по своей простоте и невещественности душа, с одной стороны, носит в себе подобие Существа Бесконечного, но, с другой стороны, в том же отношении является несравненно ниже Его, потому что имеет простоту или духовность в степени, несравненно низшей, чем Существо Абсолютное.

Хотя в ней нет сложности материальных частей (compositio materialis), но зато есть сложность сил (compositio virtualis); ей не принадлежит то Божественное свойство (simplicitas vertualis), по которому в Высочайшем Существе все силы совершенно проникают взаимно друг друга; все составляют единую силу, нераздробляющуюся, и все действия их составляют один акт, в себе самом всегда полный, неразделимый, всегда себе равный. Психическая субстанция наша единична, но действует неодинаково, не одною всегда силою; ее силы частны, множественны, разнообразны в своих действиях и проявлениях во времени и часто нестройны.

Хотя душа, входя в себя и действуя сама собою, исторгает себя из пределов пространства, но когда выходит из этой собранности и самосредоточенности и, направляясь ко вне, к существам вне ее существующим, ограничивается пространством и имеет нужду в орудии, подчиненном законам пространства, организуя его из материальных сил в свое собственное тело. Здесь уже силы ее ограничиваются и задерживаются; психическая субстанция наша не может действовать на все, не может видеть и обнимать все, таким образом, хотя внутренно, сама в себе, производит много действий, независимых от пространства, но, действуя вовне, в отношении к другим существам, зависит от пространства, ибо хотя сама невещественна, но соединена с вещественным телом.

О связи души с телом

Как частные действия, так и целые состояния души и тела ясно доказывают их тесную взаимную связь. Обращая внимание на ее проявления, мы видим следующее: а) за известными действиями внешних предметов на телесный наш организм, за известными впечатлениями на чувства следуют одинаковые ощущения и представления в силе познания, одинаковые движения в воле и тождественные состояния в способности чувствования. Из сего очевидно, что внешнее действует на внутреннее, тело на душу. Но и в свою очередь, внутреннее действует на внешнее и душа на тело. Соответственно одинаковым намерением души возбуждаются одинаковые и постоянно согласные движения и в теле. Куда душа предположит направять свое тело, туда и движет оное. Далее, б) эта взаимная зависимость души и тела друг от друга открывается в особенных состояниях и в постоянном взаимном сообразовании оных. При болезнях и страданиях телесного организма страдает и дух, так что не может свободно производить своих отправлений. Напротив, при нормальном состоянии тела и его сил, успокоивается и самая душа; силы ее отдыхают и оживляются; вообще от благоустройства или неустройства тела зависят целые состояния души, ее стройная или нестройная деятельность. Наконец, в) вся настроенность разума и сердца часто зависит от внешних обстоятельств, в каких поставляется тело: от пищи, которою питается человек, от климата, в котором он живет. Известно, что в тропическом климате страсти живее, воображение пламеннее; в климате холодном в людях приметно более постоянства, твердости, чем быстроты и легкости и т. п. И с другой стороны, состояния телесные зависят от состояний душевных; от расстройства души часто рождаются и еще чаще усиливаются болезни тела. Веселое и спокойное расположение духа благодетельно влияет на самое тело. От укоренившихся в душе навыков, от господствующих страстей и образа мыслей настолько зависит характер и наружный вид самого тела, что является мысль, что

сама душа формирует свое тело. У каждого своя физиогномия, и у каждого она есть выражение души. Таким образом, как в частных действиях, так и в целом ряде своих состояний и во всем течении своей жизни душа и тело взаимно зависят друг от друга.

Гипотезы, объяснеющие связь души и тела

Явления зависимости и союз двух составных элементов человека породили в философии целый ряд теорий, объясняющих оные. Эти теории сводятся к трем гипотезам.

1. Гипотеза Аристотеля о физическом взаимном влиянии души и тела. Долго в философии господствовала та теория, которая называется hypothesis influxus physici animae in corpus et corporis in animain. По этой гипотезе, душа действует на тело и тело на душу. Когда душа хочет произвести в теле нужное для нее действие, то действует на ближайшие к себе нервные центры, а сии мгновенно распространяют движение и переносят оное, так сказать, на прочие части тела и таким образом производят в членах тела движения, соответственные требованиям души. С другой стороны, когда внешние предметы производят впечатления в органах чувственных, то сии впечатления посредством тех же нервов мгновенно переносятся в мозг, а от него сообщаясь душе, рождают в ней представления, соответственные внешним впечатлениям. Эта гипотеза принадлежит Аристотелю, и последователями его принимаема была до времен Декарта. Но основатель новой философии признал невозможным, чтобы существа, столь разнородные и противоположные по своим свойствам и действиям, как душа и тело, действовали непосредственно одно на другое, чтобы образы мира, так сказать, вносились в душу, и душа вторгалась в материю и производила в ней движения. Он старался объяснить это сообщение чрез некоторое посредство, предполагая, что все отражения действий души на тело и тела на душу производятся чрез малейшую некоторую часть в мозгу, названную им glandula pinea alis (σῶμα κωνοειδὲς), которую считал он седалищем души в теле и вместе посредствующим некоторым органом между тою и другим. Но и эта гипотеза недолго устояла.

2. Последователи Декарта еще решительнее раскрыли и утвердили противоположность между душою и телом. «Как бы ни утончали посредствующий орган между душою и телом, –

говорил Малебранш, – все он остается телом, противоположным духу, и свойством его будет движение, совершенно не соответственное душе». Одинаковые действия могут происходить от одинаковых причин: от движения – движение, от мышления – мышление, но ни от мышления движение, ни от движения мышление не может произойти. Сверх того в системе Декарта нашли основанием невозможности сей и то, что в мире всегда остается одинаковое количество движения в материи; частные движения можно подводить под меру исчисления, впрочем, вся сумма сил движущих и самого движения всегда одна и та же, и новое движение не может быть произведено. Но если бы душа действовала на тело, то происходило бы много новых движений, которых доселе не было; если бы тело действовало на душу, то многие движения терялись бы из общей суммы. Малебранш находил и другие странности в предположении Декарта. Так, если бы впечатления переносились в душу материалным образом, то многочисленность их на пути к ней должна бы стесняться и смешиваться. Итак, главным образом утверждаясь на понятии противоположности между духом и телом, Малебранш решительно отвергнул как Аристотелево, так и Декартово мнение о связи души с телом и построил новую гипотезу. Действовать на вещи столь разнородные, каковы душа и тело, может одна всемогущая Сила; Она как устроила мир духовный и материальный, так ни на минуту не оставляет его. Это есть продолжающееся творение; Божественная Сила все исполняет и во всем действует, так что без Нее ничто не могло бы действовать. И, во-первых, для души Она есть как бы мир духовный (τόπος νοητός), с которым она единственно и имеет сообщение. Понятно, как однородное может действовать на однородное; душа некоторым образом однородна с Существом Высочайшим. Но как душа может иметь сообщение и взаимнодействие с материею, это совсем не понятно. Итак, откуда же в душе представления о материальном? Та же Божественная Сила, которая действует в душе, по Своим идеям устроила и мир материальный, и все в нем существующее объемлет, видит и знает. Она имеет идеи не только о высшем

духовном мире, но и о мире материальном. Дух человеческий находится в сообщении с Духом Божиим, в нем только чрез сообщение все видит и познает; nous tous voyons en Dieu, мы все видим в Боге, – вот основное начало Малебранша. Впрочем, это сообщение может иметь разные степени. Душа, усиливающаяся войти в ближайшее общение со своим Источником, видит в Нем высшее – мир духовный, предметы божественные; души, более отдаленные от Него, не будучи способны к принятию высшего, останавливаются на низших представлениях, и сии представления отражаются в них беспорядочно и смешанно. Итак, иметь представления о мире – значит видеть в Боге идеи о вещах чувственных в ясном или смешанном виде, по мере близости к Нему или отдаления от Него. И как Бог производит не только все движения в мире материальном, но и все видоизменения в душе, то Он же в каждое мгновение, в которое происходит такое, а не другое чувственное явление и впечатление в теле, производит и в душе такое, а не другое представление; и в каждое мгновение, когда душа хочет извести наружу внутренние свои движения, желания обнаружить, оплодотворить их во внешности, Божественною силою производятся в теле и в мире материальном движения, соответствующие желаниям души. Эта гипотеза, поскольку в ней душа и тело признаются не причиною действующею происходящих в той и другом перемен, но только поводом к оным, называется systema causarum occasionalium (системою причин случайных), и поскольку Бог представляется непрестанно присущим и действующим в той и другом, то иначе называется systema assistentiae divinae (системою присутствия Божия).

3. Лейбниц, как и Малебранш, находил неудовлетворительною гипотезу взаимного влияния (influxus physici), признавая ее особенно несообразною со своим понятием о простоте души. По его учению, душа есть единица (monas), которая есть сама средоточие жизни, субстанция, всегда единая и тожественная, неумаляющаяся и невозрастающая. Но приобретение представлений отвне значило бы какое-то вхождение постороннего (ingredientia).

Таким образом, две деятельности смешались бы между собою и взаимно препятствовали бы одна другой. Но как сложное может перейти в простое? Для этого нужно было бы, чтобы части одного уступали частям другого. Какие же части в душе, которые бы она могла уступать частям сложного? Как сложное прикоснется к душе, когда в ней не может быть точек прикосновения, когда нет у нее различных сторон, которые принимали бы действия то от того нерва, то от другого? Все это, как происходящее в пространстве, невозможно по отношению к душе. Необходимо, чтобы душа и тело действовали каждая в своей сфере, чтобы действия души развивались одни из других своим порядком, а движения тела следовали своим порядком и один ряд действий нисколько не зависел бы от другого. Впрочем, сознание и вообще чувство уверяют, что есть сообразность между представлениями, мыслями и желаниями души и между движениями тела. Виновником этого должен быть Творец мира духовного и физического – это и утверждал Малебранш. Но Лейбниц имел ум систематический, везде ищущий связи причин и действий, потому предположения непрестанного чуда представлялись ему неудовлетворительными. Кроме высочайшей причины должны быть причины вторичные, так чтобы целая вселенная была совокупностию сил физических, а духовная – совокупностию сил духовных. Посему он обратил особенное внимание не на всемогущество, но на премудрость Божию. «Премудростию Божиею от начала устроено, – говорит он, – чтобы один мир с другим был в точном соотношении и соответствии даже до малейших черт. На этом основано взаимное согласие души с телом. Размерены бесчисленные степени вселенной в мире духовном и физическом, взаимно себе соответствующие. Каждое существо занимает свою степень, высшую или низшую, в мире духовном. Но соответственно его степени, сообразно с его действиями будут происходить явления его вокруг него в мире физическом. Возьмем, например, явления людей, увлекающихся чувственностию. По учению Лейбница, чтобы они были рабами своего тела, чтобы увлекались его движениями – нет, они имеют дело только со своими представлениями, они

полюбили представления смешанные, мрачные, стесняющие стремление души, и потому такие, а не иные представления развивают из себя, из своей сокровищницы представлений. Но от вечности положено, чтобы и вокруг души происходило то же, что в ней самой, потому и в теле происходят соответственно ее представлениям действия нечистые, нестройные, беспорядочные. В том же порядке действий вытекает и наказание за пристрастие к чувственности. Это заранее устроено так судом Божиим! Расстройства и наказания тела не нами в нем производятся, но проистекают из собственных его действий, равно тягостные и мучительные в нас ощущения происходят не из тела, но из разных ощущений и представлений души и составляют наказания собственно душевные. Между тем, на какой степени и в каком состоянии душа поставляет себя, на той же степени и в том же состоянии бывает и тело, подобно тому как двое часов, устроеннные одним искусным художником совершенно одинаково, одинаково и в одно время заведенные, должны действовать в точнейшем согласии. Предположение сие называется системою предуставленной гармонии (systema prestabilitae harmoniae).

Нам следует критически рассмотреть эти гипотезы. Гипотеза Малебранша и в основании, и в следствиях своих неудовлетворительна.

а) Малебранш основывается или а) на том, что никакое существо не может действовать на другие, или б) что существо разнородное не может действовать на разнородное. Но первое противоречит началам здравой философии, по которой первая принадлежность существа – самостоятельность (substantialitas) – состоит в том, чтобы действовать; существовать и действовать, или обнаруживать силы свои, – есть одно и то же. Далее, противоречит опыту и общему чувству, ибо душа сознает сама себя как существо деятельное, равно как познает и другие существа вне себя, от которых состояния ее переменяются; наконец, несогласно и с тем законом, чтобы восходить от действий к причинам условным.

Итак, невозможно, чтобы субстанции существовали и вместе не действовали. Но если предположить и другое

основание – что субстанции духовные не могут действовать на тела и обратно, то и здесь усматриваем, что заключается от непостижимости к невозможному, т. е. непонятно, чтобы……. следовательно, невозможно. Но таковое заключение, очевидно, не имеет силы. Если бы могли измерить и взвесить всю силу души, потом усвоитъ ей способность действовать на тело, нашли бы, что это невозможно для нас, тогда основание это было бы твердо. Но мы не можем ни постигнуть всей природы души, ни определить всех ее отношений; что кажется нам невозможным, то может быть само в себе весьма естественно. Притом если признаем за несомненное, что духовное не может действовать на вещественное, то как последнее будет существовать? Ибо существование, действование, движение не от другого чего зависит, как от сил духовных, невещественных. Если скажут, что одна сила Божественная действует во всем, то чрез это допускается же непостижимое, каково действование Духовного, в высочайшей степени чистейшего Существа на природу чувственную. Но между тем чрез сие допущение разрушается порядок и постепенность, в каковой все в мире расположено, разрушается причинное соотношение вещей. При этом предположении нельзя объяснить ни доброго, ни худого. Что все в мире в зависимости одно от другого, все в связи и порядке, все на своем месте – это есть доброе; но оно без связи причин и действий необъясимо. Равным образом, нельзя объяснить и худое, т. е. превратное, расстраивающее порядок вопреки планам Божиим, если предположить, что везде действует только сила. В таком случае и в нравственном мире уклонение воли, и в физическом страдании должно приписать Высочайшей Причине, если, согласно с предположением, в мире нет причин вторичных. Так, необходимо допустить действование этих причин, чтобы можно было согласить, с одной стороны, видимый в мире устроенный повсюду порядок и связь, как опыт высочайшей премудрости Божией, с другой – и такие действия, которые принадлежат Богу. Если же предоставлено душе действовать вместе с другими существами, то мы не в праве сказать, что духовное не может действовать на материальное, ибо без духовного не может быть

и действования. Если бы вселенная не была наполнена духовным, то не могла бы существовать.

б) Далее, гипотеза Малебранша и в последствиях своих несообразна с природою души; а) она противоречит сознанию и внутреннему опыту. Внутренний опыт уверяет нас, что как мыслить, желать, так и приводить в движение тело принадлежит нам, т. е. нашей душе. Мы сами различаем два рода движений, видим движения, в которых тело не зависит от души – как тело само собою питается, растет, но от сих движений различаем другие, которые в нас мы сами свободно производим, и если хотим увериться в том, то повторяем оные; за повторением одинакового желания повторяется одинаковое движение тела. Это ручается нам за то, что эти действия не случайно, не со стороны происходят, но относятся к желанию нашему, как следствия к причине.

в) Принять гипотезу Малебранша – значит не объяснять, но расторгать связь души с телом. Какое тут соединение, когда оба существа действуют совершенно независимо одно от другого, когда их действия суть произведения только одной Высочайшей Силы? Почему мы могли бы назвать именно то, а не другое тело нашим телом? Это суть двое различных часов, которые только заводит и направляет один художник. И. однако ж, мы называем именно это, а не другое тело своим телом. Пусть будет в теле другого человека возможно близкое сходство с нашим телом, пусть происходят в нем подобные действия, несмотря на то, оно будет чужое для нас тело, ибо мы внутренно уверены в связи души нашей с нашим телом, а не с другим. Но по гипотезе Малебранша, было бы все равно, то или другое.

г) По его гипотезе, отнимается свобода у души человеческой и мир наполняется страдательными только существами.

Сам Малебранш чувствовал это и старался так объяснить свое предположение: «Мысль, остающаяся во глубине души и не перешедшая еще во внешность, не подлежит вменению; но душе принадлежит более решительное намерение извести, осуществить свою мысль во внешности; это уже дело свободы». Итак, душа имеет силу начинать в самой себе действия, но не

ее дело обнаруживать оные во внешности; это уже есть действие Божие. «И не надобно, – говорит он, – бояться той мысли, будто Бог делается орудием для произведения зла, потому что в физическом мире все равнозначуще и нет ничего нечистого; действия, сколько бы ни казались гнусными, сами по себе не гнусны; нечистота и зло заключаются только в желании и намерении, а не в явлении». Итак, свобода нисколько этим не нарушается. Но напрасно хотят таким образом спасти свободу. Если душа не имеет силы осуществить свою мысль, то это есть сила бессильная. Свойство воли нашей состоит в том, что она силится выразить во внешности свои внутренние желания; внешние действия мы сами отличаем от внутренних, внутренние движения мыслей отличаем от внешних, тело наше от чужого. Есть большая разность между беглою мыслию и между такою, которую приводим в дело. Часто нечистое побуждение в душе только пробегает, так что мы не бываем виновны в нем; мы тогда делаемся виновны, когда прилепляемся к нему волею, и вполне становимся виновны тогда, когда посредством тела осуществляем мысль на деле. Потому нельзя сказать, чтобы и в физическом мире все было чисто. Расстройство и разрушения, болезни и заразы и в мире физическом не могли быть по намерению Божию. По высочайшей своей благости Он создал все для блаженства, не только духовного, но и физического. Он сотворил и чувственную природу для нетления. Если ныне страдание обращается во благо, то не само в себе, а только потому, что слv̀жит средством к благу. Между тем, оно есть следствие зла нравственного, следствие злоулотребления свободы и подлежит также вменению. Если даже не иметь в виду отношение воли к расстройству в физическом мире вообще, то все мы останемся виновны, по крайней мере, в растлении собственного своего тела.

Наконец, д) гипотеза сия противоречит началу достаточной причины и чрез то благоприятствует идеализму. Если нет союза между духовным и телесным и дух имеет связь только с силою Божиею, то что будет значить тело и для чего оно существует? и на какой конец существует вся видимая природа? Если важно и

необходимо для души, чтобы силою Божественною предлагаемы были ей представления как духовных, так и чувственных предметов и чтобы она, смотря на сии картины, могла избирать из них и применяться к тому или другому, то какая нужда в теле? Разве необходимо для Бога снимать чувственные образы именно с грубого вещественного мира, чтобы сообщать их душе? В гипотезе Малебранша образы сии не суть произведения чувственных впечатлений, а потому не доказывают существования мира чувственного. Они из ума Божия, и мы не вправе утверждать, чтобы они в уме Божественном сняты были с мира чувственного. Итак, ни тело, ни весь чувственный мир не имеют цены и посему, как ненужные, могут быть и отвергнуты.

Гипотеза Лейбница заключает в себе почти те же самые несообразности и неудобства, какие и гипотеза Малебранша. Она также а) основывается на том положении, что душа и тело совершенно противоположны и потому не могут действовать одна на другое. Но действительно ли они так противоположны, чтобы не было ничего общего между ними, тогда как мир духовный и телесный соединены так тесно, что составляют одну вселенную и в бесчисленных степенях являются только осуществлением единой идеи творения. Духовное необходимо для материального, ибо без него не было бы жизни и движения. С другой стороны, материальное необходимо для духовного как субстрат, на котором разновидно изображаются явления изменяющейся духовности, необходимо как орган и орудие действий души. Душа действует не всею полнотою сил, но в преемственности, а эта изменяемость состояний и действий духа не была бы ощутительна для его сознания, если бы не являлась чрез телесность; чего душа не может представить в невидимом, выразивши то в видимом органе, представляет живо. И почему нельзя совместить с простотою души то, чтобы простирать ей свою волю на пространство? Это не значит разделяться или рассекаться, ибо для духовного существа все равно, действует ли оно в атоме или в обширном пространстве; меньшее пространство ничего не отсекает, и большее ничего не прибавляет к нему.

б) Опыт внутреннего чувства и вообще сознание опровергает гипотезу Лейбница. Во всех своих действиях мы несомненно предполагаем причинную связь между душою и телом; мы можем действовать не иначе, как только сообразно предположению такой связи, это всегда оправдывается и подтверждается самым делом. Всегда за желанием следует требуемое движение тела, как следствие за причиною, и сколько бы мы ни повторяли, это всегда будет происходить согласно с нашею уверенностию – нашим желанием.

в) Гипотезою Лейбница расторгается союз души с телом так же, как и гипотезою Малебранша. По той и другой гипотезе, это двое часов, которые имеют только то между собою соотношение, что идут совершенно одинаково, впрочем, зависят от художника, который, по мнению Малебранша, постоянно заводит в них совершенно одинаковый ход, а по мнению Лейбница, настроивши однажды, оставил навсегда их продолжать свой одинаковый ход. Какую же после сего они имеют связь и как могут составлять одно целое?

г) Гипотезою Лейбница невозможно объяснить хода явлений в душе. Если все представления души должны развиваться из нее самой постепенно и в правильном порядке, то откуда действия и представления совершенно разнородные, между тем следующие одно за другим? Как объяснить, что душа, находясь иногда в покое, в тихом размышлении, вдруг переменяет свое спокойное положение, будучи поражена сильными внешними впечатлениями, невольно и непредвиденно переходит к предметам совсем противоположным, а не к тем, какими до того времени она занималась. Например, я занят был размышлением; вдруг происходит удар грома, во мне рождается совершенно новое представление, которое прерывает и расстраивает спокойное состояние моей души. Как оно может быть выведено из предшествующих представлений или действий души?

д) По этой гипотезе отнимается у души свободное управление телом, ибо тогда все действия и перемены в теле происходят от собственного его механизма – следовательно, необходимо, так что душа не может ничего переменить в них.

Потому нет возможности и обязанности для души заботиться об устроении действий телесных и, наоборот, действия телесные, и добрые, и худые, не могут и не должны быть вменяемы душе.

Наконец, е) если нет для души никакой нужды в теле, то следует, что нет никакой нужды и существования тела и телесного мира вообще. Душа производит все представления сама из себя и имеет дело только сама с собою, посему если принимиать существование тела, то это существование не будет иметь причины. Отсюда происходит идеализм.

Собственное наше суждение о соединении души с телом

Если по изложенным нами причинам не могут быть приняты гипотезы, которые ищут причину союза души с телом вне их, то должно искать причины соединения души и тела в самых сих существах, будет ли понятно это винословное между ними отношение или вовсе непонятно. Физическим образом никак нельзя объяснить сего союза. Впрочем, действие духа на тело еще понятнее, чем тела на дух. Что душа действует на тело, дает своим действиям место в сфере материальной, это объясняется тем, что и во всей природе движение есть такое явление, которое должно происходить из центральной невидимой силы. А если в природе невидимые, невещественные силы производят движение, то и душа, как сила невидимая, высшая, в сравнении с физическими силами, конечно, может иметь способность приводить в движение самое тело. Кажется, даже устроены некоторые особенные органы для особенных сил и действий души. Так, силы познания более обнаруживают действия свои над мозгом, сила чувствования над сердцем и проч. Таким образом, и опыт показывает, как за одинаковыми действиями души следуют одинаковые действия в теле, а это дает повод заключать о причинном союзе души с телом. Итак, возможность сего союза объясняется из общего понятия о движении, а действительность доказывается самым опытом. Напротив, непосредственное действие тела на душу никак не может быть объяснено. Если не принять ничего общего между душою и телом, ничего посредствующего между ними, то останется непонятным, как входят в душу чувственные впечатления, представить ли душу присущею во всем теле или в одном сосредоточии. Как ни утончали бы впечатления телесные, как ни умаляли бы их на переходе чрез нервы к мозгу, все будет это материально, противоположно духу, большие ли то будут образы или малые.

Итак, сколько бы ни старались объяснить действие тела на душу материальным образом, подобно действию тела на тело,

никогда не сделают того понятным. Впрочем, возможность оного некоторым образом можно объяснить: 1) из того, что душа есть существо ограниченное. Поэтому сила ее вообще и, в частности, сила производить движение в бесконечность не может простираться. Пределы простирающейся из души силы должны иметь причину. Естественно, что этою причиною и должны быть смежные, поставленные в мире совместно с душою силы. Итак, действие телесности на душу, во-первых, как задержание силы, простирающейся из нее, несколько уясняется из ее ограниченности. Далее, 2) нельзя сказать, чтобы в возвратном действии тела на душу последней предлежала чистая страдательность. В самом определении души от чувств не все в ней страдательно; ей принадлежат известное направление (nisus), форма, сокрытая в природе ее, под которою она принимает доставляемое внешними чувствами, форма пространства; при первом обращении к миру внешнему душа уже исходит с этою формою, с направлением искать вещей, положенных одни вне других, в природе ее это есть, так сказать, общая часть у нее с миром телесным. Объясняется сие действие на душу и тем, что не одна грубая и мертвая материя поражает душу, но действуют собственно духовные силы и законы, которым материя служит только проводником, ибо все материальное запечатлено духовным. Если бы это было только материя, то оно не могло бы действовать на душу, но оно действует, потому что есть оболочка духовного, потому что внешняя форма видимого предмета есть выражение духовной, внутренней формы, или закона, по которому оно существует. Итак, сообщена душе телесная форма, на эту форму действует невидимая сила, живущая в материи. Впрочем, касательно сего предмета можно давать правдоподобные только объяснения, но нельзя вполне объяснить переход от телесного к духовному. Вообще же можем остановиться на гипотезе причинного соотношения души с телом, которое хотя вполне не может быть понятно, но согласнее с началом здравой философии, и с общим смыслом, и с внутренним чувством каждого.

Где седалище души?

Предлагается еще один более любопытный, чем необходимый вопрос: если тело есть жилище души, то в каком месте тела имеет она свое седалище? Некоторые назначали для сего все тело, другие кровь, иные сердце, а большая часть мозг, потому что здесь связаны нервы всех почти чувств и сюда доходят все впечатления. Но нет причины избирать для сего особую часть; и самое это выражение – «имеет седалище» – несвойственно душе, как будто бы она была малейший атом. Она присутствует во всем теле, и ее неделимость, невидимость нимало не уменьшается чрез это, все равно, когда бы она находилась и в малейшей части тела; но особой части для сего потому отделить нельзя, что всегда найдется другая часть, где душа не в меньшей силе обнаруживается. Если назначить мозг, то нельзя сказать, чтобы все действия здесь сосредоточивались, она не менее обнаруживается и в сердце; без мозга невозможно жить, но нельзя жить и без сердца, так же, как и без крови и т. п. Да и нет нужды отделять особую часть. Душа также относится к малейшему атому, как и к целой массе телесной. Доказательство сему то, что все тело проникается ее действием, наполняется жизнию, во всем теле распространена способность движения, во всем теле собираются впечатления чувственные, а где способности и силы души, там и сама душа, ибо нельзя так представлять, как бы душа была обособлена, как корень, а ее силы, как отрасли. Это есть умаленное подобие вездеприсутствия Божия; так вездесущею силою Божественною все поддерживается и оживляется, а здесь некоторая часть мира, именно тело, поддерживается и оживляется душою. Впрочем, о собственном существе души нельзя сказать, чтобы оно было в пространстве; действует душа в пространстве, а сама не объемлется пространством. Нельзя представлять, как бы она была распростерта, разлита, в теле, подобно тончайшей силе; тело может быть делимо, но ее силы не могут делиться и отсекаться. Представим освещенную комнату, в ней одно средоточие света,

например, свеча; но свет, от одного средоточия разлитый, блещет в оной за десять шагов, как и у самой свечи, и, как скоро поставить какую-нибудь преграду, нельзя, однако же, отделить и отсечь лучей, простирающихся в ту сторону, они тотчас у своего начала. Так и сила души распространена по всему телу. Впрочем, чрез отсечение тела нельзя отделить сил души. Они не подлежат действиям, делящим материю, они всегда у своего центра. Тончайшие части конечности или внутренности не делают разности в сем случае, все одинаково относятся к душе. Итак, душа по отношению к пространству являет образ существа бесконечного, впрочем, образ конечный и умаленный. Существо Бесконечное есть совершенно бестелесное, вездесущее, повсюду действующее; но душа, хотя по существу своему изъята из пространства, не подлежит внешним чувствам; впрочем, как субстанция, действующая в пространстве, она им ограничивается, силы ее в своем действовании останавливаются на известных пределах, не могут действовать на все пространство. Тело тяготит душу, полагает препоны как ее воздействиям, так и проницанию; оттого она не только не может действовать на весь мир, но и обнимать его своим взором, охватывать своим познанием.

О высших силах души

Субстанциальность и невещественность нашей души не суть еще ее лучшие и высшие свойства. Превосходство ее над другими существами мира и ближайшее подобие Высочайшему Существу открываются в ее высших силах, их свойствах и законах. Жизнь же нашего телесного организма служит для души только средством для духовной…… Сообщение существ со своим Высочайшим Первоначалом, уподобление Ему, отображение и непрестанное раскрытие образа Божия в духовных их силах, свойствах и действиях – вот последняя цель миротворения. Физическое было бы недостойно того, чтобы существовать, если бы не служило средством или орудием к достижению этой высшей цели. Ограниченное существо не может развивать из себя самого все для него необходимое, не может существовать вне связи с другими существами, отдельно от целого состава вселенной. Кроме Существа Бесконечного оно имеет нужду в сообщении и с другими, более или менее однородными, ограниченными существами – к сему-то и служит физический мир, представляющий собою среду для действия и развития мира духовного.

Главная цель и назначение существ духовных, к которым принадлежит и душа человеческая, есть сообщение с Существом Бесконечным и уподобление Его духовным совершенствам, по коим почитаем в Нем живого Бога. Впрочем, рассматривая природу разумно-нравственных существ, мы не видим, чтобы совершенство, до которого они могут достигать, дано было им с устройством самой их природы. Это и не возможно. Одному Всевышнему Существу свойственно обладать совершенствами во всей их полноте. Назначение же всех конечных, или ограниченных, существ состоит в том, чтобы стремиться и восходить постепенно более и более к полному совершенству. Они подчинены закону времени, по которому силы их не вдруг достигают предназначенного раскрытия, но мало-помалу переходят с одной степени совершенства на другую, высшую. Так и для человека совершенство есть только

искомое, а не данное; оно должно и может быть приобретено с течением только времени, в продолжение действительной жизни, когда силы человека в соприкосновении со сродными им предметами будут развиваться, упражнять и укреплять высшие свои стремления во многообразных действиях. Конечным результатом этой более и более расширяющейся и возвышающейся их деятельности должно быть искомое совершенство. Поэтому-то мы и говорим, что человеку не дано совершенство с устройством природы его, а назначена только усовершаемость.

С другой же стороны, необходило, чтобы у него была способность, направление, стремление к совершенству. Всякая сила должна иметь предрасположения к тем предметам, с которыми ей предназначено обращаться, должна от природы иметь нечто сродное с ними, подобное, иначе она не могла бы быть в общении с ними. Посему невозможно, чтобы и в духе человеческом, предназначенном к вечному соединению с Существом Высочайшим, не было бы врожденных предрасположений, влечений к Нему, потребности, сил, направляющихся по определенным законам к Его совершенствам. «Ежели человек, – говорит Св. Григорий Нисский (Простр. Огласт. Слов. IV), – для того приходит в бытие, чтобы сделаться участником Божественных благ, то он необходимо должен быть создан так, чтобы быть способным к приобщению оных. Ибо как глаз, чрез светлость (αυγὴ), по естеству заключающуюся в нем, имеет сообщение со светом, посредством врожденной силы привлекая сходное, так необходимо, чтобы в человеческую природу влито было нечто сходное с Божественным, дабы она самою этою соответственностью влеклась к однородному». В этих словах отца церкви и великого мыслителя дается ответ и на следующий вопрос: влечение к бесконечному, способность общения с Ним и принятия впечатлений от Него не могут ли быть сообщены человеку от Бога во времени, в продолжение жизни? Для принятия даров от Бога, для участия в Его благах и совершенствах должно иметь духу нашему в самой природе приемлемость и орган ее, некоторое сходство с Существом

Высочайшим. Иначе необходимо было бы допустить новое непрерывное творение, коим Бог сообщал бы созданному Им существу не только дары Свои, но и способность принимать их; а это значило бы то же, что и животное может сделаться человеком. Без Богоподобных сил и законов душа наша перестала бы быть душою человеческою; для нее совсем невозможен был бы переход из состояния падения к лучшему состоянию, невозможно было бы восхождение к совершенству, уподобление Бесконечному Существу. Итак, если не самое духовное совершенство принадлежит душе человеческой, то в ней есть Богоподобные силы, законы, стремление и потребность к достижению совершенства, а самое развитие этих сил, действование по законам, питание потребности, приближение к Богоподобному совершенству и постепенное достижение его происходят только в жизни действительной, при обращении сил души со сродными им предметами.

За сим следует рассмотреть, какое в душе нашей основание и корень влечений и предрасположений уподобляться Существу Бесконечному, т. е. какая есть в ней основная и глубочайшая сила, в которой сосредоточиваются все прочие высшие духовные силы и какое влияние она имеет на другие наши способности. Вот глубокомысленное и верное о сем рассуждение Пуаре: «Первое, что мы представляем в каждом нравственном существе – это есть желание, искание предмета, стремление к нему. Одному Богу свойственно, чтобы желание Его тотчас удовлетворяемо было Им же Самим, ибо Он есть предмет совершенств, Сам от Себя (самобытный) свет и достожелаемое успокоение. Сотворенный же дух создан не для себя, но для созерцания Бога. Посему он необходимо желает Бесконечного; глубочайшая сущность его состоит, в том, что в нем есть помышление (cogitatio), стремящееся к бесконечному свету и успокоению, к принятию и ощущению в себе Божества. Но душа не способна произвести в самой себе Бога или светоноснейший предмет и беспредельную радость. Итак, деятельность души ограничивается тем, что душа, как пустая, желает, алчет и жаждет того, что дало бы ей безграничное и радостное успокоение». Согласно с мыслями названного

мыслителя, прежде всего мы признаем несомненным, что первое, основное и глубочайшее в духе человеческом, в чем сосредоточиваются все лучшие потребности и стремления его, есть стремление и способность к восприятию Бесконечного (cupiditas, capacitasque Absoluti).

В этой глубочайшей силе нашего духа должно различать именно две стороны: а) стремление и б) способность к восприятию Бесконечного или, по крайней мере, воздействий Его на человека. Существование их в душе человеческой доказывается, во-первых, целью сотворения человека, которая не в том состоит, чтобы он существовал для самого себя, что Пуаре выразил словами: «Дух сотворенный создан не для себя, а для созерцания Бога». Всеобщая цель миротворения есть явление, или отображение, образа Божия в ограниченных существах, способных принять его, отражение совершенств Божественных в существах разумно нравственных и, наконец, блаженство, проистекающее от сего для самых этих существ. Итак, если и человек принадлежит к числу существ разумно нравственных, то главная цель миротворения необходихо относится и к нему. Если же это несомненно, то в человеке должно быть и влечение, и способность к достижению сей цели (cupiditas, capacitasque Infniti). Во-вторых, то же подтверждается наблюдением жизни духа. Что в человеке есть влечение к Бесконечному – в этом нельзя сомневаться. Но ограниченное, как бы ни было оно совершенно и прекрасно, не удовлетворяет человеческого духа. Он может на некоторое время увлекаться им, на продолжительное время обманываясь призраком, думая, что в ограниченном может найти искомое благо, но не находит здесь совершенно довлеющего и при том навсегда успокоения. Есть, например, в человеке темное представление о неограниченном могуществе, отсюда происходит некоторое благоговение к силе, обнаруживающейся в действиях людей и природы, огромных и поразительных, чрез то приближающейся к представлению о силе неограниченной. Такое чувство господствовало во многих древних религиях, пока понятия о духовных совершенствах Божества, о премудрости Его и благости не прояснились вполне в умах людей. Тогда человек,

обращаясь к природе и видя в ней явления мощные, останавливался на них и восходил только к силе, производящей оные, полагая, что это и есть предмет, соответствующий его идее о бесконечном могуществе, пантеистически предполагал в явлениях мира дух живущий, всесильный и поклонялся ему. Но скоро человек должен был признать много таких сил и, следовательно, много предметов поклонения, а от сей раздробленности по предметам, чувство благоговения дробилось, бесконечность исчезала. Посему, чтобы снова найти Бесконечное, обращался наконец к Высочайшей силе, к могуществу Существа Верховного, Вседержащего, каков у греков Зевс.

Возьмем другие стремления, например, к радости, к блаженству, – здесь увидим тот же путь. Имея в сердце чувство и в уме идею чистой, непреходящей радости, для которой пищею должна быть истинная гармония жизни, человек думает найти в ограниченных существах предмет, соответствующий чувству и идее, и за сей предмет принимает то, что встретилось, что с особенною приятностию эстетически подействовало на его чувства, – мечтает насытить свое сердце радостями, красотами земными. В первые минуты обольщения и наслаждения кажется ему, что он нашел предмет нескончаемого блаженства, но рано или поздно обольщение исчезает и, испытавши много удовольствий грубых ли – чувственных, или благородных – духовных, но не тех, которые в Боге, наконец человек, утомленный напрасным исканием истинного и непреходящего удовольствия и красоты, оканчивает жалобным воззванием: все суета! Возьмем ли стремление к любви или к дружбе – мы видим, что человек сначала думает найти в любимом своем предмете все совершенства, каких желает, все черты прекрасного характера, о которых имеет представление, но и здесь скоро замечаются недостатки, которые возбуждают чувство неудовлетворения, по временам неудовольствия, и дух начинает с беспокойством желать и искать нового и лучшего. Короче, везде и во всех сначала обнаруживается сильное желание и искание Бесконечного в конечном, а когда не находят его, является скука, томление и ожидание удовлетворения от

инуду. Значит, дух человеческий в конечных предметах искал не конечного. Вообще, ни внешние удовольствия, ни совершенства нравственные, усматриваемые в нас и в других, не могут дать ему успокоения. Итак, стремление имеет предметом своим Бесконечное, превыше небес, превыше всего сущего.

Так доказывается потребность Бесконечного, но доказывается ли и возможность принять Его? И есть ли какое-либо соединенное с потребностию представление о ее предмете, как действительно существующем и таком, который бы можно в себя принять? Есть мнение, что есть только в нас неопределенная потребность Бесконечного, а о действительном бытии и о свойствах Бесконечного, которые бы отличали Оное от всего прочего, нет никакого свидетельства. Но если бы таково было стремление к Бесконечному, то мы могли бы иметь о Нем совершенно превратное понятие. Человек не только первоначально стремится к чему-то Бесконечному, но имеет предшествующую всем своим стремлениям непреодолимую уверенность, что стремится не к мечте, что это не есть только требование разума (postulatum), как думал Кант, но предмет, действительно существующий. Он ищет не своего только успокоения, но уверен, что прежде нашего искания существует Существо Бесконечное, которого и наше искание может достигнуть, и которого достигнуть мы предназначены. Уверенность о бытии Бесконечного так же врождена, как и стремление к Нему, и не только о бытии, но и о свойствах Его есть темное познание в идее о Нем. Ибо когда мы обращаемся с исканием своим к опыту, то прилагаем сперва потребность свою ко многим вещам конечным, думая видеть в них истинный образ искомого предмета, т. е. Бесконечного; но обман проходит, душа скоро узнает разнородность их с Бесконечным, их недостаточность, несовершенство. Ограниченного в силах и совершенствах, а тем паче силы злой она не может поставить на месте Существа Бесконечного и в стремлении своем к Оному, встречая много предметов, кои не суть бесконечные, признает и называет их иными, не тем, чего она ищет. Итак, при искании она имеет закон, по которому узнает свойства Существа Бесконечного, – это есть идея о Бесконечном, как о

Всеблагом и Величайшем (idea de Optimo Maximo, quo nec melius, nec majus aliquid cogitari potest). Иначе что бы это было? Пустая игра сил, или, лучше, труд без конца. Человек поставлял бы Бесконечным предметом вещи конечные, обращал бы к ним бесконечные усилия, чтобы найти в них то, чего нет. Это было бы хуже, нежели ограниченность потребностей, какая имеет место в животных! У них определенные потребности всегда поставляют известные пределы их действиям, из коих они и не выходят; но стремление совершенно неопределенное и неограниченное, как, например, к удовольствию, не знало бы никаких границ и законов, мчало бы человека, куда ему угодно, даже по направлению злому и превратному, и бесконечное стремление ко злу так же было бы сообразно с природою нашею, как и стремление к добру. Это была бы тягчайшая клевета на нашу природу и на Творца ее. Итак, не довольно только слепой некоторой жажды Бесконечного, но нужно нечто определенное, сознательное стремление к Нему.

Итак, мы согласуемся с Платоном (см. Филеб): «Неизвестного, – говорит он, – желать нельзя». Из болезненного ощущения голода не может родиться приятное представление о пище и насыщении. Одна потребность ничего не открывает нам о свойствах предмета, который удовлетворял бы потребности, и невозможно было бы открыть сей мысленный предмет – νοούμενον, если бы не было первоначальное некоторое об оном предчувствие, некоторое гадательное предведение свойств его вложено в душу. Так, в глубочайшем основании души со стремлением к Бесконечному соединена уверенность, или вера, в бытие Его и известное некоторое предчувствие, некоторое гадательное предведение или ощущение его или идея о Его свойствах. В другом месте (ἐν συμποσίῳ) Платон так изъясняет происхождение любви (ἔρως), под коею ничто иное должно разуметь, как любовь или стремление к Бесконечному. Он предлагает в лице Сократа мифологическое некоторое сказание, по которому некогда по отлучении с Олимпа всех богов остались там только Плутон и Пения (богатство и бедность), и от сочетания их родилась любовь (ἔρως), и дает ему такой смысл, что любовь к Бесконечному не могла бы

произойти в человеке, когда бы он был вполне богат и ни в чем не имел нужды; но не могла бы она произойти также и из одного лишения, и при полном лишении никакого бы не было представления о богатстве. Но как в духе человеческом есть нераздельное сочетание богатства и лишения: богатства, поколику он есть образ Вседовольного и Всесовершенного и имеет идею о Нем, лишения, которое есть собственное его ничтожество и ограниченность, неимение в действительности того, что есть в возможности и по сущности, – то от сего-то сочетания происходит в духе человека любовь или стремление к Бесконечному. Еще в другом месте, говорит Платон: «Если бы последовало какое-либо откровение предмета мыслимого или умосозерцаемого – νοουμένου, то необходимо уже прежде оного быть предощущению, пророчественному о нем гаданию, иначе душа не могла бы узнать, что есть самый предмет». Так, необходимо предположить в душе нашей предощущение, или идею, Бесконечного, прежде нежели возможно будет какое-либо о Нем откровение.

Итак, существует в душе каждого предощущение Бесконечного, в котором заключается и уверение о действительном бытии Его, и ожидание тех свойств, в каких должно являться существо Бесконечное. В чем же состоит сие предощущение? Пуаре выражает сие такими словами: «Esse cupiditatem et cogitationem lucis et acquiescentiae infinitae (в сотворенном уме есть жажда и помышление о Бесконечном свете и успокоении)».

Дабы определить предмет стремления ее ближе, для сего вникнем в устроение способностей души. Ибо если что есть в душе нашей постоянного и что самое нужно узнать, то к сему могут руководствовать нас способности души, поскольку в них находятся постоянные законы, и сии-то внутренние законы нужно рассмотреть, дабы познать определеннейшим образом сие влечение души к Бесконечному. Что же мы открываем в душе?

Главные виды действий души, относящиеся к главным силам ее, суть познание, чувствование, желание. Еще более общее, нежели сии силы и действия есть в человеке жизнь и

чувство жизни. Упомянутые действия суть явления жизни именно духовной, а жизнь вообще заключает и жизнь духовную, и жизнь физическую, и первее всего открывается в человеке вообще ощущение жизни. И здесь уже можно примечать, как в человеке ощущение жизни исторгается из ограниченности в бесконечность. Мог бы человек жить, и не расширяя своего чувства жизни далее настоящего мгновения, так как сие бывает в бессловесных, но он, поскольку находится под влиянием ума, то отсюда рождается в нем некоторое недовольство настоящим. Человек чувствует себя слабым, находит, что лучше бы было, если бы он имел более силы, более господства над природою и над другими силами, чем сколь имеет их, и хотя не находит сего в себе, не теряет, однако же, идеи о высшей силе, но ищет ее предмета и когда не находит его в себе, то ищет вне себя. Чувство зависимости ведет к предположению силы независимой, подчиняющей себе все другие силы, силы Всемогущей, Вседержащей. Таким образом, ощущая в себе немощь своей жизни, мы не смеем предполагать в себе начало своей жизни, но предполагаем, что есть вне нас источник жизни для нас и для всех. В чувстве жизни открывается и другое неудовольствие. Мы чувствуем переменчивость явлений нашей жизни, как быстро они пробегают, сменяясь одни другими, и, наконец, проходит и вся жизнь. Непрочность и переменчивость жизни не производит чувств беспокойства в животных: в бессловесных об этом нет заботы, ибо чисто конечного существа свойство быть привязанным к настоящей минуте. Но нас тяготит чувство краткости жизни. Во всем роде человеческом есть вера, что и не напрасно тяготимся этою кратковременностью, что, происходя от Источника вечной жизни, мы имеем с Ним сродство. И в самых суетных желаниях увековечить свое им выражается не иное что, как сие влечение к жизни бесконечной. Но когда не надеемся стяжать ее сами собою, то, кроме своей силы, представляем иную, вечную, силу и в ней ищем средоточие жизни и источника ее и для себя, равно как и для других существ. Такое и сему подобное недовольство, обнаруживающееся в чувстве жизни, доказывает, что она не стесняется, как у животных, определенными границами

продолжения, но расширяется в бесконечность и ведет к тому, чтобы искать выше себя и выше всех существ конечных источного начала жизни в Бесконечном. Здесь уже неопределенное влечение к Бесконечному получает некоторую определенность.

Но яснее определяется оно, когда различаем в душе ее главные способности. По трем видам действий души открываем в ней три главные способности: разум, сердце и волю. Ибо душа или стремится обнять внешние предметы и то, что в них есть существенное, постоянное, всегда пребывающее, принять в себя и себе усвоить – это принадлежит силе познавательной, или разуму; или исходит из себя самой для того, чтобы действовать на предметы внешние и внутренние, мысли осуществлять вне себя – это принадлежит воле; или, наконец, и принятие в себя, и действие из себя сочетавает и, поставляя внешние предметы в тесной связи с нашим субъектом, или подлежащим, ощущает происходящую от того стройность во всех силах, во всем своем организме; здесь действует сердце, или сила чувствований, посредствующая между силою познаний и хотений. Сии способности души могут быть в обращении или с предметами конечными, или возвышаться над конечным; есть как бы цель, к достижению коей они стремятся, цель не положенная в предметах конечных, но искомая. И это суть идеи: для способности познания – идея бесконечной мудрости, или истины; для способности хотения – идея бесконечной благости и святости, для способности чувствований – идея высочайшей красоты, или стройного явления совершенств, как в самом Боге, так и вокруг Него и в собственном духе. Каждая из сих сил при обращении с предметами конечными не насыщается и не успокоивается, потому что влечется к идее Бесконечного. Так, способность познания, если бы определялась только тем, что представляется ей при воззрении на природу, то оставалась бы только при частях природы, и притом на поверхностном виде сих частей. Но она этим не удовлетворяется. Во-первых, она ищет представлять природу, как одно целое, один организм, без рассеянностей и разрыва, ищет единства – посему разделенные

части природы представляет в неразрывной связи, как единое целое, живущее и действующее по немногим однородным законам, и систему сих законов старается изобразить как можно проще. Во-вторых, не возвышаясь к Бесконечному, человек остановился бы на одной поверхности явлений; нет, он за всем видимым в природе предполагает силу невидимую. Далее, не было бы нужды придумывать цели; как представлялась бы ему природа в эмпирических наблюдениях, так бы он ее и рассматривал. Цели природы, или ее телеология, устроение ее к целям и целесообразные законы, суть нечто невидимое; но он доходит так далеко, что во всем мире отыскивает и действительно открывает целесообразный порядок. Все сие внутреннейшее, что предполагает он при рассмотрении природы, не было бы для него доступно, если бы его мировоззрение объято было конечностию, привязано к ограниченному, если бы он не увлекался к глубочайшим исследованиям идеею мудрости Бесконечной, которая устроила все премудро. Ибо что есть истина? Тождество мысли с существом предмета. Где же сие тождество? Какая мысль проникает существо предметов? Это только свойственно Уму Божественному, именно мысль ума Божественного, идея всесовершенной премудрости Божественной, которою в мире все устроено. Итак, достнигнуть истины есть то же, что приблизиться к свету Божественной премудрости. Все сии действия разума, при рассматривании природы, доказывают, что он привлекается идеею Бесконечной премудрости и состоит под ее влиянием и направлением. Также при рассматривании самого себя что бы мог знать человек, когда бы ограничивался одним опытом? Что бы мог знать об отношении духа к существу Бесконечному? Откуда бы произошло ожидание жизни вечной? Откуда, при таком множестве недостатков во всем роде человеческом, было бы чувство и желание высших сил? Человек не может перестать любить и уважать других людей, хотя и видит в них одни недостатки; и сия любовь служит доказательством, хотя темным, того, что есть в нем уверенность о лучших законах существа человеческого, нежели какие на опыте видны. А когда дано мыслить о Боге и о Божественных

совершенствах, то как возможно произвести все сие из чего-нибудь конечного?

Так же и в действовании воли – лучшая цель ее есть бесконечная благость и святость. В воле своего рода недовольство, которое открывается в совести. Совесть и тогда, когда человек худ, хотя изредка пробуждается и тревожит его, а равно и тогда, как он делается лучше, тем яснее показывает ему его недостатки; во всех веках и в мире языческом найдем сию заботливость, сие недовольство совести. Чем более человек усовершает жизнь свою, тем более открывается ему совершенств в идеале его жизни, который они носят в глубине духа. Сколько он ни усиливается обуздать чувственность и самолюбие и водиться только любовию общею, но при всех усилиях чувствует свое бессилие достигнуть до одушевляющего его идеала, наконец, доходит до того, что подкрепления в добре и не ожидает уже от себя, но от помощи Вышнего. Таким образом, душа, исходя по всем сим направлениям и не находя себе удовлетворения в предметах конечных, побуждается предполагать оное и искать его только в Существе Бесконечном. Отселе открывается, из каких частных направлений слагается общее стремление к Бесконечному и какие более определенные ствойства предполагает в Существе Божеском. Разрешаясь на частные виды, сие стремление побуждает человека признавать в Существе Бесконечном Начальника и Правителя жизни; на пути познания заставляет в Нем едином искать истины и умудрения, как источнике и первообразе истины и мудрости; на пути нравственной деятельности, когда он недоволен бывает злом, коим он увлекается, заставляет искать в том же Существе Бесконечном истинного блага, как источнике благости и святости; наконец, когда он беспокоится своими расстройствами, недостатком чистой радости, направляет его к исканию радости постоянной и невозмущаемой, где бы он прилеплен был к истинно прекрасному, достолюбезному предмету и сам от сего ощущал стройное течение жизни, к исканию истинного и полного блаженства в Боге, как источнике блаженства. Живо чувствовал сии стремления души к Богу, как к источнику всякого блага и

успокоения, блаженный Августин, иногда восклицал: «Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te». (Ты сотворил нас для Себя, и сердце наше остается неспокойным, пока не успокоится в Тебе.)

Итак, глубочайшая, основная сила души заключает в себе непосредственную уверенность, ощущение бытия Существа Бесконечного, выше и совершеннее которого нет и не может быть представлено такое другое существо. Далее, с этою уверенностью неразрывно соединены начала познания о самых свойствах этого Существа, о жизнодательной силе и верховном владычестве Его, о высочайшей премудрости, святости и красоте. Вместе с сим нераздельно влечение к Нему, по которому душа побуждается благоговеть пред Ним и стремится, как бы тремя потоками, к соединению с Ним, имея несомненную надежду найти в Нем удовлетворение высшим потребностям своей природы. В этом, сколько можно обнять мыслию, состоит все, что содержится в основной силе души нашей, которая у Платона и Учителей церкви, например, Климента Александрийского, Оригена, Антония Великого, Григория Назианзина и других, называется умом (νοῦς), у некоторых же духом (πνεύμα). Мы удерживаем первое название. Впрочем, идея ума собственно есть единая, нераздельная идея Божественного; только в приложении к совершенствам Божиим, открывающимся в творении и соответственно троякому направлению сил души нашей, она является в тройственности – в идее высочайшей премудрости, благости и красоты, что разумел и Платон, когда представлял Сократа говорящим (разг. Федр) эти слова: «Душа более всех существ имеет участие в Божественном; Божественное же является как прекрасное, премудрое и благое». В этом отношении ум есть способность более теоретическая. Ибо вера, или уверенность в невидимом, есть нечто созерцательное; она есть некоторого рода неясное зрение. Потому лучшие из философов, имея в виду сие совершенство ума – веру, или ведение, называли его внутренним оком. Так, Григорий Назианзин говорит: νοῦς ἐςὶ ὄψις ἔνδον, ού περίγραφος. Макарий называет его νουν ηγενομονικόν ὁρώμντα θειον (Бесед. XXX).

Ориген так говорит о Соломоне, которому было сказано: Sensum divinum invenies. «Есть два рода чувств, – объяснял он. – Один род составляют чувства, коими усматриваются вещи видимые и осязаемые, но есть другое чувство для невидимого, невещественного, это есть ум – intelligibilis Dei imago». Антоний Великий говорит: «Зрение тела – в очах, зрение души – в уме (гл. 118); око взирает на видимое, а ум созерцает невидимое (гл. 128); и ум, находящийся в чистой и боголюбивой душе, истинно видит Бога нерожденного, невидимого и неизреченного (184)». Платон еще прежде о силе ума говорил: «В каком отношении в видимом мире находится к глазу и к видимым предметам солнце, в таком же отношении в умопостигаемом мире находится к уму и умственным предметам самобытное существо. Как солнце есть причина не только того, что мы видим вещи в свете, но и того, что они происходят и растут, так и Благо (Бог) имеет такую силу и красоту, что не только бывает причиною знания для души, но и сообщает истину и бытие всему, что есть предмет знания. И как солнце не есть само ни зрение, ни зримое, так и Благо не есть только знание или истина, но превыше их обоих, и оба не суть самое Благо, но только подобны благу (Республика 7, 517).

Но сила ума не есть только теоретическая, она имеет практическое влияние на другие силы души, дает всем им направление, порождает в них стремления, сосредоточивающиеся к одному предмету. Ум, как коренная сила души, есть действующее из самого себя начало истинного одушевления для всех наших способностей. Итак, нужно рассмотретъ действование ума из самого себя и показать влияние его на все прочие силы души нашей, и, во-первых, на познавательные. Здесь различаем низшие силы познания – чувственность и воображение, и высшую – рассудок (intellectus). В чувственности, обращающейся к познанию внешних предметов, видно более отрицательное действие ума, состоящее в борьбе с нею. По мере того как человек развлекается внешними чувствами, он забывает, что в нем есть ум. По мере же того, как он, отрекаясь от множества и разнообразия внешних впечатлений, сосредоточивается в

самом себе, освобождается от мечтательных представлений воображения, разнообразия воспоминаний, по той мере он приближается к истинному средоточию духовной своей жизни – к силе ума. Но и в самых чувственных представлениях нельзя не видеть влияния ума, открывающегося в том, что к ним мы присоединяем представление об истинном, постоянном бытии вещей, недоступном для чувственных наблюдений, которые дают знать нам только о бывающем (τό fieri), несущественном.

Особенно же можно видеть действие ума во внутреннем чувстве. Действуя этими чувствами, человек отделяет себя от непрестанного прилива внешних впечатлений, находит и время, и возможность входить во внутрь себя, отделять от своего я не только представления о внешних предметах, но и о внутренних своих действиях и состояниях, сознавать свое я как бы господином всего того, что собирается в душе, представлять свое я началом постоянным, неизменяющимся; в этом состоит деятельность самосознания. Но самосознание имеет основанием своим силу ума, потому что в том видно освобождение от ограниченности, чтобы, не увлекаясь приливом и отливом впечатлений отвне, уединяться в самого себя, представлять себя как самодеятельное начало всего того, что есть и происходит в душе нашей; здесь не один механизм и необходимость природы. Представление о себе, как начале жизни, неизменно пребывающем, действующем из себя, не может быть в бессловесных. Хотя в каждом из них есть субстанция, но нет самознания, нет представления о внутреннем, постоянно пребывающем начале деятельности; такое представление принадлежит уму человека. поскольку в человеке есть идея о Боге, то в нем есть и самосознание.

Далее, к чувственности относится сила воображения, имеющая разные виды. Есть воображение воспроизводительное, производительное и идеализирующее. В воображении воспроизводительном, которое в одинаковом виде, без изменений, повторяет прежние чувственные представления, равно, как и в воображении производительном, которое силою своей самодеятельности произвольно сочетавает чувственные образы, не заметно влияние ума. Деятельность его

открывается в воображении идеализирующем, которое, направляясь эстетическими идеями, воплощает идею красоты в формах, взятых из чувственного мира. Если рассмотрим лучшие вымыслы поэтов, увидим, что они имеют происхождение не из одного опыта. Лучшие черты у поэтов взяты из действительного порядка вещей, усматриваемого чувствами, но явление чудесного, наполнение природы идеальною жизнию, представление повсюду живых и действующих сил, изображение такого порядка вещей, в котором и природа, и человечество являются в лучшем состоянии, – все это не что иное, как совместное произведение воображения и ума, проявление идеи в действиях фантазии. Отчего нравятся эти мечты и небывалые изображения фантазии? Оттого что первоначальное и будущее состояние души человеческой должно быть не такое, в каком она является в действительной жизни; оттого что душа по природе способна жить в лучшем мире и неудержимо стремится к нему. Так, человек в летах юности, когда живет более под влянием фантазии, представляет себе действительную жизнь в обольстительных видах, воображает, что все будет прекрасно, что все люди благородны, добры. Мечты такого рода имеют высшее происхождение; это проявление идеи ума в мечтах фантазии.

Перейдем к разумности. Здесь можем видеть большее участие ума, чем в деятельности низших познавательных способностей. Все действия разума (intellectus) сопровождаются, во-первых, самосознанием; оно необходимо для того, чтобы от чувственных впечатлений составлять понятия, из понятий суждения и, на основании общих понятий, строить умозаключения. Во-вторых, в действиях разума видна свобода. При составлении понятий разум не связывается необходимостию, но в его власти состоит при рассматривании многих неделимых соединять признаки их в одно целое или не соединять и соединять их так или иначе. Так, для естествоиспытателя роды вещей даны природою, но в классификации их он руководствуется своим свободным выбором. Далее, в построении суждений и умозаключений не видим ли непрерывного свободного направления духа нашего?

Это направление особенно заметно при сравнении самосознательного действования души с бессознательным, например, при засыпании. Здесь для души легче приискивать однородное, без выбора перебирать и сочетать представления, какие попались. Но в бодрственном, сознательном состоянии душа наша испытывает, что, пока она старается вести одну нить рамышлений об определенном предмете, деятельность мышления стоит ей напряжения, свободного усилия. Итак, самосознание и свобода, намеренное, сопровождающееся выбором усилие вести мысли в порядке, свидетельствуют о связи разума с умом (ratio). Ибо свобода состоит в защищении душою собственного своего права определять саму себя против всякого внешнего влечения, в способности начинать и прерывать ряд действий не по чужому настроению, но по собственному своему выбору и самоопределению. В этом видно исторжение из ограниченности, основывающееся на том, что человек, состоя под влиянием ума, имеет силу сообщаться с Бесконечным. Далее, когда рассмотрим категории, по которым разум ищет во всех предметах определенных сторон и ставит такие вопросы, на которые опыт не дает ответов, то увидим в сем действовании большее участие силы ума. Обращаясь с множественностию вещей, разум спрашивает о единстве. Обращаясь с предметами, не имеющими в себе постоянных, неизменяющихся качеств, он ищет существенного. Смотря на взаимное отношение предметов между собою, для каждого действия отыскивает причину, для явлений – субстанцию, как внутреннее основание. Наконец, быв поставлен среди бытия случайного, спрашивает о бытии необходимом. Всех сих вопросов разум не стал бы предлагать себе при рассмотрении вещей, если бы он не имел для сих вопросов оснований в идеях ума. Оттого разум ищет единства, что в уме есть идея о чистой единице, которой не указывает опытное усмотрение ни в физическом мире, ни в нашей внутренней природе; потому что во всем, что представляет нам опыт и исследует разум там и здесь, видим множественность частей и сил. Чистая единица, чуждая всякой множественности или сложности сил, есть Существо Бесконечное, о котором ничто, кроме ума, не может

свидетельствовать. Разум не мог бы искать истинно существенного, если бы не было в уме представления о таком Существе, которому принадлежит все существенное в высочайшей степени, без всякого недостатка и ограничения (Ens realissimum). Также не было бы повода искатъ причины без представления о безусловной причине всего существующего. Что значит, смотря на предмет, искать причины? Значит иметь тайную мысль, что он не имеет бытия в самом себе, следовательно, заранее иметь хотя темную уверенность, что есть Существо, которое имеет бытие от Самого Себя и в Себе. Наконец, разум не имел бы побуждения вырываться из потока случайного бытия, чтобы вне его искать бытия безусловно необходимого, если бы не было в уме нашем представления об истинно Сущем (ὄντως ὄν), которому принадлежит бытие, отрешенное от небытия, которое не может не быть. Таким образом, если бы в духе нашем не было предчувствия и темного представления обо всем этом, то не было бы и заботы искать того, чего не представляет опыт.

За сим следует рассмотреть влияние ума на чувство, или сердце. Здесь видим мы не определенное ясным представлением влечение к состоянию стройному и предметам, могущим установить гармоническое соотношение между нами и течением внешней природы. Проявление сего влечения видим и в обращении с земными предметами. Влечение к приятному, имеющее в виду одно то, чтобы хорошо было мне самому, моему телу и внешнему моему состоянию, есть влечение превратное, возбуждаемое не идеею ума, но опытное и вполовину слепое. Нельзя не видеть рабства в том, когда человек прикован к своим замыслам, ищет удовольствия в таких предметах, которые по опытному дознанию удовлетворяют требованиям чувственной жизни; такое влечение к приятному чуждо полного влияния идеи. Но и оно первоначально зависело от ума, именно от того, что в нас есть представление о стройном состоянии жизни и стремление к нему. Но в человеке есть чувствования более возвышенные, в которых он не водится ни чувственностию, ни эгоизмом, где он привязан не к себе самому – напротив, готов даже жертвовать собою для

достижения гармонического течения жизни. Так, удовольствие от созерцания прекрасных предметов чуждо своекорыстия. Будет ли человек пленяться красотами физической природы, или изящными произведениями искусства, или красотами духовными в видимых формах – что тогда бывает причиною удовольствия?

Для человека дорога не собственная его польза; пусть предмет удовольствия будет не в его власти, пусть человек не может располагать им, но дорого для него, чтобы существовал прекрасный предмет. Например, что за интерес восхищаться деяниями веков прошедших, прекрасными обнаружениями душ великих, восхищаться ими человеку, живущему гораздо позже тех веков, в которые совершены сии деяния? Хотя человек удален местом или временем от этих обнаружений великих душ и только в мыслях представляет оные, несмотря на то, он сердцем своим очень сочувствует им. Напротив, если представляются ему деяния беспорядочные, торжество тиранов, злодеев и тому подобное, что, впрочем, не имеет прямого, непосредственного отношения к нему, – всем этим возмущается сердце его. Прекрасное и великое, где бы ни было – в близости или отдалении от созерцающего, тем не менее имеет силу пленять не пользою или плодом, какой можно получить от него, но собственною красотою и величием. Вообще в привязанности духа к прекрасному ищем мы не своего удовольствия, но общей стройности жизни, хотя бы это прекрасное было выше нас, состояло не в нашей власти; хотя бы мы сами были и недостойны его, и тогда мы пленяемся им. Следовательно, эстетические чувствования совершенно бескорыстны, основываются только на идее ума об истинной красоте; иным образом нельзя объяснить происхождения их. Для чувства, ищущего прекрасного, самый высший идеал есть проявление совершенств Божественных в формах конечных. Итак, высший идеал прекрасного там, где есть слияние Божественного с человеческим в Богочеловечестве. Там блаженная жизнь, где исчезают все расстройства, нравственные свойства очищаются от примеси зла и все силы души в стройном своем движении помогают одна другой, где и самая

телесная природа покорна владычеству духа. Эта стройная, блаженная жизнь есть высший идеал красоты, который направляет нас к созерцанию прекрасных предметов в природе и особенно в жизни нравственных существ. Есть и другие бескорыстные чувствования, происхождение которых также неземное. Так, истинное уважение и любовь основываются на том, что человек открывает и признает в другом уважаемом и любимом лице достоинства и совершенства истинные. Но если бы не было идеи об истинном благе, привлекающем дух человека, то не было бы основания для чувства уважения. Когда уважают кого-либо по корыстным расчетам, то каждый сознает несправедливость такого уважения. Самое большее право на уважение имеют истинные совершенства нравственные, но чтобы чувствовать совершенство нравственное, надобно сознавать самому в себе идею о таком совершенстве; надобно самому полюбить и уважать оное, чтобы уметь уважать оное и в других. Посему кто привык измерять все по корыстным, самолюбивым расчетам, тот не умеет чувствовать истинного достоинства. Должно сказать то же и о любви к человечеству. Хотя она имеет много видов там, где имеет происхождение физическое, какова, например, естественная, необходимая, впрочем, для общего блага человеческого любовь родительская и сыновняя, но истинная любовь состоит в том, чтобы в ней человек прилеплялся к истинному, невидимому благу и потом уже под идею сего блага подводил и те лица, которые мы любим. Верно говорит о сем Малебранш: «Все привязанности сердца составлают частные видоизменения одного потока любви, который дан нам для того, чтобы стремиться к Богу». Физическая (естественная) любовь, как бы сильна ни была, ищет не истинного блага, когда не управляется светом идеи; для истинной любви идея об истинном благе дороже всего. Эта любовь происходит в нас тогда, когда для нашего сознания уясняется мысль, что все люди имеют одного Виновника своего бытия и всех благ, что все имеют сродство между собою, посему мы должны обнимать любовию всех, как живые образы Божества. Такое расширение любви на всех людей, как изобразителей идеи Божества, не

иное может иметь происхождение, как вышечувственное, из идеи Божества.

Наконец, влияние ума особенно открывается в силе воли, когда посмотрим, во-первых, на свободу в теснейшем слысле слова и, во-вторых, на совесть, предписывающую человеку закон нравственности и указывающую цель действий.

1) Бытие свободы не подлежит сомнению, хотя в земной жизни человека открывается она не на высшей степени своего развития, до которой может достигать. Надобно отличать высшую свободу от низшей, начальной. Первая состоит в чистой любви, исключающей борьбу и всякое колебание между противоположными влечениями, когда нравственная сила не возмущается ничем сторонним и не задерживается ничем разнородным в своем стремлении к сродному ей благу, – в этом состоит истинная свобода. Образ ее в воле всесовершенной. Путь к достижению этой свободы пролагается действованием свободы низшей, какою обладает человек в настоящем своем состоянии. В этой начальной свободе влечение к добру борется с влечениями разнородными, впрочем, не поглощается ими, так как человеку оставлено право собирать в себя все силы и, не зависимо от внешних причин, начинать ряд действий и по своему желанию прерывать его. Стоя в средине между влечением к добру и влечениями эгоизма и чувственности к злу, свобода человека имеет право определять саму себя к тому или другому. Итак, действительное бытие сей свободы неоспоримо. Действия ее нельзя производить от предшествующих физических причин вследствие той противоположности, какая существует между ними и свободою. Если предположить, что причины нравственных действий человека скрываются в сложении тела, в темпераменте, воспитании, предрассудках, чтении книг и т. п., в таком случае нельзя было бы объяснить тех нравственно добрых действий, в которых человек не только не следует всем принятым побуждениям, отрешается от влияния причин, указываемых опытом, напротив – противодействует им при выполнении внушений совести. Впрочем, и между внешними причинами должно отличать физические влечения от побуждений, происшедших от

воспитания. Из первых нельзя производить все действия человека, потому что он, по требованию долга, часто нарушает всякие физические влечения, например, к сохранению своей жизни или к жизни спокойной и приятной. Что касается до предубеждений воспитания, из которых думали производить все правила нравственности, то здесь в причине заключается менее, чем что есть в действии. Когда воспитатели внушают человеку в юности правила нравственные, то должно предположить в нем расположение, способность к принятию оных. Можно дать правила на весь круг внешних действий; но как воспитатели могли бы вложить нравственные чувствования, если бы в душе воспитанников их не было приемлемости для сих чувствований? Допустим и это, но вместе с сим возникает вопрос: откуда наши воспитатели получили то, что сообщают другим? Нравственные правила не могут быть выдумкою человеческою. Притом многие из правил воспитания искореняются в продолжение жизни и заменяются совершенно другими. Если бы они имели началом своего происхождения уставы человеческие, то все делалось бы по порядку, искони установленному. Напротив, в правилах деятельности человеческой сколько видим изменений, расширений и усовершенствований! Другие опровергают свободу на том основании, что высший закон добра, вложенный Богом в природу человека, так сильно увлекает его, что не дает места свободе. Но если бы Божественные законы, данные человеку, действовали на него с непреодлимою силою, то он никогда не отступал бы от них, выполнял бы их без опущения с самого рождения; но опыт не подтверждает сего. Человек долго не доходит еще до сознания нравственного закона и, сознавши превосходство его, бывает неверен ему вследствие своего нравственного бессилия; по мере только выполнения закона он сознает его превосходство. Значит, в законе нет такой непреодолимой силы, которая бы отрицала в нас бытие свободы. Итак, человек поставлен на средине между законом, обязывающим его любить верховное, всеобщее добро, и между влечениями эгоизма и чувственности, которые побуждают его не дорожить всеобщим порядком, ставить себя средоточием и

вовлекать в него все, хотя бы для этого должно было жертвовать благом существ, окружающих его. Истинный закон нравственности требует от человека исполнения не своей воли, но воли Божией, подражания в малом круге своей деятельности тому всеобщему порядку, который установлен Верховною, Всесовершенною волею. Человек имеет свободу следовать или закону добра, или влечениям ко злу. Откуда же могла произойти свобода, особенно в лучшем ее направлении к всеобщему благу, как не от идеи ума? Далее, если бы пред умственным взором человека, при его долговременном порабощении страстям, вовсе не предносилась идея о высшем совершенстве, до какого он может достигать, то отчего он стал бы воздыхать о своем освобождении от порабощения страстям? Положим, что к сему может побуждать его ощущение физического зла и расстройства вследствие унижения нравственного, от которого естественно желать ему освобождения. Но как объяснить, что и тогда, когда расстройство физическое еще не поспешило вслед за нравственным злом, как естественное его следствие или наказание, когда человек наслаждается еще благополучием, он возмущается духом и болезнует о своем состоянии, равно и тогда как физические бедствия – следствия страстей – уже исправлены, человек, однако, не чувствует себя спокойным и вполне довольным? Для того чтобы человек не был совсем увлечен в рабство силою низших инстинктов, чтобы иметь ему, по крайней мере, желание освободиться от этих влечений, необходимо предположить, чтобы свобода его имела основанием своим идею ума.

2) Силу ума яснее всего доказывают действия совести. В нас есть начало нравственного добра, которое до совершения нравственных поступков предписывает закон, которому мы должны следовать, после совершения их является как судия, наказывающий или награждающий оные. Это начало есть совесть. Основная идея ее есть идея высочайшей святости и благости: святости, которая есть внутренняя чистота воли от всяких сторонних побуждений, от всякой примеси зла; благости, которая, не сокрывая истинного блага внутри себя, любит

распространять оное на все другие существа. Первое действие совести – законодательство – не подлежит сомнению. Оно особенно доказывается теми опытами действий человеческих, в которых есть борьба между противоположными побуждениями, где сознание долга требует пожертвования низшими влечениями. Даже язычники признавали в человеке неписанные законы. Таковы, по учению Сократа, законы – благоговеть пред Богом, любить родителей, быть благородным и т. п. Эти всеобщие законы часто противоборствуют влечениям чувственности и самолюбия и нередко одерживают над ним верх; из сего можно видеть, какой мощный законодатель совесть. Полномощная власть совести, надзор ее за нравственными действиями, ее утешения и обличения, наказания и награждения, еще менее подлежат сомнению, потому что эти действия совести можно замечать во всех поступках наших и во всех людях. Происхождение совести не может быть земное, иначе главные ее действия были бы корыстными, клонящимися только к удовольствию, но в действиях совести нет сего. Если что может быть названо голосом Божиим в человеческой душе, так это совесть. Итак, свобода человеческой души состоит в стремлении действовать по идее высочайшей благости и святости, приближаться к всеблагой воле своего совершеннейшего Первообраза и освобождаться от всякого чуждого рабства, т.е. от всего того, что отвлекает дух от его Первообраза, какова, например, привязанность к чувственному или к своему ограниченному *я*.

Указавши на остатки лучшей природы, остатки образа Божественного в человеке. нужно рассмотреть и немощи его. Для раскрытия духовной немощи человека, должно обратить внимание на действительное состояние его ума. Полное совершенство и благоустройство силы ума человеческого состояло бы в том, когда бы он в действовании своем на другие способности души был господствующею силою, а все прочие силы ее подчинялись ему и не возмущались против его господства; когда действование его состояло бы не в искании только своего предмета, но в постоянном соединении с ним и радостном объятии его. Но в настоящем положении дух

человеческий не может быть в близости со своим Первоначалом, хоть он, как и всякая другая сила, держится на Высочайшей Силе. Когда же человек влечению глубочайшей своей силы противополагает иные навыки, иные действия, к которым обращает все сознание и свободу, то чрез это ставит преграду между собою и Высочайшим своим Источником. Нужно, чтобы человек привлекал к Нему все силы существа своего, иначе, хотя он не может разрушить в себе сил, сообщенных ему от Виновника бытия, помрачает и расстраивает их. Вообще немощи и недостатки ума человеческого открываются в том, что действия его не сосредоточены, но рассеяны и рассыпаны от неподчинения ему прочих способностей. Человек тогда жил бы жизнию ума, когда бы все действия его подчинялись и управлялись силою ума. Но в настоящем состоянии силы и действия ума так рассеяны, что он редко дает свидетельство о себе, редко являет свое полномочное действие в направлении различных стремлений души к одной высочайшей цели; поэтому теперь, чтобы доказать бытие силы ума, нужно из большого множества действий души нашей выбирать редкие и немногие свойственные ему. И, во-первых, действия ума рассеяны во времени. Сначала человек долго живет жизнию физическою, проходит много времени, прежде чем он доходит до сознания идей. Этот период человеческой жизни не представляет почти никакого свидетельства о высших законах души человеческой; для иных и целая жизнь проходит в удовлетворении только нуждам и заботам физическим. Но и у тех, которые не ограничиваются удовлетворением потребностей физической своей природы, большая часть времени тратится на то, что происходит вне идей ума, а мысли, чувствования и желания, имеющие корень свой в высшей силе духа, как редкие гости, приходят на час и уходят. Сия редкость, прерывчивость, рассеянность действий ума во времени ясно доказывают расслабление сей силы, вследствие чего она не господствует в нас, а уступает свою власть другим способностям и побуждениям. Во-вторых, рассеянность ума видна в том, что он не всеми силами, не всеми возбуждениями действует на душу человеческую, а большею частию проявляет

только частные побуждения, то или другое в отдельности. Постепенность между ними такая: высшее побуждение есть нравственное, которое ближе к первоначальной идее о Божественном, – искание святости и благости; ниже его любоведение, жажда мудрости; еще ниже искание блаженства, стремление к красоте. В действиях людей примечается, что они большею частию следуют одному какому-либо из этих побуждений или направлений, и притом не высшему. Так, иные всю жизнь увлекаются идеями эстетическими, каковы художники и поэты. И это, с одной стороны, доказывает превосходство природы человеческой и свидетельствует о силе лучшей: любить прекрасные образы, художественные проявления идеи – значит уже исторгаться из тесноты физической; здесь человек пленяется чем-то идеальным. Но исполняется ли этим его предназначение? Можно ли это назвать полною жизнию духа? Это только удовлетворение его частной потребности. Главная цель и предназначение нашего духа состоит в том, чтобы, углубляясь в идеи, стремиться к соединению с Божеством, в коем они осуществляются. Но если предметом стремления и любви будет не Он Сам, а одна из Его идей, то не в этом состоит предназначение наше; в сем случае уважается образ вместо Первообраза. Другие увлекаются только любознательностью – исследованиями не поверхностного бытия предметов, но внутреннего существа их, познанием Премудрости Божественной в устроении мира; но и в этом еще нельзя видеть полную и истинную жизнь ума. Она раскрылась бы в нашей деятельности тогда, когда бы все высшие стремления ума развивались в гармоническом единстве; когда бы противоположные ему элементы, как физические, так и нравственного зла, не препятствовали сему развитию; когда бы человек жил не для себя самого, но для всеобщего блага и нравственные стремления чисто и беспрепятственно развивались и владычествовали над прочими. Но история человеческого рода не представляет примеров, где бы человек собственными силами своими достигал такого идеального совершенства. Что есть лучшего в человеке, чем свидетельствуется сила ума, так это возбуждение и

беспокойство совести. Владычественные действия ее, опыты любви к ближним и человечеству суть также свидетельства о силе ума; но они редки, нельзя назвать их постоянными навыками, проявлением нравственного характера души, для которого нужна цельная жизнь, стройное и неуклонное действование высших сил воли. Когда же не видим на опыте, чтобы человек, оставленный собственным своим силам, мог быть верен всем высшим стремлениям ума, то должно заключить, что он сам собою не может достигнуть своего предназначения. Иное – сила ума в соединении с своим предметом, к чему она и предназначена, иное – в естественном своем состоянии, в каком мы видим ее на опыте: здесь свойственные ей действия, подавляемые и задерживаемые разнородными навыками и упражнениями, открываются и редко, и по частям. Но и при этом расстроенном, немощном состоянии ума человек не уничтожил и не разрушил в себе духовных сил, но отторг их от первоначально предназначенной ему цели, подчинил их низшим силам и чрез то остановил непрестанное оживление их и возрастание в совершенстве.

Умозрительной психологии отделение второе

О происхождении души человеческой и разных периодах ее бытия

По рассмотрении сущности и высших коренных сил и свойств души человеческой, которые возвышают ее над чувственным, нужно нам исследовать: а) происхождение души, затем разные периоды ее бытия, именно б) первоначальное состояние ее и причины ниспадения из сего состояния, в) значение настоящей жизни ее в мире и, наконец, г) нескончаемое бытие ее в загробной жизни. Во всех этих исследованиях внимание наше должно быть обращено главным образом на то, какое отношение к существу Бесконечному имеет душа в своем происхождении и разных периодах своего бытия.

А) О происхождении души человеческой вообще

На вопрос о происхождении души человеческой вообще встречаем в древние еще времена два противоположных объяснения в системах материализма и пантеизма. В первой из них предполагается, что, как тела происходят чрез сложение из тончайших материальных начал или стихий, так и душа образуется из тех же стихий. Из греческих философов держались сего предположения Анаксимандр, Анаксимен, за ними Левкипп, Демокрит и Эпикур, которые, стараясь объяснить происхождение всего существующего из одной какой-либо материальной стихии или начала, производили из него же и вещественное, и духовное бытие. Но по этому предположению, в произведении заключается более, чем что есть в причине. Рассуждая о невещественности души, мы видели, что существенное различие ее от тела состоит в том, что в ней есть единство, о котором свидетельствует наше самосознание; такого единства нет в тончайших частицах материи. Внешние чувства показывают в теле сложность и делимость, которых нет в душе. Рассматривая в частности силы души, мы видим, что низшие даже действия познавательной способности ее, припоминания и построения воображения, не зависят от материи, как своей причины, не состоят из движений ее и не совершаются ими. Части тела нашего и их движения, как ни многочисленны, все же определенны; а содержащееся в памяти и построеваемое воображением размножается без конца, не прибавляя ничего к вещественной массе тела нашего. Различие действий сил душевных от движений тела яснее открывается в деятельности разума, построении понятий, суждений и умозаключений. Здесь отличительными чертами служит единство сознания, нераздельное с каждым из этих действий разума, и свобода в приведении им разнообразного в единство; но ни в каком чувственном предмете нет такого единства и свободы. В воле и ее действиях еще очевиднее независимость души от материи, открывающаяся в свободе. Свобода состоит в возможности предназначать себе цели, и правильные, и

неправильные, и к этим целям направлять частные действия. Но в материальной природе, в которой все связано необходимым механизмом, нет свободы действий. Таким образом, на основании противоположности нашей души, ее сил и действий силам и действиям тела, естественно должно заключить, что душа не может произойти из материальных стихий, иначе в произведении было бы более, чем что заключает в себе причина.

В системе пантеизма происхождение души объясняется тем предположением, что один всеобщий дух, истинно и вечно сущий, сам как бы разделяет себя на множество частных существ и душ. Некоторые из древних философов разделение всеобщего духа на множество душ представляли слишком чувственно, наподобие того, как источник делится на истоки. Другие представляли это утонченнее. Отвергая материальное, как призрак чувств, утверждали, что истинно существует одна только субстанция абсолютная, а частные души суть видоизменения (modificationes) свойств ее. Так учил Пифагор, по свидетельству Цицерона (Cicer. L. 1 de natura deor. c.II. Lib. de consolat.). Еврипид не допускал никакого различия между душою человеческою и Богом (Cicer. L. Qu. tuscul. c. 26.). Ксенофан, стоики, манихеи, Филон утверждали, что душа по своему существу не различна от субстанции Божества, есть часть Божества. Отсюда у многих магометанских философов родилось это странное убеждение, что всецелость бытия есть Божество. Об Алмарике говорит Герсон (de concord. Metaphysic, et Log. p. 4), что он так мыслил: «Все есть Бог и Бог есть все, Творец и тварь одно и то же, Он творит, и Он же творится». Этих мыслей держался и Спиноза, доказывавший, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, хотя он, утверждая это, не представлял человеческого духа материальною частию Божества в смысле некоторых стоиков, которые облекали в материю все и самое Божество, говоря, что о нематериальном нельзя иметь и понятия. Спиноза же признавал человеческую душу частицею Божества в смысле духовном, вышечувственном; «Ac proinde, – продолжал он, – cum dicimus, meutem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam

quod Deus, non quatenus infinirus est, seb quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam».

Против грубого пантеистического мнения, что Божество есть всецелость бытия, что душа есть часть Божественного ума, Цицерон говорил: «Distractione humanorum animorum discerpitur et laceratur Deus» (L. 1. de natura deor. c. 11). Если допустить, что души суть части Божества, на которые Оно как бы разделяется, то вместе с сим надобно будет признать, что Божество перестает быть единым в Самом Себе, что в нем одна часть отстает от другой, следовательно, внутреннее единство расторгается, простота, в высочайшей степени принадлежащая ему, уничтожается. За сим, обращая внимание на изменяемость души человеческой, Цицерон говорил: «Mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus; nara si anima substantia Dei est, substantia Dei errat, corrumpitur, violatur. decipitur: quod nefas est dicere». Подробнее раскрывал эту мысль Августин (Disp. I. n. 11). Последнее замечание Цицерона служит к опровержению как грубого пантеизма, где материальным образом представляется раздробление Божества на части, так и утонченного, какой видим у Ксенофана и Спинозы. Если души человеческие – одно с Божеством, если, по выражению Спинозы, они суть видоизменения свойств Божиих, то необходимо ввести изменяемость в самое существо Божие. То же должно сказать и против предположения новейшей философии, по которому Божество, сначала пребывающее в сокровенности, как нераскрытая идея, без инакового бытия, входит потом в инаковое бытие, по выражению Гегеля, расторгает Себя (dirimit se) на множество существ чувственного и нравственного мира, с тем чтобы некогда опять возвратиться на Себя, вполне раскрыться и представить Себя пред Своим взором, из противоположностей яснее сознать то внутреннее богатство, которое от века пребывает в Нем в состоянии нераскрытом. Различать ли периоды нераскрытого и раскрытого состояния Божества, или со Спинозою представлять сущность (τὸ esse) и явление Божества (τὸ fieri) нераздельными по времени, равно вечными – в том и другом случае неизменяемость его

уничтожается. Бог подчиняется закону времени, ограничивающему конечные существа, по которому возможное для них раскрывается в действительности не вдруг, а постепепно. По представлениям пантеистов, действительно Существо Бесконечное переходит разные процессы самораскрытия; в бытии Его бессознательное состояние, в котором Оно есть только всеполная сила, предшествует другому состоянию, в котором Оно доходит до полного самосознания. В таких представлениях заключается отрицание бесконечности Божества. То не бесконечно, что не имеет всех своих совершенств от века и до века в одинаковой степени. Состояние Божества без полного самосознания есть состояние недостатка, ибо по времени только является в Нем нечто такое, чего Оно прежде не имело. Если скажут, что Бог имеет все от века, но только в нераскрытом состоянии (как нераскрытая идея), – это не есть еще истинно Бесконечное Существо, совершенно свободное от недстатков, ограничений, потому что у предполагаемой по идее полноты бытия недостает некоторых существенных совершенств. Так, когда нет самосознания, предведения и соединенной с ним премудрости, то нет совершенств, существенно принадлежащих природе Божества. Но самосознание, премудрость составляют столь же существенные свойства природы Божественной, как и могущество, эта, если можно так выразиться, причинность всего. А по мнению пантеистов. свойства сии должны быть следствием особого процесса, по которому Единое различает Себя на противоположности.

Откровенное учение, свободное от крайностей материализма и пантеизма, объясняет происхождение души человеческой из понятия творения, по которому она не изводится из материи и не отделяется, как часть от несложного, простого Божественного существа; но душа, не существовавшая прежде, всемогущею, премудрою силою произведена из небытия в бытие. По сему учению, как все субстанции физической природы не изводятся из какой-то довременной материи, но приведены из небытия в бытие, таким же образом произошла и субстанция высшаго рода – душа человеческая.

Но при сем не должно опускать из внимания важного различия между субстанциями мира физического и душою человеческою. По близости ее к Бесконечному, по отражению в ней образа Божия есть разность между первыми и последнею. В физических субстанциях открывается только бытие и жизнь, в существах же самосознательных, кроме бытия и жизни, есть знание, чувствование и хотение, стремящиеся к Бесконечному, что более приближает их к Всесовершенному Духу. Принадлежность души человеческой, как ограниченной субстанции, составляют конечность, недостаток полноты, нужда в поддержании жизни. Божественная сила поддерживает бытие, и жизнь не только низших сил души, которыми она обращена к физической природе. но и высших, которые, стремясь к Бесконечному, от Него же получают удовлетворение своим стремлениям. Высшее в душе человеческой, в чем отражается образ Божества, чтó навсегда связует ее со своим Виновником, идея о Бесконечном, которая есть основание всех высших наших влечений в беспредельность, не произошла из ничего, как самая субстанция души. По естественному рассуждению разума, влечение к Божеству, сродство с Ним, мысль о Нем, любовь к Нему, с силами и законами, побуждающими стремиться к совершенствам высочайшим, предполагают происхождение из сил Божественных. Откровение в некоторых местах подтверждает сию мысль, когда, например, говорит, что сам Творец вдохнул (ἐνεψυχοσε) дыхание жизни в лице первого человека, образованного из земной персти, что Он во образ подобия Своего сотворил его (Прем. 2:23), что мы Его род есми. Когда говорится, что души человеческие есть род Божий, то предполагается нечто общее между Богом и душами. В откровении Бог называется не только Творцом, но и Отцом духов. Замечательно, что Он не называется Отцом камней или животных, но – духов. Где есть сродство, там должно быть нечто однородное. Как в Божестве от века существует самосознание, идея о самом себе, так идея о Бесконечном, насажденная в духе нашем, должна быть отражением Божественной идеи в сотворенных из ничего субстанциях. Это не значит, что самая идея, сообщенная душе человеческой, есть

материальная частица Божества. Иное – отражение и образ, иное материальная частица. Слово есть отражение мысли, но не есть материальная ее частица. Одна и та же мысль, повторяемая во многих словах, размножается в слушающих оные; между тем эта мысль не делится, не умаляется в своей сущности чрез то, что она дает из себя многие отражения. Подобным образом одна и та же всесовершенная, всеполная, вечная идея Божества о самом себе нисколько не дробится и не умаляется от того, что дает из себя отражения в ограниченные существа. Хотя отражения сии не могут равняться с нею в полноте своей и имеют долю ограниченности, при всем том стремление в бесконечность, врожденная душе человеческой идея Божества имеет долю бесконечности в своем раскрытии. Нельзя указать предела, где бы должно окончиться раскрытие сей идеи, как можно указать на предел какого-нибудь геометрического построения. Когда геометрическая фигура со всеми своими свойствами очертана, то можно сказать: здесь внутреннее определилось внешним изображением. Не такова идея о Божестве; ее уяснение чрез раскрытие, содержание ее в частных понятиях не имеет пределов. Итак, самая душа человеческая, как ограниченная субстанция, не может быть частицею Божества. Она произведена из ничего, но идею о Бесконечном, которая сообщает высшую жизнь душе, влечет ее к Божеству, едва ли можно производить из ничего; она есть отражение и во времени раскрывающийся образ вечной, полной, всесовершенной идеи Божества о Самом Себе.

О происхождении души в каждом человеке в частности

Исследование о происхождении души человеческой вообще нужно дополнить разрешением вопроса о происхождении души в каждом человеке. Для разрешения сего вопроса философы составили различные гипотезы, которые можно привести к двум видам. В одном допускается творение душ всех и каждой; в другом – рождение их (evolutio) от первосотворенной души. Из принимающих первое мнение одни предполагают, что все души созданы Творцом в одно время с душою первого человека, другие – что это творение беспрестанно продолжается, так что вместе с каждым новым зачатием организма человеческого вновь созидается душа и посылается во вновь организуюшееся тело. Предполагающие, что все души созданы Творцом в одно время, различно представляют себе первоначальное состояние их до перехода в тела, которые вновь образуются чрез несколько столетий и даже тысячелетий. Одни, как, например, Платон, представляют хранилищем душ какую-то высшую страну, небесное место, где все они пребывают и откуда низвергаются или нисходят в земную жизнь. Это предположение известно под именем гипотезы о предсуществовании душ (de praeexistentia animarum). По этой гипотезе допускается, что души первоначально находились в блаженном, самознательном состоянии и в соединении со своим Виновником наслаждались созерцанием совершенств Его, но потом, вследствие какой-то неверности Божеству или ослабления своего стремления к Нему, вследствие какого-то любопытства взглянуть на чувственный мир и происшедшего от того прилепления к чувственному, души низвергаются в земную жизнь и соединяются с телами. Платон подкреплял гипотезу о предсуществовании душ тем наблюдением, что лучшие наши мысли о Божестве, об истинном, постоянном, вечном, совершенном сознаем в себе, как припоминания; сознавая в первый раз сии мысли, сознаем оные не как приобретенные нами отвне, подобно понятиям, составляемым из чувственных

представлений, но как знакомые уже нашему духу. Надобно заметить, что этот факт еще не предполагает необходимо предземную жизнь душ. Он может быть объяснен тем, что стремление к Божественному, истинному, вечному, совершенному не отвне получается душою нашею, а прирождено, сродно ей. Если признавать стремление к Божеству прирожденным душе, то это достаточно будет объяснять ту любовь, с которою она объемлет первую мысль об истинном, вечном и совершенном, при чем не будет нужды предполагать, что душа имела созерцание еще в предземной жизни и принесла его в неясном, темном виде в ту жизнь, которую она ведет теперь в физическом мире. Другие, не представляя душ одновременно вдруг созданных Богом пребывающими в особенной высшей стране, полагали, что они содержались в душе первосозданного человека. И это представляли себе двояко: по мнению иных, одни только души заключались в первосозданной душе, а другие, находя необходимым соединение всего духовного с вещественным, так что для каждой души с самого начала ее существования должна быть своя схема, свое вещественное облачение, как и для каждой субстанции необходима своя схема, предполагали посему, что души, как animalia Spermatica – умаленные существа, вместе с тончайшими малейшими телами заключены были в первом человеке. Потом, по мнению последователей Лейбница и Вольфа, из сокровенного своего состояния они переходят в новый род жизни, в действительное явление в неделимых. Та и другая гипотеза имеет свои важные неудобства. Одно из этих неудобств то, что многие из людей, не дав жизни ни одному неделимому существу, умирают или в младенческом возрасте, или в состоянии бесплодия и безбрачия. Так, со смертию второго сына Адамова что стало со множеством душ, по вышеизложенному предположению в нем заключенных?

В другом виде учения креацианизма, предполагающего не рождение душ от первой, а сотворение каждой из них, утверждается, что при каждом новом зачатии организма телесного во времени вновь творится душа и посылается для

одушевления сего тела или в первое мгновение его бытия, или, как некоторые из схоластиков думали, по истечении нескольких недель и месяцев, когда состав тела человеческого получит достаточное образование в утробе матери. И эта гипотеза имеет многие неудобства. Она не объясняет наследственного перехождения способностей и склонностей от родителей к детям, которое большею частию мы видим на опыте. И пусть бы только доброе переходило от родителей к детям, тогда это доброе естественно было бы производить от единого Виновника, который непрестанно творит души; но вместе с тем переходит от родителей к детям и худое, влечения ко злу, страсти, что подтвержается многими опытами. Как объяснить перехождение сего, если, по предположению, от родителей зарождаются только тела, а не души? Остается одно – производить все недобрые влечения, переходящие в детей, из влияния тела. Но тело, без души рождающееся от родителей, не может заключать в себе причину чего-либо нравственного. Пусть бы из тела объясняли некоторые чувственные предрасположения, например, к лености, плотоугодию и т. п., здесь тело много действует на душу; но переходят от родителей к детям и нравственные недобрые влечения и другого рода. Чувственные предрасположения еще не главный корень нравственного зла в расстроенной нашей природе; главный корень – самость, ближе к нему гордость. Как может гордость переходитъ от тела в богосозданную душу? Предрасположения к гордости и вообще к нравственному злу не могут быть насаждены Богом. Они не могут происходить и от самой души, потому что эти предрасположения обнаруживаются еще до раскрытия в ней самосознания, еще прежде свободного действования; уже во младенческом возрасте, проявляются недобрые наклонности, например, к гневу, даже к самости. Итак, необходимо признать наследственное перехождение таких наклонностей от родителей к детям. Потому трудно согласиться с принятым, впрочем, многими мнением, что каждая душа, при новом образовании тела, вновь творится и посылается в него. Аналогия природы говорит не в пользу этого предположения. Вообще в природе от растения рождается растение, от

животного – животное. Ужели должно предполагать, что для каждого растения вновь творится субстанция, равно как для каждого животного – душа? Гораздо правдоподобнее, что не вновь творится, а рождается от родителей.

Предположению креацианизма противоположно учение традуцианизма, которое признает и души, и тела рождающимися от родителей. Возражение против сего состоит в том, что учение традуцианов сильно отзывается материализмом, который признает происхождение материального из материального чрез отделение частей в производящем. Надобно заметить, что и в материальном внутреннее начало жизни – субстанция – не материальна. Если бы для объяснения происхождения души нельзя было обойти то предположение, что от душ родителей должны отделяться части, как от целого, чрез это точно происходило бы умаление в производящей, рождающей причине. Такое понятие было бы несогласно с понятием о простоте и о сложности души человеческой; простое не может быть разложено на части, которых оно не имеет. Но не может ли быть другого объяснения происхождения души без раздробления или разложения на части духовного существа ее, соответственно простоте ее? Что такое рождение может быть, на это указывают те психические явления, где рождается от силы душевной мысль и, облекаясь в слово, переходит в других. Это не вводит в душу никакого раздробления или рассечения; рождение мысли есть, а рассечения нет. Подобным образом могут рождаться души от родителей. Кажется, это объяснение традуцианизма правдоподобнее других; оно подкрепляетея тем набдюдением, что многие склонности, темпераментальные предрасположения, даже недобрые влечения переходят от родителей к детям. Без такого предположения едва ли можно объяснить происхождение их. Впрочем, и это объяснение происхождения душ человеческих можно почитать не более как правдоподобным, но пока мы не знаем лучшего.

Б) О первоначальном состоянии души человеческой и причинах ее ниспадения из сего состояния

Философия может рассматривать учение и о первоначальном состоянии человеческой души, в котором она была в первое время по своем сотворении. Об этом состоянии были несогласные суждения. В верованиях почти всех народов, не только сохранивших у себя предания откровенного учения о сем предмете, но в отдаленных от богоизбранного племени, к которым эти предания могли и не перейти, постоянно выражалось то убеждение, что человек в первоначальном своем состоянии был несравненно выше, чем каким он является теперь, имел ближайшее общение со своим Виновником, чем в каком он находится теперь. Предания о золотом веке, о высшем состоянии не только человека, но и всех тварей, существовали у всех почти народов. Так, персы признавали, что первосозданный человек имел взор, непрестанно устремленный к небу, своему Создателю-Ормузду, не знал греха. По учению китайцев, дух человеческий повиновался Высочайшему Владыке, как ученик своему учителю, у него не было никаких сомнений, пререканий, вожделений грубых. Эта же мысль мифически выражена греческими философами в гипотезе о предсуществовании душ, которые в первобытном своем состоянии наслаждались блаженным созерцанием Божества и Его совершенств, или, по выражению Платона, созерцанием истинно и вечно Сущего.

У немногих мыслителей, особенно материалистов Ионийской школы, также у Левкиппа, Демокрита и Эпикура, потом у материалистов позднейших времен и у некоторых пантеистов находим то противоположное мнение, что, как все выходит из грубого и худшего к лучшему, так первоначальное состояние духа человеческого было состоянием животности, и уже впоследствии времени люди из этого состояния перешли к жизни разумной, к изобретению наук, искусств и религии. Последнее предположение противоречит истинным понятиям о совершенствах Творца и о самом духе человеческом. Бог, как

Существо Всесовершенное, конечно, по благости Своей хотел лучшего в своих творениях, по премудрости видел, как создать их в совершенном состоянии, и по своему всемогуществу мог создать так. Платон верно выражался о благости Божией, когда (в Тимее) говорил: «Виновник, или Зиждитель, (Δημιουργος) всего благ и чужд зависти (т. е. нет в Нем того, так сказать, злорадства, чтобы одному быть благим и не уделять своего блага другим). Он в идеях своих имеет предначертание совершеннейшего мира. Это мысленный, или умный, мир (νοουμενος κοσμος), по образцу которого устроен видимый мир». По выражению же Августина, Бог есть bonum sui ipsius communicativum – Добро, которое не хочет сосредоточиваться только в Самом Себе, но любит сообщать Себя. Так, мысль о совершенном устроении мира вообще в первоначальном его состоянии естественно вытекает из понятий о совершенствах Творца – высочайшей премудрости, благости и всемогуществе, равно как из тех же понятий вытекает частная мысль и о совершенном устроении человека, который более прочих существ имеет сходство с совершеннейшим своим Первообразом. Итак, от Всесовершенного Творца долженствовало произойти и создание совершенное. Если между творениями Его есть лучшие, вмещающие в существе своем более совершенств, нежели другие, то они должны быть созданы Творцом без зла, не скажем: без ограничений, ибо это противоречило бы понятию о существах конечных. Потом, и из рассмотрения самого духа человеческого открывается, что первоначальное его состояние долженствовало быть совершенным. Если бы оно было состоянием чисто физическим, состоянием животности, то не было бы основания для раскрытия в человеке разумности в последующее время, тем менее для раскрытия Боговедения и Богопочтения. Ибо таким образом впоследствии заключалось бы более, нежели к чему есть задаток в начале. Хорошо заметил Паскаль: «Кто с чем не рожден, тот и не жалеет, что и не имеет сего. Никто из нас не жалеет, что не имеет трех глаз, а лишившийся одного из двух, естественно, жалеет о потере. Рожденный в низкой доле не жалеет, что он не царь, а наследник престола, лишенный его,

подвергшийся изгнанию и бедствиям, жалеет о своей участи». Но чувство сожаления и скорби о том, что мы в настоящем состоянии не таковы, какими должны бы быть по своему назначению, есть всеобщее чувство всех приходящих в самосознание. Это чувство сожаления и скорби служит доказательством потери лучшего. Если бы люди, исходя из грубого, животного состояния, мало-по-малу в течение веков достигали совершенства в умственной, нравственной и религиозной жизни, то в них было бы только чувство радости о новых приобретениях и не имели бы они чувства скорби о том, что они не то, чем должны бы быть по своему назначению. Но чувство сие, особенно по отношению к нравственному совершенству, есть чувство всеобщее. Все признают, что нравственная наша жизнь, жизнь, являющаяся в действительности, далеко не соответствует требованиям совести, несогласна с идеею о благе высочайшем, которую мы сознаем в себе, поэтому не довольствуемся какими-нибудь частными успехами в добре, но всегда желаем полной, непрерывной добродетельной жизни, и когда не достигаем ее, то сокрушаемся и скорбим об этом. Как в органической жизни видим полноту, по которой все члены тела отправляют назначенное природою дело, видим непрерывность, по которой отправления телесные – обращение крови и соков – в свое время беспрестанно совершаются, так, чувствуем мы, и в нравственной жизни должны бы быть непрерывное соответствие назначению, полная и цельная жизнь добродетельная. Но этой полноты и целости духовной жизни не находим в себе, она нарушается влечениями ко злу, которые осуждаются совестию, и потому мы сокрушаемся и скорбим о сем. Если бы такое состояние наше было естественным (нормальным), если бы Творцом устроена была в нас жизнь, смешанная из некоторых порывов к добру и из многочисленных влечений ко злу, то не было бы в нас чувства скорби и раскаяния об опущенном добре и о сделанном зле. Но это чувство в роде человеческом всеобще. Неужели примесь зла, особенно в нравственной жизни, была и в первоначальном состоянии человека, как только он получил бытие свое от Всесовершенного Творца? В

таком случае она имела бы начало не от человека, а от Виновника природы его; в таком случае надобно было бы допустить, что Он устроил ее несовершенною, с перевесом злых влечений над стремлениями добрыми, как это видим на опыте. Но так думать значило бы унижать понятие Существа Всесовершенного. Итак, с понятием о Существе Всесовершенном и с собственным нашим наблюдением несогласно признавать первоначальное состояние человека грубым, подобным состоянию животных или смешанным, где стремления к добру и злу находились бы в беспрестанной борьбе и первые преодолевались бы последними. Против этого могут сказать: необходимый закон человека – усовершаемость, перехождение из менее совершенного состояния в более совершенное. Если, скажут, представлять себе первоначальное состояние человека, по его сотворении, совершенным, то для него не было бы высших степеней, на которые он мог бы восходить, оставалось бы стоять на одной степени совершенства, на которой он, по сотворении, поставлен был Творцом. Справедливо, человек в первоначальном своем состоянии был ближе, чем теперь к центру своей жизни, т. е. к Существу Всесовершенному, от которого должен почерпать и просвещение ума, и освящение воли, и блаженство. Но человеку, кроме приближения к своему центру и сообщения с ним, предназначено было проявление в частности и применение к прочим существам природы того простого, немногого, что в нем положено было Творцом его; все это не могло быть дано вдруг. Жизнь с многоразличием действий предоставлена была течению времени, в продолжение которого человеку долженствовало применять центральное добро, сообщенное ему, к многоразличным своим отношениям во внешней жизни; чрез это применение он естественно приобретал бы множество познаний – опытность, упражнял и утверждал бы волю свою в добре при сношениях с другими существами. Здесь могла и должна была раскрыться для него возможность то, что лучшего имел он в себе, выражать в частных действиях или согласно, или вопреки тому закону, который он сознавал внутри себя. Если бы не было сего,

человек был бы невольным, страдательным орудием проявления совершенств Божественных. В таком случае он не имел бы свободы – одного из отражений высочайших совершенств Божиих. Так, первосозданному человеку предлежало возрастать не в центральном своем богатстве, которым он обладал, не в идеях, а в применении их к опыту, к действительной жизни. Поэтому первосозданный человек, при всем своем совершенстве, не остановился бы на одной степени, а расширял бы свои познания, укреплял бы свою верность закону добра, вложенному в природу его, упражнял бы свои силы многоразличными опытами и чрез такое упражнение сил, конечно, более и более возвышался бы в совершенстве. А если представить первосозданного человека в состоянии грубом, физическом, в состоянии животности, то вместе с сим надлежало бы пресечь для него путь к усовершенствованию, к обнаружению высших сил, проявлению свободы, и отвергнуть вменение действий. поскольку в животных нет ни сознания, ни свободы, ни способности различать добро от зла, то нет поэтому вменения вины. Таким образом, и философия находит основание предполагать состояние человека в первые по сотворении дни лучшим и совершеннейшим, нежели каково оно теперь и вместе с тем принимать ниспадение человека из лучшего состояния в худшее.

Разум наш побуждается искать причины, от чего произошло ниспадение человека из лучшего состояния в худшее. Когда в человеке есть неизгладимое желание и способность приближаться к Божеству и выражать в деятельной жизни Его совершенства, то отчего нет сего на самом деле? Отчего человек занимается предметами, недостойными его, ставит целью то, что ниже его, более всего действует низшими способностями, которые находятся в обращении с существами конечными, господствующим началом большею частию бывает не сила ума, но противодействующая ей сила чувственности? Отчего вместо всеобщего центра он лучше хочет устроивать центр внутри себя и вовлекать в него все прочее? Отчего и влияние человека на прочие существа совсем не то, какое должно быть, и вместо того чтобы постигать их силою ума и

действовать на них, он сам весьма много зависит от них? Откуда вся сия превратность? От Бога не может произойти такое расстройство. Бог есть Бог порядка, а не расстройства. От других причин вне человека оно также не может произойти. Эти причины могут быть или ниже его, или равны ему, или выше его. Низшие силы или существа не могли расстроить природы человека, потому что он был выше их и знал цену блаженства, в котором ему долженствовало быть поставлену. Он предназначен был к общению с Богом, почему не возможно, чтобы он был оставлен самому себе, и хотя он должен был возрастать более и более и в познаниях, и в действовании, но союз его с Богом, которому в течение веков надлежало утверждаться, без сомнения, тогда должен был начаться, иначе, если бы с первой минуты бытия не было сообщения с Высочайшим Виновником бытия, то не могло бы быть и самого расширения деятельности и любви к Нему. А когда человек от сего сообщения мог сознавать и чувствовать блаженство, то низшие существа не сильны бы были разорвать сей союз с Богом. Даже и высшие силы не могли произвести расстройство в человеке – мы разумеем существ, одаренные большим могуществом и высшими духовными способностями, – ибо высшим по совершенствам существам не свойственно так действовать. поскольку человек уже носил внутри себя начало ума и свободы, то он мог противостать всякому внешнему насильственному приражению. Но если бы человек сам свободно не уклонился от сообщения с Творцом, то никакая могущественнейшая сила не могла бы принудить или преклонить волю его. При прямом направлении свободы он всегда живо чувствовал бы блаженство от сообщения с Высочайшим существом, отверг бы всякое противоположное направление. Доколе свобода его поддерживалась и укреплялась силою Виновника бытия его, дотоле он был бы выше всякого внешнего влияния. Внешняя сила не могла насильственно отклонить человека от союза с Божеством, так чтобы не было его собственного участия в том. Итак, справедливее в самом человеке искать причины его расстройства, если не полной причины, то содействия, а без

собственного его содействия ничто не могло бы поколебать его. Доколе все силы человека устремлялись к одному центру, дотоле ничто внешнее не могло произвести расстройство в нем. Для сего нужно было открыться в человеке, кроме первого высочайшего центра, другому центру, чтобы целию поставлено было что-либо иное, кроме высочайшей цели, и иное стало законом деятельности, кроме воли Творца. Какой же мог быть сей центр? Сам человек ближе всех прочих существ к самому себе. Если должно было произойти падение его и мог перемениться один центр его на другой, то скорее всего центр своего я мог занять место Высочайшего, Всепривлекающего Центра. И действительно, нужно различать в человеке две стороны: сторону зависимости от Виновника своего бытия, по которой, будучи образом, он должен был отражать совершенства Его, совместные с ограниченностию его природы, и вместе – сторону самостоятельности и свободы, без которой он был бы не истинным подобием своего Творца, а механическим орудием внешней силы. В сей только стороне самостоятелности могло произойти падение. Самостоятельность и свобода есть нечто весьма немаловажное, есть высокое право. Когда важность сего права могла привести человека к тому, чтобы он с большим перевесом уклонился на сторону самости, то вместе с сим и должно было произойти отступление его от Высочайшего Центра. Ничто внешнее не могло показаться человеку так дорого, что могло бы отвлечь его от соединения с Богом, кроме внутреннего достоинства своего я, кроме драгоценного права действовать самому по себе, права высокого и привлекательного, но вместе и опасного. Основываясь на сем-то праве, человек мог расстроить свою природу – по крайней мере, не иначе можно объяснять это. Поставить центром нечто иное, кроме Первого Высочайшего Центра – значит уклониться от Него; и за первым порывом уклонения от Виновника бытия должно было прекратиться и благодетельное влияние оного Центра, должна была открыться иная жизнь, в которой ряд действий должен исходить только из начала своего *я*, от чего долженствовало начаться превратное направление всех сил и расстройство во всех частях существа

человеческого. Итак, начало нравственного зла в природе человека должно скрываться в уклонении свободной его воли от всеобщего центра – воли Божией – к самой себе, чтобы поставнить себя новым центром.

В) О значении настоящей жизни души

Но любовь Божия к своим созданиям верна и неизменна, а самое падение человека, как опыт непокорного своеволия, не поколебал человеколюбие Творца нашего. Это доказывается наблюдением над настоящим состоянием человеческой жизни. Что значит настоящая стесненная, переменчивая жизнь? Если внимательно будем смотреть на теперешнее состояние человека в земной его жизни, то найдем ясное доказательство того, что он не оставлен любовию Творца и Промыслителя своего. Если бы человек обращался только в круге причин вещественных и не имел доступа к преизобилующей любви Божией, то за первым шагом падения его последовал бы ряд непрерывных действий, влекущих его только ко злу. Когда положена первая преграда помощи Божией, то, по естественному порядку, жизнь души, оставленной самой себе, была бы только сцеплением нравственного и физического зла, непрестанным покушением к удовлетворению своей воли, непрестанною безуспешностию, а оттого была бы исполнена только чувством мучения и расстройства. Но человек не допущен до такого состояния. Он подвергнут испытанию зла, но не лишен и добра, поставлен на средине между двумя противоположностями, между злом и добром. Внутри него примешалось и распространилось зло, но оно не имеет окончательного перевеса над добром. Вокруг человека открылась сфера бедствий, однако не одни бедствия окружают его, но много и добра; даже самые бедствия направляются ко благу. Вместо невозмущаемого течения, непрерывного стремления к своему источнику открылась новая возмущенная жизнь, где чрез многие перевороты и наклонения то на сторону добра, то на сторону зла оставлена человеку возможность к тому, чтобы он, испытав горечь зла, пробивался к добру. В падении произошло уклонение человека от всеобщей цели. Но если любовь Божия всегда верна своей цели, то как она могла бы возвести к ней человека, если не таким путем, на котором бы нововведенные человеком силы были разрушаемы, новые

примеси были отсекаемы и он убеждался бы в гибельности того, что сам ввел в себя, и чрез испытание зла мало-по-малу обращался к добру? Для достижения этой цели необходимо, с одной стороны, показание человеку зла, с другой – добра; с одной стороны – убеждение в том, как тягостно удаление от первоначальной жизни, от сообщения с Божеством, а с другой необходимы ободряющие и утешающие виды, так чтобы человек, по мере своего приближения к своему назначению, получал подкрепления, утешения и награды, которые бы показывали, как вожделенно и достолюбезно первоначальное его состояние. Когда рассмотрим настоящую жизнь человека, то действительно увидим эти две стороны – показание зла и утешения чрез представление добра.

Начнем рассмотрение сие с внешней, видимой природы. Человек поставлен среди природы, которая составляет источник испытания и зла, и добра. Природа есть истичник испытания зла, ибо она для него не есть уже та область, где нет разрушения и болезни, не есть место, где все живет и цветет, где телесное не мешает отправлениям духовным и служит удобнейшим для них средством. Природа хотя есть хранилище добра, но добра в умеренном очень виде, притом смешанного со злом. И, во-первых, человек от влияний природы испытывает много зла, встречает много препятствий к исполпению добрых своих намерений и духовных действий, испытывает много вредных влияний на свое тело, которые расстроивают и разрушают его. Сам человек мало может действовать на физическую природу; при всем расширении искусства, он не далеко проникает в сущность вещей, познания его о природе весьма скудны, он почти не знает внутренних ее сил. В самой природе слышатся воздыхания и стенания живых существ. И как болезни и смерть постигают его самого, то же происходит и во внешней природе; существа вокруг него едва начинают жизнь свою, как уже подвергаются действию разрушительных сил. К чему все сии мрачные виды вокруг человека? Не к убеждению ли его в том, что не на земле отечество его? Не к возбуждению ли в нем чувства неудовлетворения временною жизнию в обращении с материальною природою, чувства скорби

о лучшей стране? Не к тому ли, чтобы заставить его остановиться на самом себе и размыслить, откуда такое бедственное состояние, когда дух его желает лучшего? Должно ли это быть так? Не я ли сам виновен в этом и век ли жить мне на земле? Не есть ли это преддверие лучшей жизни? Когда вокруг человека все происходит хорошо, тогда питается и растет в нем своеволие, он более утверждается в чувствовании собственной силы; но чувство скорби отнимает сию пищу у своеволия и заставляет его сократиться в тесные пределы, смягчить и смирить свое сердце. А это есть необходимый шаг в переходе от превратного центра к истинному. С другой стороны, человек не оставлен при одних горестных видах. Если он захочет обратиться к истинной цели, то та же природа доставит ему много подкреплений и пособий к лучшей жизни. В ней сокрыто много благ, способствующих к возвращению человека на лучшую стезю к его отечеству. В природе одно и то же пред всеми, но все так премудро устроено, что для каждого, по различию душевной настроенности и целей стремлений, готовы различные нужные пособия. По выражению Премудрого, природа подобна гуслям, в которых много различных тонов и у каждого тона свой звук; но одни и те же звуки переменяются, смотря по тому, как кто играет. Григорий Нисский, рассуждая об умирающих младенцах и сравнивая их участь с положением добродетельного мужа, поставленного в мире, исчисляет преимущества, предоставленные ему, и говорит: «Лишены они были опыта – сего пестуна, возводящего к Отцу природы, не видели вечных гор, которые пробуждают идею о Том, Который был прежде гор, не видели богатого расцветания природы весною, в котором благочестивый мог бы доздать тайну расцветания своей жизни, не видели этого всеоживляющего света солнечного, который подает мысль о присутствии всеоживляющего Бога. Каждый колос, каждое семя, каждая песчинка может быть уроком для нас». Так училище природы дорого для нас потому, что возбуждает мысль об идеях Божественных, будет ли человек смотреть на нее простым оком без подробного естествоиспытания, только с чувством наслаждения или как тонкий испытатель природы – на том и

другом пути найдет множество следов совершенств Божественных. Здесь он встречает явления или утешительные и успокоивающие, или грозные и потрясающие; те и другие производят целительные впечатления, возбуждающие чувство Бесконечного, от которых встревоженный заботами дух может прити в спокойствие. В природе много таких явлений, которые могут разогнать мрачные мысли, а с другой стороны, много явлений грозных и поразительных, которые могут потрясти душу, вывести ее из равнодушия, возбудить усыпленную силу духовной жизни. Смотря на обширное пространство видимой природы, на неизмеримое для нас небо, необозримое море, можно размышлять о неизмеримости Божией; смотря на могущество стихий и сил природы, можно помышлять о всемогуществе Творца их и проч. Вообще одно из благодетельных действий природы есть то, что она может быть видимым свидетельством совершенств Божественных. К тому же можно относить и настоящее состояние тела, которое человек имеет в здешней жизни. В расстроенном своем состоянии это тело не может принадлежать жизни ожидаемой или той, из которой он ниспал. Это тело слабое, недалеко действующее, подверженное болезням, разрушению и смерти, есть благодетельное средство к отвращению от зла и возбуждению любви к добру. Ежедневный опыт служит подтверждением сего. Если бы телу дано было большее могущество, легкость, быстрота, неприкосновенность от влияния стихий и неразрушимость, то, когда открылось бы превратное направление воли, тело, обладающее такими свойствами, было бы только орудием и средством к большему и большему злу. Как скоро человек становится или рабом чувственности, или самоискателем (эгоистом), он перестает дорожить общим благом, но пожертвует им своему удовольствию. Что же было бы тогда, если бы необузданному существу предоставлено было много телесных сил и они были бы несокрушимы? Но такой мудрый порядок и равновесие господствует во всем, что где много добра, там много и силы, а в равновесии с расслаблением воли уменьшается и сила, и это есть великое благодеяние. Так и в человеке ограниченность,

похоти, бессилие способствуют к тому, чтобы он скорее дознал тщетность собственных своих замыслов и тех действий, которые он совершает по видам самолюбия. Когда он испытывает недостаток силы к выполнению обширных своих планов, то естественно чувствует, что он сам по себе невелик, немногосилен, беден, и опыт точно доказывает это. Болезни более всего смиряют и смягчают сердце человека. Велика милость Провидения и в том, что пред смертию большею частию постигает человека болезнь, которая некоторым образом приготовляет его к другой жизни. Наконец, самая смерть, в которой стихийная природа обнаруживает могущество своей разрушительной силы над телом, не есть ли великое благодеяние для человека? Что было бы, если бы в этой исполненной бедствиями стране он жил вечно, вечно томился и не имел надежды успокоения? Итак, самые недостатки, нужды и немощи тела драгоценны в здешней жизни, потому что служат средством к обузданию неумеренных порывов самолюбия. Но при множестве расстройств в физической нашей природе много есть и благодетельного, утешающего и обращающего сердце к Подателю жизни. Так, восстановление сил чрез сон не есть ли особенное благодеяние? С восстановлением здоровья в теле оживляется и душа, расточенные мысли, чувствования и стремления ее собираются, и с каждым утром начинается новый порядок действий. Но если бы душа действовала непрерывно и одинаковым образом, это соединено было бы с чрезмерным напряжением и утомлением ее сил. Тело служит для души тяжелым грузом, который останавливает ее в неудержимом стремлении по превратному направлению; далее и далее человек погружался бы в глубину зла, но между прочими противодействиями дано ему и тело, останавливающее его в нравственном его падении. Оно дает способы к изменению и образованию способностей и склонностей души, посему служит средством к прекращению или, по крайней мере, ослаблению жестоких болезней духа.

Далее, человека окружает общество людей, с которыми он находится в необходимых сношениях. Оно хотя много способствует человеку исполнять то, чего требует его

предназначение, но здесь встречается много и противного, здесь человек испытывает и добро, и зло. Действуя взаимно с подобными себе, человек может научиться всему – многому доброму, многому очень худому. Здесь большая невыгода в том, что сообщество с другими людьми путем подражания и примера может легко увлекать нас к действиям злым и противонравственным, производящим язвы и болезни душевные, которые не могут быть сравниваемы с расстройством физическим: последнее кратковременно и прекращается смертию, а язва, коснувшаяся духа, остается язвою вечною. Но в том-то и видим опыт Божией благости, что она из самого зла извлекает добро. Расстройство душевное ведет к тому, чтобы человек увидел последствия зла, горестные для него и для других, и уверялся, что избавления от сего зла он должен ожидать не от себя только, но от помощи свыше. Но с другой стороны, как много добра проистекает от сношений с другими! Благодетельные физические и нравственные пособия в нуждах и немощах, воспитание добрыми родителями, чрез которое оберегаются и тело, и душа, законы гражданской власти, равно как и наши действия на других, если мы делаем добро для них, служат пособием к произведению той полной перемены, в которой смягчается сердце и отвлекается от превратных направлений. Естественные добродетели, по крайней мере, удерживают человека от всецелого нравственного растления; чувства благотворительности, любви к родителям, детям, родственникам, друзьям и соотечественникам, к страждущим и нуждающимся не достойны пренебрежения, хотя бы они не были соединены с полною переменою целого нравственного строя жизни. Когда человек перестал принимать высшие чистейшие озарения, низвел себя в низшую область жизни, то сии, по крайней мере, умеренные, низшие озарения, сии лучи духовного солнца нисходят в сию бедную страну, чтобы взыскать человека и мало-по-малу возводить его к высшей цели. При каждом из опытов добра, производимых другими над нами или нами в отношении к другим, мы чувствуем, с одной стороны, благодарность, с другой – одобрение совести и чрез то дается нам новый шаг к

перемене полной, всецелой. Узы общественные, законы устройства государственного, религия, как бы ни были худы, не могут ли иметь важную цену потому, что служат к укрощению и обузданию своеволия и приучают к чувству послушания и подчиненности, которое рано или поздно будет весьма необходимо?

Наконец, те же явления найдем во внутреннем состоянии человека. В какую тесную ограниченность введены лучшие способности и стремления его! Он желает многого, а получает мало, имеет представление об истинном познании, в котором бы внутреннее, основное в вещах, вся полная связь и план мироздания открывались взору его; старается достигнуть самого предмета идеи познания божественной премудрости и для сего собирает наблюдения над природою и приобретенное вековыми трудами человечества соединяет в одно целое; но все сии познания в сравнении с истинною сущностию вещей суть только малейшая часть; все внутреннейшее, что действует в физической и духовной природе, остается для него еще сокрытым. Чем более познает человек, тем более темного и непонятного открывается пред ним, он всегда впереди себя видит мрак. Итак, самая ограниченность разума способствует к тому, чтобы более и более смирять человека. Так и в чувстве удовольствия, которым более всего руководятся все почти люди, человек необходимо испытывает слабость и заблуждения свои, когда ищет удовлетворения ему. Здесь-то более всего дается человеку испытывать бедность свою и недостаток истинных удовольствий, когда он ищет их в одном себе. Подобно чувству, и воля объята множеством немощей; она еще ближе доводит человека до познания собственного внутреннего бессилия. Он ищет нравственного совершенства в самом себе, но его-то менее всего находит здесь. Чем более возбуждается в нем забота о нравственном совершенстве, тем более он видит свое бессилие к достижению его. Каждому случалось испытать, как трудно составляются добрые намерения, целый некоторый план исправления жизни, и как все это легко и скоро расстраивается и разрушается. Такая немощь заставляет человека убедиться, что он не может помочь сам себе,

возбуждает чувство нужды и желание высшей помощи для достижения святости.

Итак, вообще смешение добра и зла и в видимой природе, и в обществе человеческом, и в физической и духовной природе самого человека способствует к тому, чтобы чрез испытание того и другого он познал тягость зла, убедился в собственном своем бессилии и невозможности помочь себе своими силами и возжелал полной перемены духа, так чтобы не превратные центры были основанием его деятельности, но иной центр – все соединяющая и все направляющая во благо высочайшая воля Божия.

Г) О бессмертии души человеческой

Настоящая временная жизнь человека в физическом мире есть переход к жизни истиннейшей, преддверие вечности. Но может ли разум человеческий иметь какие-либо познания о вечности? Что в человеке есть сильное желание мыслить об этом предмете, доказывает сие история размышляющего человечества. Учение о бессмертии человеческой души имело место во всех и грубых религиях, и утонченных системах. Судя по тому, какими началами руководились мыслители, какая способность господствовала у них, соответственно тому представляемы были и виды вечной жизни. Увлекавшиеся воображением переносили в загробную жизнь чувственные виды наслаждений. Но чувственность ли или размышление разума участвовали в решении этого вопроса, – остается несомненным, что во всех почти учениях занимались этим предметом. Нужно было сделать большое насилие всеобщему чувству, чтобы вовсе отвергнуть учение о бессмертии души, как это сделано материализмом. Нам со своей стороны следует рассмотреть, что дано разуму человеческому знать о бессмертии души, и а) составить полное понятие о нем, б) показать основания, почему мы должны ожидать сего состояния.

Бессмертие души есть нескончаемая жизнь ее после смерти земного тела с сохранением личности и самосознания, в продолжение которой от доброго или худого свойства нравственного характера, достигшего зрелости, будет зависеть или вечное блаженство, или вечное мучение – возрастание без конца в добре или зле.

Так, в понятии о бессмертии души мы соединяем три представления: а) о нескончаемости жизни души по разрушении настоящего ее тела, б) сохранение ее личности и самознания и в) представление степени блаженства или мучения, соответствующей нравственному состоянию в здешней жизни. Эти три представления, входящие в состав полного понятия о бессмертии души человеческой, нужно нам защитить против

несмыслящих. Та, материалисты совсем отрицают бессмертие души, потому что слишком привязаны к чувственному и материальному; признавая зависимость души от тела, утверждают, что душа есть часть телесная; не имея вкуса и любви к занятиям вышечувственным, чрез отрицание бессмертия думают избежать скуки, которая в вечности ожидает душу, отторгнутую от чувственного мира. Другие хотя и допускали нескончаемое бытие души, но без личности и самосознания. Так, пантеисты представляли истинно, вечно существующим одно абсолютное существо, все оживляющее, а все прочие и духовные, и материальные субстанции – слишком ничтожными, потому что, по их мировоззрению, всякая неделимая жизнь есть только уменьшение жизни абсолютного. На сем основании заключали, что рано или поздно все существующее поглотится в едином абсолютном существе; так и душа человеческая должна возвратиться в недро своего начала, потеряться в нем со своею личностию, существовать, как вечная идея его, не сознающая отдельного своего бытия. Так, Шеллинг говорил: «Не бессмертие принадлежит душе человеческой. Бытие с самознанием, которое философы называют бессмертием, есть только продолженная смертность. Но поскольку душа вечно существовала в Абсолютном, как Его идея, то она вечно будет существовать в Нем, но без самодеятельности». Иные приписывали душе по смерти тела какое-то состояние омертвения, какой-то продолжительный сон до окончательного решения судьбы ее. И это мнение отчасти противно второму положению учения о бессмертии души. Наконец, многие, весьма нелепо представляя связь между настоящим и будущим состоянием души и блаженством, почти вовсе прерывали связь сию, ожидая от смерти такого удара, которым совершенно изменится существо души. Против этих-то мнений нужно нам удержать и доказать три мысли, необходимо входящие в состав полного понятия о бессмертии души.

Доказательства, на которых основывается бессмертие души человеческой, заимствуются или а) из рассмотрения внешней природы, или б) внутренних свойств души, или в) из понятий о совершенствах Виновника ее.

Во внешней природе нельзя не видеть закона сохранения. Он открывается а) в том, что ни один из элементов материи с начала бытия своего не уничтожается, но в разных существах они сочетаваются и отделяются, служат материалом для разных форм бытия, но не обращаются в ничтожество; б) закон сохранения простирает свою силу на роды и виды существ; хотя неделимые, появляющиеся в бытии, непрестанно исчезают, но роды и виды существ постоянно сохраняются – таким образом, форма, или тип, бытия их никогда не исчезает. Хотя этот закон и намекает на сохранение души, как духовной монады, до времени продолжения бытия физического мира, но не доказывает ни одной из частных принадлежностей бессмертия, не доказывает, например, нескончаемости бытия ее. Ибо если мир физический прейдет, то и атомы, из которых он составлен, должны разрушиться. Не можем также утверждать, чтобы вечно продолжались те же роды и виды существ, какие теперь находим в природе, потому что и теперь есть исключение из закона сохранения родов и видов. Может быть, теперь нет многих родов, которые существовали в природе в первобытные времена, напротив, в ней есть такие, которых тогда не было. Действительно, в настоящем состоянии физической природы от смешения разных родов животных произошли новые, а некоторых древних родов и видов не стало. Кювье нашел около 50-ти видов, которых теперь нет. Итак, первая принадлежность бессмертия души – нескончаемость бытия – не вытекает из закона сохранения, усматриваемого в физической природе, а другие принадлежности тем менее вытекают из того, что сохраняются роды и виды существ. Скорее всего можно было бы вывести, что будет сохранять бытие свое род человеческий, а неделимые будут изчезать, – вывод, очевидно противный истинному понятию о бессмертии души. Равным образом из того, что атомы не уничтожаются, но переходят в различные виды бытия, следовало бы заключить, что и душа наша будет сохранять бытие свое, но форма ее не сохранится. А форма души есть сознание и тот запас его, какой она собрала вовнутрь себя из приражения к ней сторонних предметов. Потому аналогия внешней природы не представляет достаточного

доказательства бессмертия души человеческой. Впрочем, у многих древних философов и христианских – Иустина философа, Тертуллиана, Афинагора и других – находим ту мысль, что природа носит в себе символы, или подобия, подтверждающие нравственные истины, что процессы физической жизни имеют сходство с процессами жизни духовной. Так, они говорили, что символы бессмертия души и воскресения рассеяны в природе. Например, закат солнца и рассвет дня прообразуют и намекают, что мрак сени смертной сопределен с рассветом новой жизни, оживление природы весною имеет сходство с воскресением от смерти, действия смерти подобны действиям зимы в природе: острые и крепкие влаги разъедают брошенное в землю зерно, и оболочки, скрывающие его, уступают разрушительной их силе, оно долго лежит в земле, но наконец эта видимая смерть зерна – тление – оканчивается воскресением, из земли возникает новый росток, который потом расцветает. Подобное бывает и с человеком. Древние почитали преобразование (метаморфозу) бабочки за символ преобразования души, почему называли одним именем – ψυχὴ – и бабочку, и душу. В самом деле, в переходе бабочки из одного вида жизни в другой есть много сходства с переменою состояний души. Состояние бабочки в виде червяка есть состояние стесненное; таково же состояние и души, пока она, находясь в теле, привязана к земле. Закрытие бабочки в оболочках есть подобие смерти. Наконец, бабочка, восстающая из своего гроба, отпускающая крылья и являющаяся летающим насекомым, служит подобием воскресения человека от смерти и нового периода духовной, легчайшей его жизни. Просветление алмаза, золота и некоторых камней почитали также символом, указывающим на всеобщее стремление существ к свету, по чему можно гадать и надеяться просветления и нашей телесной природы. Не такими родятся золото или бриллиант, какими мы видим их впоследствии; сначала это чуждый света, темный кусок земли, глубоко скрытый в пещере, но тихим действием проникающего туда света он облагороживается, издает сияние, и, быв вынесен на поверхность земли, отражает в себе солнечные лучи. Впрочем, если душа не будет иметь в самой

себе надежды и происходящей из самой же себя уверенности в своем бессмертии, то все эти и другие символы внешней природы останутся непонятны. Тот только может понять их, кто в самом себе утвердил надежду на бессмертие. Потому доказательства бессмертия души, заимствуемые из рассмотрения свойств ее или внутренней ее природы, сильнее доказательств, взятых из рассмотрения видимой природы.

В самой душе основанием бессмертия служит невещественность, или духовность, ее. поскольку душа невещественна, то никакое могущество, кроме Бесконечного, не может разрушить ее. Будучи несложною, она не может быть разложена на части силами природы внешней, а потому не может и разрушиться. Но сей довод бессмертия души, употреблявшийся в школе Вольфианской, подтверждая неразрушимость души, не касается еще возможности разрешения ее на частные силы. Правда, в душе нет материальной сложности, но есть сочетание различных сил, есть силы высшие, которыми она может сообщаться с Бесконечным Существом, и силы низшие, которыми она входит в сношения с существами конечными. Теперь если вообразить возвращение высших духовных сил к Всесовершенному Духу, к которому они имеют влечение, а телесных сил, имеющих отношение к чувственной природе, возвращение в область ее, то из сего могло бы произойти разрешение души на свои начала. Но и такое разрешение не может произойти ни от натуры по необходимым ее законам, ни от Виновника души, по свободной Его воле. Не может произойти от природы, ибо в состав души нашей входят такие силы, которые выше природы, – таков ум, заключающий в себе идею о Бесконечном и стремление к Нему, направляющееся различными путями; посему природа не имеет власти над тем, что выше ее. Она не может простирать власть не только на высшие стремления души, но и на те духовные стяжания. которые душа приобретает из внешней природы, каковы представления, склонности и желания чувственные, потому что душа, перенося в себя внешние впечатления, усвояет их себе, как существу духовному, прикрепляет, так сказать, оные к неразрушимым своим силам –

сознанию и свободе. Так и самые стяжания души, которые она приобретает из внешней природы, не могут быть отняты у нее, потому что они принадлежат нравственному характеру, который выше власти природы. Опыт показывает, что хотя иногда движения органов чувственных и впечатления внешние прекращаются в человеке, но вместе с этим не отнимаются у души способности и стяжания ее; когда она остается сама с собою, деятельность сил ее совершается даже гораздо быстрее, свободнее, неудержимее. И это очень естественно. Теперешняя деятельность души весьма много замедляется телом, разнообразие явлений жизни внешней, носящихся пред взором души, развлекает ее и не дает ей действовать в одном направлении. Но чем более человек собирается и углубляется в себя, тем живее и быстрее становится деятельность душевная. Дальновидными соображениями, проницательным взглядом на все обыкновенно обладает тот, кто собран в самого себя и свободен от тревог чувственности. Итак, когда внешняя жизнь не будет более беспокоить и развлекать душу и она останется сама с собою, тогда она свободно обратит все свое внимание на себя и свое приобретение, которое собрала и хранит в своем сознании; из глубины его она непрестанно будет воспроизводить образы один за другим и представлять себе картину сих образов, будет ли она прекрасна или безобразна. Впрочем, довод, заимствованный от невещественности души, не ведет еще к полному уверению в бессмертии ее. Потому рассмотрение внутренней природы души нужно обосновать и утвердить на рассмотрении свойств, или совершенств, Виновника ее.

Бог есть Творец души. Он не творит богоподобных существ с тем, чтобы разрушать их, не хочет, чтобы пред взорами Его носились пробегающие, ничтожные тени. Несть Бог мертвых, но Бог живых.

а) Рассмотрение благости и премудрости Божией уверяет в бессмертии души. Благость Божия предназначает наилучшие цели, премудрость устрояет соответственные средства к достижению их. Высочайшая благость состоит в том, что Бог желает сообщить своим созданиям все те блага, к принятию

которых они способны; наконец, желает разливать повсюду, где только есть приемлемость, высочайшее, вечное благо, которое состоит в отражении совершенств Его в существах, способных к тому. А премудрость состоит в устроении таких планов, по которым все в мире постоянно стремится к благим целям, сии все подчиняются одной цели – благу высочайшему. Душа человеческая со своими высшими потребностями находит, что целию, или концом, ее стремлений может быть не иное что, как верховное благо. Но оно в настоящей жизни не достигается ею. Следовательно, есть другая жизнь, в которой высшие потребности души должны получить удовлетворение. Иначе не сообразно было бы с премудростию и благостию Творца, если бы предположенная им цель для человека не была достигнута. Если духу человеческому, созданному для достижения верховного блага, даны средства – высшие силы, имеющие неизгладимое стремление к сему благу, то неужели все это дано напрасно? Неужели для того только, чтобы на малое время возникали в душе беспокойства и затем все это оканчивалось ничем? Нет, сообразнее с премудростию и благостию Божиею, чтобы предназначенная цель была достигнута.

б) Уничтожение души человеческой не согласно с правдою Божиею. Закон сей правды требует, чтобы каждому нравственному существу воздано было свое. Но в чем состоит это свое? В том самом, чему человек положил начало и основание действиями свободной своей воли, но что еще не пришло к нему; что посеяно – пожать, чего ищет – найти, – вот требование закона правды Божией. Что изведено человеком из его внутреннего действием свободной воли, то, наконец, должно возвратиться в его внутреннее со своими плодами.

Здесь уместно объяснить плодотворность наших внутренних действий. И во внешней, физической природе ничто не пропадает, а во внутренней природе души несравненно более жизни. Действия свободной воли суть чисто живые действия; что воля зачинает, то и остается в ней; мало того, зачатое ею стремится быть плодоносным. Опыт доказывает это. Чувственное вожделение, после первоначальной борьбы с ним свободной воли, несколько еще раз приступает к ней и влечет

ее. Не быв еще принято и усвоено силою свободы и прокравшись, так сказать, только к поверхности души, оно обнаруживает много силы. Но если это вожделение наконец будет принято силою свободы и сопутствующее ему внутреннее удовольствие будет испытано душою, далее, если найдется предмет, удовлетворяющий внутреннему влечению души и произойдет внешнее действие, то сие влечение, овладевши душою, будет заставлять ее искать снова предметов, соответствующих ему, и принуждать к подобным действиям. Всякое нравственное возбуждение, принятое внутрь душою, не останавливает ее на одном действии, а влечет к другим подобным действиям, а сии чрез многократное повторение образуют навык, который вначале приятен, но впоследствии, хотя бывает неприятен и мучителен, тем не менее имеет такую власть над душою, что для нее уже трудно бывает отстать от него, навык невольно будет увлекать ее к действиям соответственным. Так плодотворны нравственные расположения, принимаемые душою!

В физической природе закон необходимости, управляющий ею, производит иногда нечто лучшее, нежели что производит свободная воля. Там и возрастание, и плодотворение, и увядание происходят в определенной мере и в свое время; но свободная воля, в которой есть доля, так сказать, бесконечности, не знает меры и пределов в повторении нравственных действий, к которым получила расположение или навык. Доколе все эти худые навыки и нравственные расположения, принятые душою с чувством услаждения, и все их отрасли – многоразличные действия – не будут умерщвлены посредством обратных действий свободной воли, дотоле душе не отдано свое. Отдание душе своего в том и состоит, чтобы допущены были в ней все действия и последствия, к каким она настроила себя, чтобы продолжался тот порядок, в какой человек себя поставил, и испытал все естественные последствия этого порядка – сего требует закон правды Божественной.

Если теперь рассмотреть состояние духа истинно добродетельных мужей, то в них увидим много семян добра,

которые начали возникать или уже возникли; они много трудились над очищением и возращением своих желаний и стремлений к вечности, к истинному верховному благу, боролись со своею чувственностию и побеждали ее, видя суету здешней жизни, возлюбили жизнь вечную. Что же значило бы, если бы вдруг уничтожились все сии труды и усилия, посвященные вечности? Это несогласно не с премудростию только и благостию, но и с правдою Божиею.

Некоторые философы в подтверждение бессмертия души представляли довод, касающийся внешнего благополучия или злополучия мужей истинно добродетельных. Кант и его последователи говорили: «Поелику истинно добродетельные не получают соразмерных наград в здешней жизни, а большею частию терпят гонения и бедствия, ибо на земле добродетель страдает, а порок благоденствует, то нужно получить им утешение и радость в другой жизни». Мысль сия не основана на глубоком знании человеческого сердца, и доказательство, основанное на ней, слабо. Добродетельные мужи чем усиленнее трудились и трудятся для преуспеяния в добре, тем более замечают в себе недостатков, нежели совершенств, потому не услаждаются немногими благонамеренными своими делами, но глубоко чувствуют, что всякая слабость и всякое злое желание не должны остаться без воздаяния. По мнению Канта, добрая воля дороже всего, нужно только, чтобы она уцелела. «Что делать, – говорили последователи его, – если соединены с нею слабости?» По такому учению, гордо требуется воздаяние в вечности за благонамеренные действия. Но истинно добродетельные мужи не примут на себя явиться в вечности пред лицом Бога правды с гордым челом и самонадеянно требовать себе награды. Нет, свойственно им явиться пред судом вечной правды с чувствами благодарности и смирения и с прошением помилования. Добродетельный муж высоко ценит не свою добрую волю, но сущий в нем образ и подобие Божества; он лучше, живее и искреннее, чем другой кто может чувствовать цену добрых потребностей и законов, вложенных Творцом в природу нашу, благих средств и пособий, доставляемых им для преуспеяния в добродетели; он лучше

других может чувствовать в себе начинающуюся вечную жизнь. Но что можно было бы думать о Создателе человека, о Его правде, если бы вложенное Им самим семя вечности, начавши уже расти и оплодотворяться, вдруг было истреблено, все Богоподобные законы вдруг были ниспровергнуты? Если бы истинно добродетельный муж, ощущающий уже в себе начатки вечной жизни, должен был прити к той мысли, что все это с разрушением тела уничтожится, то конечно это было бы для него сильнейшим мучением. Таким образом, это доказательство основывается на ревности защитить правду Божию. Ничто столько не может утвердить бессмертия души, как живое и опытное ощущение в себе начинающейся уже вечной жизни.

Но тот же закон правды Божией имеет равную силу по отношению как к добрым, так и злым действиям, совершаемым в настоящей жизни. Человеком непрестанно сеется множество разных нравственных семян; все они требуют жизни, стремятся к тому, чтобы разрождаться. Но во временной жизни они не получают полного развития, которое должно же быть вследствие их жизненности и плодотворности. Равным образом не последовало и уничтожение их чрез противные действия, чрез болезненное ощущение скорби, потому что душа в настоящий период жизни непрестанно развлекается внешними впечатлениями и не знает, что собирает в себя; пестрота призраков изменяющегося бытия чувственных вещей, привлекая ее к себе, не оставляет ей времени на то, чтобы осмотреть себя и, осмотревшись, ужаснуться и начать истребление в себе зла. Но зрелость добра и зла непременно должна последовать. Зрелость добра необходимо последует потому, что в этом состоит высшее назначение человека; зрелость зла должна последовать потому, что без того не может быть перехода к добру. Но зрелость зла состоит в том, когда не только свободная воля, но и чувство получает плоды зла, когда вместе с ним придет чувство скорби, как необходимое и естественное последствие зла, – в этом и состоит искоренение его, чрез ощущение скорби начавшие разрождаться нравственные семена и могут быть истреблены. Но как ни добро, ни зло не достигают своей зрелости в настоящей жизни,

то необходимо должна быть другая жизнь, в которой последует зрелость того и другого. Это доказательство бессмертия души человеческой, основывающееся на рассмотрении правды Божией, есть самое сильное.

Теперь нужно разрешить вопрос: что разум может заключать о состоянии души человеческой в загробной жизни? То есть нужно привести в большую ясность две последние принадлежности бессмертия души, именно: сохранение ее личности, самосознания и нравственное мздовоздаяние.

Один из германских мыслителей, Клодий, находит нужным для ясности различать пять составных частей человеческой жизни: а) тело и его жизнь, б) жизнь органическую, в) жизнь душевную, или деятельность тех познавательных и желательных сил, которые имеют отношение к миру конечному, г) жизнь ума, или духа, и д) сознание и личность. Хотя все сии части жизни составляют одну цельную жизнь человека, но, для ясности, в отвлечении можно различать их между собою. Что же можно сказать о каждой из этих составных частей жизни человеческой?

а) Относительно телесной жизни опыт свидетельствует, что тело человека разрушается на составные свои части, становится добычею сил физической природы и употребляется им для новых сочетаний. Нельзя сказать, чтобы сила смерти вдруг, мгновенно разрушала наше тело; с самым образованием его она приражается к нему и трудится над его разложением. Видимое наше тело получает образование чрез принятие и присоединение к своему зародышу инородных частиц и чрез отделение их; оно в каждую минуту и растет, и разрушается; растет очень приметно, а убывает неприметно, так что чрез 20 лет в организме человека не остается ни одной частицы, которая была прежде, а все образуется вновь. Но не решен еще этот вопрос: по разрушении видимого тела останется ли душа без всякого материального облачения или она будет иметь какое-либо тончайшее, невидимое тело, которое могло бы служить субстратом действий и способностей чувственности? Эти способности не могут быть отняты у души действием телесной смерти и по тому общему понятию о полном составе

существа человеческого, что человек должен быть человеком – totum integrale, а для сего необходимо иметь не одну душу, но и какое-либо облачение. Основываясь на этом понятии, Клодий гадает, что у души, по разлучении ее с настоящим грубым телом, останется какое-либо тончайшее облачение.

б) Что касается до жизни органической, то законы, по которым она теперь течет, конечно, будут не нужны в будущей жизни, так как и сие грубое тело, которым теперь облечена душа, не останется с нею.

Но в) то начало жизни, действия которого обращены к миру физическому, которое принимает чувственные впечатления, хранит представления, производит образы воображения, рождает чувственные наклонности, расположения и проч., не может быть уничтожено. Душа, занятая миром конечным, не может истребить и состава представлений о сем мире. Хотя сообщение души с видимым миром по разлучении ее с телом пресечется, но впечатления сего мира, падшие не на одно только тело, а усвоенные душою, введенные ею в свою духовную область и прикрепленные к тем силам, которые не зависят от разрушительных действий природы, останутся с душою. Так, сила любви и прикрепленные к ней разные чувственные впечатления не могут быть отняты у души, с разрушением тела, ибо эта сила имеет корень в душе и не зависит от чувственного мира. Так, хотя деятельность чувственных органов должна прекратиться, но ни сила любви, ни действия памяти и воображения, ни оставшиеся в них впечатления и образы не изгладятся в душе по разрушении тела. Впрочем, от благоустройства или расстройства души будет зависеть доброе или худое действование сил ее в вечной жизни. В душах, которые в настоящей жизни приводили свои силы в гармонию, способность воображения и в будущей жизни будет действовать еще стройнее и лучше, а в душах, расстроивших себя здесь, предававшихся преобладающему действию одной какой-либо силы или многих, при большей напряженности сих сил в загробной жизни деятельность их будет необузданнее и расстроеннее, нежели в здешней жизни. В благоустроенных душах и там не должно проходить время в переборе таких

картин прошедшего, которые в сравнении с будущим их состоянием – состоянием созерцания славы Божией, видения умного мира – будут низки. Назначение сих душ состоит в том, чтобы непрестанно усовершаться, посему деятельность их не должна состоять в том только, чтобы увлекаться этими картинами. Впрочем, те воспоминания и образы прошедшего, которые будут способствовать к преуспеянию души, там будут представляться яснее, и это точно должно последовать. Пока мы живем на земле, обращаемся в настоящем круге бытия, дотоле не видим жизни нашей в целом, но в вечности раскроется у человека способность созерцать ее в целом составе и видеть, как частные явления ее, казавшиеся тягостными, премудро направлены были к наилучшим целям; тогда это будет одно из добрых воспоминаний. Прогуливающийся по обширному саду, пока блуждает по расположенным без видимой правильности дорожкам, не видит его в целом, все в нем кажется неправильным; но когда он в некотором расстоянии остановится на высокой горе, то увидит, что все представлявшееся неправильным устроено прекрасно. Для удаляющихся из какого-либо города, стоящего на берегу реки, он начинает представляться в полном расположении своем только по удалении от него, чего они, находясь в самом городе, не примечали. Так и в вечности воображение будет обнимать целую картину временной жизни, душа человеческая увидит, как частные черты, из сочетания которых она образовалась, поставлены были премудро и согласно с ее назначением; увидевши это, будет прославлять премудрого и всесильного Творца. Это нисколько не будет мешать, напротив, будет способствовать преуспеянию ее на бесконечном пути усовершенствования. А в душах расстроенных и самые картины воображения, и воспоминания прошедшего, и сочетание новых представлений – словом, все должно быть в расстройстве и усиливать чувство скорби и мучения. Самые влечения к предметам мира конечного не исчезнут в душах благоустроенных, но, подобно картинам воображения, более и более будут облагораживаться; так, например, влечения любви к братьям, друзьям, конечно, и в загробной жизни не будут

отняты у души, но при непрестанном очищении своем обратятся в частные потоки непрестанно текущего источника любви к Отцу всех. Таким образом, и те силы души человеческой со своими действиями, которыми она обращалась к конечному миру, будут ли это силы и действия познавательные или деятельные, с разрушением тела не отнимутся у нее.

г) Тем менее можно предполагать отнятие у души влечений к Божественному Существу, которые средоточием своим имеют ум, или дух. Что они не отнимутся у душ благоустроенных, это понятно. Когда же здесь, на земле, при немалых препятствиях эти влечения нашли возможность пробиться сквозь скорлупу жизни физической, раскрыть и образовать себя, то с устранением этих препятствий жизнь духа, конечно, еще свободнее будет раскрываться, станет восприимчивее к тем впечатлениям, предмет которых составляют совершенства Существа Бесконечного и жизнь вокруг Него. Но останутся ли влечения к Бесконечному в душах расстроенных – это не так очевидно. В вечной жизни не будет ли отнят у них дух – средоточие высших стремлений? Не останутся ли они с теми только силами, которыми более всего действовали в чувственном мире? Это не может быть и потому, что не согласно с общим понятием о человеке, по которому он без духа, существеннейшей части своей природы, не был бы человеком. Ибо, допустив сие, мы должны признать, что это будет какое-то переродившееся существо иного рода. Кто бы мог отнять стремление к Бесконечному у душ расстроенных? Ни низшие, ни равные им силы не могут сделать сие. И Высочайшая сила не отнимет у души сего стремления, ибо оно составляет коренное основание души человеческой, оно вложено в нее самим Существом Бесконечым. Если бы Им отнято было у души человеческой это стремление, то последовало бы уничтожение разумно-нравственного существа или превращение его в другое, худшее создание. Но с этим нельзя было бы примирить понятие о мздовоздаянии злодеям, ибо состояние их с лишением духа не было бы для них состоянием мучения. Если бы в загробной жизни в душах злодеев не осталось влечения к Бесконечному, если бы им не был оставлен голос совести,

составляющий отрасль этого стремления, то расстройство души их не было бы столько мучительно. Но по закону правды Божией, должно быть оставлено в душах злодеев стремление к Бесконечному. С одной стороны, оно непрестанно будет влечь их к сродному себе предмету, с другой – злые нравственные навыки, обратившиеся в другую природу, непрестанно будут противоборствовать этому влечению и отторгать его от направления к Бесконечному. От такой борьбы противных совершенно влечений произойдет в душах расстроенных чувство жесточайшей скорби – праведная мзда за злодеяния. Итак, существеннейшие и глубочайшие влечения духа с разрушением тела не отнимутся у души.

Наконец, д) для ясности, в отвлечении можно отделять личность и самосознание в душе человеческой. Личность и самосознание, конечно, имеют основание в природе человека, но в настоящей жизни они действуют очень еще слабо, укрепляются же в течение действительной жизни, когда человек начинает действовать всеми своими способностями. Что мы в первое время по рождении? Существа только физические, личность и сознание в нас только в возможности (in potentia), а не в полной деятельности (in actu). Со смертию тела, человек не потеряет личности и самосознания. Назначение его состоит в том, чтобы он упражнением своих способностей в действительной жизни раскрывал себя, возрастал и укреплялся в стремдлении или к добру, или ко злу. Если говорим: ко злу, то разумеем при сем действительное расстроенное состояние человека, но не первоначальное назначение его; возрастание человека во зле не может быть предназначением его. Если он начал уже образовывать свой характер на том или другом пути, то это дело принадлежит не времени, а вечности, ибо зло хотя произведено во времени, но относится к действию сил вечных. Итак, эти вечные силы, их действия и все, что прикреплено к ним, душа сохранит и в вечности. А сознание и личность составляют две существенные стороны бытия души: одна – теоретическую, а другая – практическую. Что мы находим в нашем сознании? Находим, что ничто входящее в него не пропадает, но хранится и живет, и не только входящее в него

открытыми путями, но и темными, совершенно безвестно для него, не исчезает, и не только хранится, но и развивается (например, невидимое какое-либо нравственное семя стремится неприметным для нас образом разрождаться и оплодотворяться). Вообще чем более отрешаемся мы от чувственного, тем живее действует в нас сознание; чем менее преобладает жизнь физическая, тем сильнее является жизнь разумно-нравственная. Итак, со смертию не отнимутся у души ни сознание, ни личность, но придут в быстрейшее и сильнейшее движение. Когда чувственная жизнь совсем перестанет мешать душе, тогда с большею силою будет раскрываться все богатство сознания; все стяжания нашей личности – образы, склонности и навыки – будут действовать стремительнее.

Но мы решили еще не все вопросы, касающиеся будущей жизни души. Если для нее необходима нескончаемая жизнь для того, чтобы ей более и более созревать, значит, есть для нее возможность умственного и нравственного образования в течение оной. Это можно заключать и из того, что многие души отходят в загробную жизнь с малыми нравственными приобретениями; там им предстоит возможность дальнейшего умственного и нравственного образования, дальнейшего исправления и очищения. Но чем все это окончится? Вот еще важный вопрос: будет ли зло вечно, как и добро? Разум человеческий ясно понимает, что не может быть уничтожения злого существа, как напротив того думали некоторые даже из благомыслящих: Иустин Философ и Арновий. С мнением их нельзя согласиться, ибо душа есть существо постоянно живое. Спрашивается: где же должно окончиться наказание злой души? Будет ли оно соединено с новыми покушениями или стремлениями ее к злу или нет? Если наказание неразлучно будет с новыми порывами свободы к злу, то сии порывы заслуживают новое и новое наказание. Если же не будут соединены с ними, т.е. будут чистым наказанием, то это может быть путем к добру. Но мыслям человеческим положен предел, и разум останавливается здесь, не смея покуситься на разрешение сей задачи. Решение ее зависит от свободной воли

Божией. По закону Высочайшей правды, при союзе действий с причинами очень может быть вечное продолжение и зла, ибо свобода есть сила могущественная. С первым уклонением ее от добра естественно следует уклонение на сторону зла. Что человек в земной жизни не предан влечению зла без конца – это не зависело от самого человека, но было опытом благости Божией, которая представляла ему лучшие способы к исправлению, дала земную жизнь, представляющую возможность переменить себя. Но доколе будут продолжаться сии опыты благости Божией – до совершенного ли искоренения зла или зло будет вечно, – это известно одному Богу.

Примечания

[1] - После Федора Александровича остались немногие, впрочем, и собственные стихотворения.

[2] - Федор Александрович глубоко чтил гениальный ум митрополита Филарета и в продолжение службы своей в Академии делал подробные записи всех его вопросов и решений их на академических экзаменах.

[3] - Федор Александрович переписывался с Шеллингом.

[4] - Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Москва Шевырева, 1850. Стр.20 и след.

[5] - Etudes sur la situation interieure etc. de la Russie par Haxthausen. Hanovr. 847 vol. I. pag. 63.

[6] - В оригинале у автора: Поарета.

[7] - Phia est systema cognitionum, quas intellectus sub imperio rationis, ope experientiae, tum internae, tum externae sibi comparat de universalibus, generalibus, viribus, legibus, finibus naturae, tam externae, quam internae, nec non de prima omnium causa Deo Ejus proprietatibus quae in animo humanis amorem sapientiae divinae homini praedestinatae excitare, nutrire, et dirigere debent.

[8] - Например, мысль о вечном раскрытии Бога чрез мир. Они думали в сем случае, что как необходимо познаются внутренние явления в мире идей, так необходимо от Бога происходит мир конечный – излияние Его сущности, как будто бы слава Его не могла сиять во всем бесконечном блеске своем сама собою и для полного явления себя имела нужду в противоположности – во тьме конечного. – Другая редакция.

[9] - У автора в оригинале: Малебранша.

[10] - В двух записях, на основании коих печатается очерк истории метафизики, еще не говорится о системе Гегеля.

[11] - Печатается на основании двух рукописей покойного протоиерея В. Г. Назаревского. Вторая из них–более подробная, но к сожалению, в ней есть перерывы, вследствие чего Онтология будет печататься по первой рукописи, а вторая будет служить дополнением первой. Ко времени печатания лекций по

Онтологии в бумагах В. Г. Назаревского нашлись автографические записки (частию пером, частию карандашом) самого Ф. А. Голубинского, но они представляют только беглый афористический набросок мыслей для лекций, который может быть напечатан в виде приложения. Примечательно, что в начале каждой лекции профессор прочитывал дома главу из Библии и в заголовок своих заметок ставил первые слова прочитанного.

[12] - У автора: Гоббез – Прим. ред.

[13] - У автора: Даламберт – Прим. ред.

[14] - У автора: Дидерот – Прим. ред.

[15] - В животных сколько много объемлет бытие, столь же много объемлет и сознание, и можно скорее сказать, что его тело правит душою, нежели душа телом.

[16] - Во втором выпуске напечатана была Онтология Ф.А. Голубинского в краткой редакции протоиерея В. Г. Назаревского. В настоящем, в дополнение к напечатанному, предлагается из его же подробной, но, к сожалению, разрозненной, второй редакции Онтологии учение о категориях, как регулятивных началах деятельности разума. Встречающиеся здесь, но не разрушающие целостности трактата пропуски будут означены в соответствующих местах многоточиями. – Ред.

[17] - Слово модальность взято Кантом из средних веков; оно у Канта означает отношение предметов к нашему духу. Господствующих отношений между вещами два:есть отношение предметов к самим себе и есть отношение их к нашим представлениям. Первое – relatio , второе – modalitas.

[18] - Когда рассмотрим чистые существенности (realitates), то в уме Божественном их безмерно более, нежели сколько положено их в этом видимом мире.

[19] - Иоанн Массон в рассуждении о познании самого себя (гл. 2) говорит: «Человек есть тройственная ипостась (Τριχοτομος υπόσασις)». Учение о трехчастном составе существа человеческого можно находить у всех почти пифагорейцев, как это видно из Ямвлиха, у Платоновых учеников, как это видим у Немезия, у Саллюстия, Антонина. Последний говорит: «Человек

состоит из этих частей: тела, души и духа; телу принадлежат чувства, душе желания, духу ум». Учения о трихотомии существа нашего держалась большая часть учителей и отцов церкви, например, Ириней, Климент Александрийский, Ориген. Но более того заслуживают внимания выражения Св. Писания, которое, говоря, например, о творении человека, упоминает о различных частях существа его: о теле, образованном из земной персти, о душе живой, или о части чувствующей, и о дыхании жизни, или о части существа умной (Быт. 2:7). У апостола Павла есть два изречения, в которых душа ясно различается от духа и в человеке исчисляются дух, душа и тело. В Послании к Евреям (Евр. 4:12) он говорит: Живо слово Божие и действенно и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов и судительно помышлением и мыслем сердечным. В Послании к Солунянам Апостол говорит: Сам Бог мира да освятит вас всесовершенных во всем, и всесовершен ваш дух и душа и тело в пришествии Господа нашего Иисуса Христа да сохранится (1Фес. 5:23). Но если сам Павел с раздельностию изображает человека состоящим только из двух частей (1Кор. 5:3–5, 6:20, 7:34), то не может быть, чтобы в вышеприведенных нами местах душа и дух различаемы были в человеке как особые, самостоятельные части, а не в другом значении. И действительно, в первом месте они различаются только как две стороны, или силы, одной и той же духовной природы человека, потому что, говорит Апостол, слово Божие точно так же проходит до разделения души же и духа, как членов же и мозгов. Но члены и мозги суть только части одного и того же тела человеческого, а не отдельные части человека. На основании этого же места можем заключить, что в другом своем изречении апостол Павел различает дух и душу в человеке только как две стороны одной и той же духовной его природы или особо обозначает в душе дух как высшую ее способность.